التعليم الثالث للمولى المحقق
والفاضل المدقق المترجم الثاني المستخدم
للقوتين النظرية والعملية فيما هاله المتنوعتين
من مبدعهما تعالى شانه وتبارك اسمه
وكان البقية من الاساتذة الكاملة الاولين
الا وهو المرحوم المغفور له المجتهد في الدين المنصور
اسعد بن علي بن عثمان اليانيوتي
جعل الله سعيه في مرقدهم قمرا منيرا
وبين ايديهم نورا مبينا

ففي هذا المجلد
ترجمة الكتب الثمانية
في الحكمة للحكيم ارسطاطاليس
والكليات الخمسة
لفورفريوس والمنطق
للحكيم يوانس شارح الكتب
لارسطاطاليس
وترجمة كتاب البرهان
مع شرحه لقوتونس
وترجمة المقولات العشرة
مع شرحه له ايضا
وغيرها من [illegible]
الغريبة العجيبة

اللهم اجعل مأواه الجنة

ترجمة الكتب الثمانية في الحكمة الطبيعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ابدع العقول والملائكة النورية واخترع هيولى الاجرام العلوية
والسفلية واوجد فيها على مقتضى استعداداتها الصور النوعية فحركها بالحركات
الاينية والكيفية فمزجها واوجد المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وامتاز منها
الانسان بانواع الحكمة والقوة النطقية واختار منه ذوي الانفس القدسية الزكية واصطفى
منهم محمدا المختص بالعلوم اللدنية صلى الله تعالى عليه وآله العلية وجعلنا مؤمنين بان لا اله
الا هو وان محمدا رسوله رسالة ختمية وافاض علينا انوار العلوم الطبيعية والرياضية والالهية
اللهم زين قلوبنا بزينة محض العبودية ونور نفوسنا بانوار العلوم المحمدية وصل وسلم
على المظهر الاتم وآله وصحبه السنية **اما بعد** فيقول المفتقر الى الله الغني القوي السعدي
علي بن عثمان البانوئي لما فرغنا من شرح كتابي البرهان لارسطوطلس ابن نيقوماخس
الستاغيروي معلم الملك المعظم اسكندر بن فيلقوس الرومي اردنا ان نترجم الكتب
الثمانية في السماع الطبيعي التي هي ادق من سائر كتبه ومعتبرة عند جميع الحكماء العربية واليونانية
والفارسية واللاتينية حتى لما سمع الملك اسكندر تصنيفها وتوزيعها الى الطلاب اكثر قلبه
وحزن وارسل اليه بعد فتحه ممالك الفرس وتخريبها كتابا كان قد رقم فيه اني لم اكن متفاخرا
بالملك والسلطنة ولكن بما اخذت وتعلمت منك من الحكم الحقيقية وقد جعلتني شريكا
لعوام الناس بتوزيعك لهم الكتب الثمانية في السماع الطبيعي فلم يبق ما اتفاخر به وحزن
تجلى واجاب ارسطوطلس احب ان تعلم ان الكتب المذكورة اعطيت وما اعطيت لانها
انما يعلمها من يتعلمها مني ولم يوجد ترجمة عربية عندنا شرعنا في ترجمتها ترجمة مطابقة للاصل
ولما كان اكثر شراحه اليونانيين افلاطونيين المشرب مخلطوا في بيانها اقاديميا اي التدريس
الافلاطوني الى المشائي اي التدريس الارسطوي فبقيت مبهمة وكانت اكثر نقول علمائنا منه
اهل الاسلام وشروحها سقيمة لسقامة التراجم وفيما اردت ان اشرحها في ضمن ترجمة الشرح

وخدمت به خزانة كتب اعظم سلاطين العرب والعجم
خواقين الدوران سلطان البرين وملك البحرين
خادم الحرمين الشريفين قامع الكفرة والمتمردين
[illegible]
خليفة [illegible] السلطان ابن السلطان محمد خان [illegible]
[illegible]
ابراهيم خان [illegible]
صدر الوزراء العظام [illegible]
[illegible] فامرني [illegible]
وعطايا ان اترجم الكتب

[illegible] للفاضل يوانس قوتنيوس مبينا بالبيانات وانبه آخذ الدين
تلامذة الحكماء الاخذة لما من فيه مرامع الحاجات [illegible] انيقة ما وعت
بسمع احد من علمائنا الاعلام راجيا من ملهم الصدق والصواب ان يعينني في حل مشكلات
وفهم الصعاب حتى اميز الصدق من الكذب وابين كل مقام على ما هو مرام المصنف في كل
باب وبالله تعي والتنادي وهو المرجع واليه المآب **مقدمة** في بيان منفعة الحكمة
الطبيعية واحوال النقل اعلموا اني لم ارد ان ابين ما هو من قبيل الواضحات من ان ابين
من وضع اولا اسم فيلوسوفيا اي محب الحكمة للعلم الباحث عن احوال الموجودات وابتداءها
وازديادها وتنوعاتها واقوامها فانها مبينة على التفصيل في كتب تواريخ الحكماء بل لا اقدح ذوق
سامع لست معيني بكثرة صرير البراعة في مدائحها الكثيرة لانه ليس احد من الناس لا يمدحها ولا يعرف
قدرها وشرفها ولا يقبل اسمها حين ذكرت تعظيما لها ولا يتحسر اليها عند غيبتها ولا يتحير من جمالها الذي
فرستها ولانها تتلألأ كالشمس بنورها الذاتية بحيث تنور جميع العوالم فكيف يخفى احوالها وكمالاتها
مستورة عند احد من ذوي المفاهيم بل هي على منها فانها انما تضيء ظواهر الاشياء وهي تنور بواطن
الارواح بل هي روح الاشياء وحياة الموجودات حتى من اتصفوا بها هم الاحياء وغيرهم ليس
الا بمنزلة الموتى ولانها محمودة وممدوحة بما جاء في الوحي الالهي من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
ومن قوله تعالى في مقام الارشاد لطريق الحق ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومن قوله
تعالى ولقد اتينا لقمان الحكمة في مقام الامتنان ومن قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب في مقام
الامتنان ايضا ولانها قد وصف الله تعالى ذاته بها في كتابه العظيم وبما قال نبيه الكريم الحكمة ضالة المؤمن
يأخذها حيث وجدها وبقوله لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم وبقوله
[illegible] الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع العبد المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك وبما قال رأس الحكمة
معرفة الله تعالى وبما كان يقول اذا فاتت الفضيلة لاحد من اهله هو ارسطاطاليس لانه على ما روي عنه في بعض
الكتب ولانها علم الاشياء يقينا بالبرهان والتفكر وفضيلة العلم والتفكر ثابتة شرعا من الكتاب

ومن اراد ان يعلم علم الاسرار الطبيعية نفعنا اولا
[illegible] الحكمة الطبيعية وعنوان الكتب
الثمانية صح

والحديث والآثار اما الكتاب فقوله تع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
وقوله تع يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله تع قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون واما الحديث فقوله عليه السلام على ما روي عنه العلماء ورثة الانبياء
يحبهم اهل السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيمة وقوله العلماء امناء
الله على خلقه وقوله عم العلماء امناء امتي وقوله العلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء وورثتي
وورثة الانبياء وقوله عليه السلام اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم والجهاد والحديث وقوله عم
يوزن يوم القيمة مداد العلماء بدم الشهداء وقوله عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء
ثم العلماء ثم الشهداء وقوله عليه السلام من طلب العلم فهو كالصائم نهاره والقائم ليله وان بابا
من العلم يتعلمه خير من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وقوله عم العلم افضل من العبادة
وملاك الدين الورع واما الآثار فقول علي بن ابي طالب كرم الله وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه
العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص بها المال يحتاج الى الحافظ
والعلم يحفظ صاحبه اذا مات الرجل خلف ماله والعلم يدخل معه قبره المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم
لا يحصل الا للمؤمن جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال العلم
يقوي الرجل عند المرور على الصراط والمال يمنعه منه وقول ابن عباس رضي الله عنهما للعلماء درجات
فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين خمسمائة عام وقوله خير سليمان بن داود
عليهما السلام بين العلم والمال والملك فاختار العلم فاعطي المال والملك معه ولا نهاية لمدحه
من الحكماء الاوائل والاواخر قال بقراطيس الحكمة تلطيف النفس وتهذيب التفكر قربوا دنوا
افكاركم باقتباس الحقايق وذكوا النفس بالتخلص من عالم الفناء والاتصال بعالم البقاء
وقال سقراط كل من يخضر بان يعلم انه حكيم وانما الحكيم من الرجال هو الله تع وقال الحكيم يستعظم
العلوم عدمها عدم القرب من باريها وقال افلاطون الالهي ليس في عطايا الباري تعالى اعظم
من الحكمة وقال موت الاجساد ونورها وموت الارواح حياتها وقال المعلم الاول من لم يحكما

لم يزل

٣

لم يزل سعيدا وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الآخرة فاحق ما وجهت اليه
الهمم في الحكمة قال ابو آلش نوثيوس لكن لما كانت الكتب الثمانية التي اردنا الشروع
في شرحها ابواب جميع الحكمة الطبيعية على ما قال ابو الوليد بن رشد القرطبي فلانا عازمين
في الشروع فيها وجب علينا ان نذكر قبل الشروع بيانها امرين الاول ان نبين منافع الحكمة
الطبيعية للممارسين بها وما تعطيه من الفوائد الابدية والثاني ان نترجم احوال الفيلسوف
وكمال علمه وعقله فانه يليق لنا ان نعتقده اعظم من جميع الحكماء المتقدمين والمتاخرين
من غير الانبياء فنقسم هذه المقدمة الى بحثين

البحث الاول في منافع الحكمة الطبيعية

ينبغي ما ذكر اولا

اعلم ان الانسان المخلوق للعلم والعمل يمكن ان يستكمل بثلثة اشياء الالفة والعوالي والا
سائر افراد نوعه وهو اذا لو خطا الوجه الاول يكون بارتباط الطبيعة المعقولة والجسمية والقوى
الدوام والزمان مع الادراك والعمل وبهذا فضل على سائر الحيوانات العجم وتلك هو الافضل
والمملوك بعلم العقل وهو منقسم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب السادس
من اخلاقه الكبير الى العلم النظري المسمى عندهم بالحكمة النظرية والى العلم العملي المسمى بالحكمة العملية
ومبادئ كل منهما وكماله من الحكمة الطبيعية اما الاول فلان العلم النظري على ما قال الفيلسوف
في الفصل الاول من الكتاب السادس للفلسفة الاولى ينقسم الى الرياضي وما بعد الطبيعة والطبيعي
والرياضي يبحث بالتعاليم وخيالها يتوقف على صميم القلب ويشهد حقا بان ثبات مادتها وقوة
مبادئها وطريق التعليم انما يؤخذ من الحكمة الطبيعية لانا نذر على الاشياء التي توجد بالانتزاع
على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس ان الانتزاع انما يعلم بالحكمة الطبيعية فاذا
تبين انه باي وجه ومن اي قوة يحصل وهي تبحث عن احوال الكم المنفصل والمتصل ومن يحصل
بها قسمان الارثماطيقا والهندسة والاول الباحث عن العدد المنتزع عن المادة اما باحث عنه
على الاطلاق ومن غير نسبته الى امر حتى وهو علم الحساب واما باحث عنه من حيث نسبته الى
الى الصوت وتقديره له وهو علم الموسيقى والثاني هو العلم الباحث عن خواص الكم المتصل المنتزع

والثالث ان نعلم ان نعلم الروح الطبيعية ونسبتها وصفتها
والرابع ان نعين الموضوع اي ذي الحكمة الطبيعية والفصل
عنوان الكتب الثمانية ح

عن المواد الخارجية الغير المركب من امور لا تتجزى ومنه يتفرع علم المساحة الذي هو علم
يتعرف به مقادير الخطوط والسطوح والاجسام بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب وعلم
شتى او مثنى [illegible] علم عقود الابنية وهو علم يتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية احكامها
وطريق حسنها كبناء الحصون المحكمة والقناطر المستقلة وعلم المناظر وهو يبحث في احوال حسية
عن احوال المبصرات بحسب كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها من الناظر وما يتوسط بين الناظر
والمبصرات من غلظة ورقة وعلل تلك الامور ومن الثاني عن احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة
والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرقة والعينك والدوربين
بين والخرده بين وعلم جر الاثقال وهو علم يعرف به كيفية نقل الاجسام الثقيلة بالقوة اليسيرة
وعلم انباط المياه وهو علم يتعرف منه كيفية اخراج المياه الكامنة في الارض وعلم الالات الحربية
وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الالات الحربية وعلم البنكامات وهو علم يعرف به كيفية ايجاد
الالات المقدرة للزمان وعلم الملاحة وهو علم يعرف به الالات السفينية وكيفية اجرائها وان
مقدار هذا الثقيل بهذا المقدار من الريح فيسخلها يتحرك في مقدار هذه الساعات وعلم الاوزان
والموازين وهو علم يعرف به مقادير اثقال الاحجار في البناء واثقال الاحمال وكيفية عمل الالات
التي يوزن بها الاشياء من الميزان والقرسطون والصاع والكيل وامثال ذلك وعلم الهيئة وهو
علم يعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية واشكالها ومقاديرها واوضاعها وابعادها
وحركاتها وعلم جغرافيا اي علم هيئة الارض وهو علم يعرف به احوال الارض من عروض البلدان واطوالها
وعددها وجبالها وبراريها وبحارها وانهارها وعدائرها وعلم مسالك البلدان والامصار وهو علم
يبحث عن احوال الطرق الواقعة بين البلاد وانها برية او بحرية عامرة او غامرة سهلية او جبلية
مستقيمة او منحرفة والعلامات المنصوبة لتلك الطرق من الجبال والتلال وامثال ذلك وعلم خواص
الاقاليم وهو علم يتعرف به ما في كل اقليم او بلد من المنافع والمضار والعجائب والغرائب اقول وهذا علم
جليل يميل اليه النفوس فانه يطلع به على غرائب الكائنات وعجائب المخلوقات مثل ما روي ان ببلاد الهند

وردا

وردا مكتوبا في ورقها محمد رسول الله على ما رواه الذهبي في الميزان ومثل ما ذكره ابن العديم
في تاريخه في ترجمة الحسن بن احمد بن الحسن الوراق انه روى بسنده الى علي بن عبد الله الهاشمي انه
رأى في بعض بلاد الهند وردة كبيرة طيبة الرائحة سوداء مكتوبا عليها لا اله الا الله محمد رسول الله
ابو بكر الصديق عمر الفاروق ومثل ما حكى الامام اليافعي في كتابه المسمى بروض الرياحين عن
بعض الشيوخ انه رأى ببلاد الهند شجرة تحمل ثمرة تشبه اللوز لها قشران فاذا كسر خرج منه
ورقة خضراء مطوية مكتوب عليها بالحمرة لا اله الا الله محمد رسول الله كتابة جلية وتلك البلاد يتبركون
بها وليست تعوزها اذا منعوا من الغيث فحدثت بها ابا يعقوب الصياد فقال ما استعظم هذا كنت
اصطاد على نهر الابلة فاصطدت سمكة مكتوبة على جنبها الايمن واذنها اليمنى لا اله الا الله وعلى جنبها
الايسر واذنها اليسرى محمد رسول الله فقذفتها في الماء احتراما لما عليها قلت سمعت عمن اثق به
يروي عن شيخ به انه رأى جرادة في احدى جناحيها لا اله الا الله وفي الاخرى محمد رسول الله وامثال
هذه الغرائب والعجائب في الافاق خارج عن احاطة الاوراق سبحان مبدعها ومخترعها وعلم
مراكز الاثقال وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل
حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل والحاصل ان العلوم الرياضية وفروعها والصنائع
المأخوذة منها لما كانت باحثة عن الكم وهو معلوم من الحكمة الطبيعية لانها المبينة لعدم تركبه من
الاجزاء الغير المتجزية وامكان انقسامه الى غير النهاية وعدم لاتناهيه للبعد والاوضاع النقاط
والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية الى غير ذلك من المبادي والمواد المستعملة في الرياضيات
المبينة فيها كانت محتاجة اليها قطعا ومن الذي لا يحكم بكون الاشياء المذكورة مستندة بالتمام
على الحكمة الطبيعية ولا يقر بكون مبادي العلوم الرياضية وكمالها مأخوذة منها بل الفلسفة الاولى
المتقدمة بالشرف والرتبة ليست مستغنية عنها بالكلية مع انها تتفاخر بالبحث عن العلل العالية
فانها تبين احوال العقول الثابتة ويطارد طبيعتها النورية تتفنن البساطة وتتحقق بكثرتها
تقدر عددها وتعين افعالها تبين دوائرها وتعقل العقل الاعلى والاشرف الذي هو البسيط

المجرد المنفصل المنزه عن التركيب المنور لجميع الاشياء والمحرك للكل مع ثباته السرمدي
لانا نأخذ منها الاستدلال على المعلومات والحركة لاثبات الواجب تع ولهذا سماها الرواقيون
بالروح حين سموا الحكمة المنطق والحكمة العملية والطبيعية وشبهوها بالحيوان وقالوا المنطق
عظامه والحكمة العملية لحومه والحكمة الطبيعية روحه لان الاولين بلا اعانة الثالث وامداده يكونان
بلا روح واما الثانية اي الحكمة العملية التي هي تبين مكارم الاخلاق فانا نتعلم منها اي الحكمة الطبيعية صدور
ما نريد عن منبع عظيم وصدور وجود عزيز عن جواد كريم ومن الذي لا يبصر بنور البصيرة العدالة
والشجاعة والعفة والحكمة والحرية والسخاوة وسائر الفضائل من الطبيعة فانا اذا نظرنا الى التقلبات
الدائمة اللطيفة الجارية والتبديلات المناظرة النظيفة الجلية الحاصلة من الطبيعة التي متى خلعت صورة
من الهيولى الدنية صورتها بصورة اخرى جديدة ومتى رفعت شيئا بالغا دفعت غيره مقامه
بالكون وقت الارتفاع ومتى اعدمت جسما من اجسام العالم اوجدت بسبب القوى غيره من العدم وان
جففت عينا او نهرا او غديرا في موضع تخرج من منبع اخر ما الغرها او امثالها وان نجح احد
ارباب الطفولية يرسب اليه القوى الشداد وان تزعها بالشيخوخة زينته بالحكمة والاب من الاحوال الصادقة
منها والاحوال الحاصلة بتوسطها نتعلم العدالة التي سماها الحكماء بالعدالة العرفية ولو نظرنا ولو لحظة
الى ترتيب الموجودات الغريب وتنظيم الكائنات العجيب وجريان العناصر السفلية ودوام الافلاك
العلوية وتاملنا كيفية ايجاده تع بالجود الوافر والحكمة الحقة طبايع الاشياء وحقايق الممكنات
واعطاءه اياها ما تستعد اليه من الخواص والحالات نعلم العدالة التي سموها بالعدالة المعهودية فانا نرى انه
تع رفع الافلاك التي ليست بثقيلة ولا خفيفة بمقتضى طبعها ووضعها فوق العناصر السافلة ووضع
تحتها العناصر السيالة ومنعها من السيلان وحاصرها بالاسوار والحصون الشداد ولو شاء لرفع تماما
الاخف منها الى الجهة العليا ووضع ما هو اسفل من الجهة السفلى ووسط ما هو ذو الجهتين بينهما وربط
بينها ربطا عجيبا بالقوى الطبيعية والخواص الذاتية لتتعادل ولا تغلب واحد منها على الاخر غلبة كلية
بل يكون كل منها موافقا للاخر من جهة ومخالفا له من جهة اخرى بحيث لا يقهر واحد منها الاخر ويتولد من امتزاجها

المواليد العجيبة لتشييد مباني النفع والاتفاق بين والماء بالبرودة الطبيعية وربط مرابطة الامن
والوفاق بين الماء والهواء بالرطوبة الفطرية وعقد معاقد الصلاح والاتفاق بين الهواء
والنار بالحرارة الغريزية ونصب مناجيق الخلاف والعداوة بين الارض والماء باليبوسة والرطوبة
الخلقية ورفع رايات الخصومة والجدال بين الماء والهواء بالبرودة والحرارة الذاتية واوقد نيران
الحرب والقتال بين الهواء والنار بالرطوبة واليبوسة الجلية بحيث كل منها حيزه ومكانه الطبيعي
ويحفظه من سكون الاخر فيه كليا ولا يرضى شيء منها عن وقوعه في موضع الاخر قسرا وكلما تفكرنا في المركبات
التامة اي المعادن والنباتات والحيوانات وفي المركبات الغير التامة كالسحاب والرعد والبرق
والثلج والشهب وذوات الاذناب وقوس قزح والهالة نجد العدالتين مرعية فيها بلا ريب ومن هذا
العلم ايضا نتعلم ان الشجاعة ملكة متوسطة بين التهور والجبن سائقة لمالكها الى الامور المخوفة
المهلكة على مقتضى العقل والناموس من غير فكر وروية فان الفيلسوف الطبيعي اذا علم انه يموت
يقينا ولا يمكنه الخلاص منه ووزن بميزان الصدق والعقل المستقيم ان المكونات تخرب وتنفسد
جزافا وتفكر ان هذا البدن الذي هو لباس للهيولى وحجاب للمعرفة يستغني آخرا وعلم بالتجربة ان
الحيوانات العديمة النطق تحارب بالشكل مع اعدائها لحفظ النفس والمسكن الى ان تهلك وتموت
فاذا وقع امر يخالف حسبه ونسبه او مضر لجنسه ونسله او مضاد لدينه او قدره ورتبته او يقابل
لامور امامه وسلطانه التقى نفسه البتة بلا ريب فضيلة الشجاعة في المخالف للحمية والمالك
العظيمة ولا يخاف من كيفيات الخصم وكثرته ولا يضطرب في الهجوم الجيوش والاحتشاد عليه ولا يتوجع
من جراحات الرماح والسيوف بل يتخذ بعد الحيوة ممات قبيحا والممات حسنا واما العفة فهو يتحقق
الحكمة دائما على ما حكم به الحكماء فانا نرى ورود اللذات والالام وحلول المحسوسات والحكمة اولا
ان اللذات الحسية ليست بحسن اصلي بل امور تبعية تطلب وتختار من حيث انها ما وجدت خارج
الطبع تمنع وثانيا تزيل افراطات اللذات والالام وتوسطاتهما حق قيل ان الفلسفة هي الانسلاخ
عن الامراض والصبر على الشدائد وقيل هي تحقير اللذات والعادات الشهوية وروي عن فيثاغورس

ثم عن افلاطون ان الحكمة هي ذكر الموت اي هو قطع النفس عن اللذات الدنيوية وكذا الحكمة
وجميع الفضائل تتباين بالحكمة الطبيعية على ما سيجيء وان لو خطا الانسان بالنسبة الى العوالي اي
الى الواجب تع والعقول المجردة والافلاك والنجوم النيرة فنحو يأخذ من هذا العلم فوائد جليلة ويعلم
لمية حركة الجسم الفلكي المكوكبي الذي هو البسيط والجوهر الكل المنفصل عن الامور الفاسدة القابلة
الثابتة القوى بالحركة الدورية الطبيعية في كل زمان من غير عروض فتور وكلال ومنه يأخذ ويوقف المتحرك م
كيفية توقف وجود عالم الكون والفساد وكمالاته الى حركاتها الدائمة وكيفية ظهور الفيض من الواجب
تع بتوسط تلك الاجرام العلوية فاذا تبين الانسان بهذا العلم الطبيعي يقف على حقائق العناصر
والافلاك ويطلع على ما فيهما من الاسرار والمكنونات ثم يعرف كيفية ارتباط العالم بالواجب بالذات
ويعلم كيفية نفوذ قدرته التامة في جميع الكائنات فيتصور ماهيات الاباء والامهات ويرى
ذاتيات المواليد الثلثة من المعادن والنباتات والحيوانات ليطير عارفا من الاجسام الثقيلة والخفيات
فيتوجه دفعة الى الاجرام الشفافة العاليات وينظر حركاتها وكمالاتها الدائمات يكون جسمه ساكنا
في الارض وتتحرك روحه مع السموات يعامل مع ابناء نوعه انواع المعاملات وهو متصل
بالعالم الاعلى والعقول العاليات كلما يشرب يلبس الالبسة الفاخرات وهو متجرد مستغرق
في بحر المجردات يعد نفسه احقر الموجودات وهو في نفس الامر فوق السموات يبيت وينام في
الليالي المظلمات وهو تيقظان ساتر مع ستر المبرات لا ينظر في شيء من الاشياء الا ويشاهد
فيه قدرة بارئ الكائنات ولا يرى ذرة من ذرات الموجودات الا يعلم الواجب تع اولا وبالذات يتصل
ذاته بعالم الملكوت ويتحد مع عالم الجبروت يكون كالقطب ثابتا في فلك التجريد وكالمركز راسخا
في دائرة التوحيد يكون عبادته خالصا لوجه الله المتعال لا لكسب مرتبة من مراتب الكمال وما ذكرنا هو
المراد مما قال بعض الحكماء ان غاية الحكمة هي ملكية الانسان حتى قال بهمار وقيل ان الحكمة
يجعل الانسان ملكا على حسب استعداده وان نسب الفيلسوف الى الانسان افراد نوعه فاي فائدة
ومنفعة لا يحصل من المقارنة به واي خير وكمال لا يحصل من المصاحبة معه فانه لو قارن ملكا ضعيف القوة

والملكة

والملكة وعمل بحسن رأيه وتدبيره المصيب لصيرا قوى الملوك واغلبهم ويتبعه جميع الناس
فيصير مالكا لوجه الارض بالقهر والكرم ويكون قطان سلطنته اغنياء متنعمين بانواع النعم
مستريحين في مساكنهم واوطانهم بالامن والامان مستظلين تحت عدالته وحمايته مع رفاهية
الحال من الحدثان فان كل قوة وملكة فعلية كانت او صناعية اذا تعلمت منه وعملت على ما علم بالتبع
الثابتة على وجه الصواب فان العلم الحق والحكمة الصادقة الحاصل هو المسطرة المستقيمة لجميع الاعمال
والصنايع وهو مبدأ قويا التصحيح وغايتها الانسان الفيلسوف من حيث انه فيلسوف ينظر اولا الى الموجودات
المتكثرة الغير المحصورة في عدد المختلفة ماهيته وقوة وخاصيته بالبصر ثم ينظر فيها بالبصيرة ويلاحظ
كمالاتها وخواصها والحكم الموضوعة فيها فيشتوق اليها فيدقق النظر فيها فيتفحص عن ماهياتها و
اعراضها الذاتية ويفتش لمية خواصها واحوالها فيجد المبادي المؤدية اليها فيرتبها فيفيض من المبدء
الفياض علمها وان ارباب الموضوعة فيها فيعلم منافع الحيوانات ومضراتها فيطلع على مقتضى الحكمة
والعدالة فيجعل قرينه حكيما وعادلا فيعمل على حسب نصيحته ويصير ممدوح الفعال محمود الخصال
فيكون عيشه في الدنيا على الراحة واحسن الاحوال ويخرج منها مزينا بزينة احاسن الفضائل ومحلي
بحلي انواع الكمال قال بحر قرس رئيس بلغاء الاثينيين ان الحكماء هم الذين بنوا اولا على وجه
الارض ابنية قوية وحصونا حصينة وقلاعا شايلة وهم الذين جمعوا الانس في الوطن والمساكن
بعد كونهم متفرقين في اطراف العالم الذين ادخلوهم في الدور والبيوت بعد كونهم ساكنين
في الصحارى والجبال وبيوتهم تحت الاشجار والمغارات والذين وضعوا لهم الناموس وقوانين
المعاملات بعد كونهم جاهلين لقواعد الاجتماعات والذين زينوهم بانواع الفصاحة والبلاغة
والخطابة والذين وضعوا هجاء الحروف في اللسان وعلموا تركيبها وترقيمها بانواع الانشاء
والكتابة والذين بينوا لهم فضائل الاخلاق ليكتسبوها ورذائلها ليتحرزوا عنها وانهم منابع
ينابيع انهار المعارف الملكية ومطالع طوالع انوار العلوم الالهية وقال سليمان ابن داود صلوات
الله على نبينا وعليهما ان صحبة الرؤساء والملوك والسلاطين تواضعا لهم لا لمحبة العلم احتو الحكم

اريا الدلالة على الخلق بنور العلم فانه بباهر التنور الدائم و مرات جلال الله بلا وسخ وصورة
خيرتيه **البحث الثاني** في بيان كمال عقل ارسطو وافضليته من جميع الحكماء المتقدمين والمتأخرين
وفيه فصلان **الفصل الاول** في بيان صعوبة مثل هذا البحث وبيان ولادة ارسطو وتربيته اعلم
ان هذا البحث الذي شرعنا فيه امر مشكل اما اولا فمن جهة نفسه لانه عظيم عند الناس لانهم قالوا ليس
في الارض اعظم من الانسان وليس في الانسان اشرف من العقل ولهذا لا يتبع اكثر الناس الاخرين
في العقل وان كانوا يتبعون اليهم في المال والجاه واما ثانيا فمن جهتنا لان التمييز بين عقول الحكماء
وعلومهم يجب اما ان يكون اعقل واعلم منهم او يكون مساويا لهم لما قال الفيلسوف في الفصل
الثاني عشر من كتاب الاسولة حين سئل بانه لم عظمت القدماء لمصارعة المصارعين اجورا وعطايا
ولم يصنعوا المباحثة العلماء لان المميز في العلم يجب ان يكون اعلم او مساويا للمميزين فمن
الذي يكون مساويا في العقل والعلم لارسطوطاليس وافلاطون وسائر الحكماء المتبحرين او اكثر تبحرا
منهم حتى يميز بينهم واما ثالثا فلان هذا البحث لا يخلو عن الخطر فان احكام اكثر الحكماء وشهادات
بحيث لا يمكن ردهما بل يجب التصديق بها وان كان مقويا للناظر من جهة في ان يحكم بما حكموا به
ولكن عظم البحث وكبره يمنعنا منه من جهة اخرى مع انا نخاف ان يكون لنا نفوس عظماء الحكماء
وارواح كبراء العلماء خصماء اقوياء لاجل تفضيل شخص واحد على كل واحد منهم تفضيلا الامراد ولهذا
اجاب الفيلسوف ايضا في السؤال المذكور انفا بان الملوك لم يروا مناسبا ان يصنعوا اجورا
وعطايا للمباحثة الناشئة منها الخصومات والفتن لان الناس اذا ادعوا العدم الشجاعة وضعف
البدن وسائر العوارض البدنية يتحملون بسهولة ولا يخاصمون بمن يذمهم كذلك ولو ذم العلماء
بالجهل والنقصان وحكم عليهم بانهم جهلاء ناقصون لا يصبرون عليه بل يتهورون وينشأ
منه خصومات عظيمة وفتن كثيرة واما رابعا فلان تعيين هذا ايضا امر مستحيل لانه لو كان
واحد افضل من اخر في علم كان الاخر افضل منه في علم اخر ونعم ما قال [illegible] من يقدر على تمييز كمال
العقول وافضلية بعضها عن بعض مع كون العلوم اجناسا كثيرة والاشياء والاعمال مختلفة

لكن

لكن لما كان الخوض في امر مشكل غاية الاشكال مع علو امر الحمد وحاجة جميع العلماء
بحثنا هذا علينا ان نشرع في بيان هذا البحث العظيم فنقول قال [illegible] الرجل الكامل
ان ارسطو لم يكن قدوة حكماء اليونان فقط بل كان اشرف زينة حكماء العالم كان يونانيا
من مملكة ماقدونيا من ستاغيرا او ستاغيرا على ما قال بطليموس في جغرافيا وسنقانوس
في كتاب البلدان كانت قصبة قديمة من ماقدونيا ثم خربت من الفتن ومرور الازمان ثم عمرها
اسكندر بن فيلقوس تكريما للاستاذ وقال بلوطرخوس خربها فيلقوس والد اسكندر ونفى
بعض سكانها الا البعض الى بلاد الاطراف واسر بعضهم ثم عمرها واطلق المنفيين والاسرى فجاءوا الى اوطانهم
وبنى فيها مدرسة لتعليم العلوم كان زمان ارسطو ولادته قبل ميلاد عيسى عليه السلام بثلثمائة واربع وثمانين سنة
مائة سنة فيكون من وقت ولادته الى يومنا هذا الفان وتسعون والفان سنة [illegible] وكتبنا هذه
هي السنة اربع وثلثين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية واسم ابيه نيقوماخس من نسل اسقليبيوس
رئيس جميع الاطباء وكان طبيبا حاذقا فاضلا مشهورا ومعتبرا اشتهر بزيادة تقرب الى امينتاس ملك ماقدونيا
والد فيلقوس والد اسكندر الرومي المشهور واسم امه كان افستيادا وكانت هي ايضا من نسل اسقليبيوس
المذكور مات ابواه فبقي يتيما ذا اموال كثيرة بقيت من ابويه كما كتب امونيوس فرباه اتارنوس
احد اقرباء ابيه بتعليم مناسب للاطفال والامردين فلما بلغ لسنه الى السبعة عشر سنة ذهب الى هيكل
الشمس التي كانت مرجعا لاهل اليونان في ذلك الزمان فتوجه عنده واستدعى ان يتعين
ما هو خير له بعد ذلك فسمع صوتا مضمونه ان الخير له هو الاشتغال بالحكمة كذا قال اكثر المترجمين
لاحواله فذهب الى اثينة مدينة الحكماء وحضر في درس افلاطون بعد موت سقراط وسمع منه قريبا
من عشرين سنة باشتغال تام وجهد عظيم حتى سماه افلاطون عقل درسه وفيلسوف الصدق وسمى
مسكنه بيت القاري **الفصل الثاني في بيان كمال عقله وافضليته من الحكماء المتقدمين والمتأخرين**
اقول الجزء الاول من هذا المطلوب يظهر انه ثابت من تسمية افلاطون الصدوق اياه عقل درسه
وفيلسوف الصدق وسكون بيت القاري مع عدم تسمية غيره لواحد من تلامذته الاسامي فان تسميته

المقتضية

عقل ورسه تدل على كمال عقله في ايام الشباب قطعا وتسميته فيلسوف الصادق تدل على كونه حكيما
صادقا ومستقيم الطبع وتسميته مسكينا بيت الفادي تدل على كمال الكياسة وتمام اشتغاله في تحصيل
(ابو اذا فيلقوس) (بودنا وادرسه متعلمه)
العلوم ويدل ثبوته ايضا من سرور فيلقوس ملك الروم العارف بمقادير الحكماء حين ولد ابنه اسكندر
حتى قال انما اسر من قول الله تعالى في زمن الفيلسوف ارسطو مع عدم ذكره احدا من الحكماء الموجودين
في زمان ارسطو واختياره معلما لابنه مع وجود حكماء كثيرة في عصره وهذا الوجهان يدلان انهما
يدلان على افضليته من معاصريه ايضا ويدل اثبات مجموع المطلوب شهادات الحكماء العارفين
بمقادير كبار الفلاسفة له فان اكثرهم يقدمونه على كلهم بلا استثناء واحد منهم تقديما علاما وبعضهم
يقدمونه بما يلزم منها تقدمه عليهم في جزوف الذي اتبع بلغاء اللاتين يقدمه على جميعهم الا على
افلاطون قال سمبليقيوس في مقدمة شرح الكتب الثمانية عين بين ارسطو مع سائر الحكماء المتقدمين
ان ارسطو يمتاز عنهم بانهم قد كانوا كتبوا امورا مغلقة ورموزا غامضة ومسائل غير مثبتة بدليل
وهو نورها وبين المراد منها واثبت المقبولة عنده ببراهين قطعية وعن افلاطون بان افلاطون
كان ينظر في الطبيعيات على القوانين الفيثاغورسية من حيث ينكر ذوات خصة في الامور الالهية وكان
لم يورد ادلة قوية على دعاويه وهو يورد على دعاويه ادلة قوية وبراهين قطعية مرتبة من المبادي
الاولية والجلية وعن مجموعهم بان كل واحد منهم كان عارفا بقسم واحد فقط من اقسام الحكمة وهو كان
عالما بجميع اقسامها النظرية والعملية على ما يشهد به كتبه المعتمدة وقال ثمسطيوس على كل احد من الحكماء المتقدمين
في مقدمة كتب النفس حيث كتب وبها انه جميع كتب ارسطو كان بحيث يفيد تعجبا من كماله لا يوجد
بحث لم يظهر فيه قوة طبعه وكماله وكذلك اظهر مهارة في كتب التي الفها للنفس فان كتبه لا حاجة في جميع
احوال النفس وهي بحيث لم يمكن ان يصل اليها احد من القدماء والمتأخرين وقال ابو الوليد ابن رشد
القرطبي الذي هو المعلم الثاني حقيقة للعلوم الحكمية لا ابو النصر الفارابي في مقدمة شرح الكتب الثمانية السماع
(يعني هذا المقصد ارشادنا الكريم كرم)
الطبيعي ان ارسطو وضع علوما ثلثة اي المنطق والحكمة الطبيعية وما بعد الطبيعة وكملها احاز وحده
فلان ما وجد من القدماء في هذه العلوم ليس بلائق لان يكون قسما منه واتماه كملها فلانه لم يقدر احد

مرتبة

مرتبة عنايته الى يومنا هذا التي هي تخمينا الف سنة وان يقيم على ما علمه امر معتدا به او يقدح
عليه بقدح متوجه ووجود مثل في شخص واحد امر عجيب خارج عن العادة وحكمة عجيبة الهية او وجد بها
الكمالات في رجل ينبغي ان ينظم في سلك الملائكة لا في سلك الانسان ولهذا كان القدماء يسمونه
الهيا وقال في شرح الكتاب الثالث للنفس اعتقد ان ارسطو كان مسطرة في الطبيعة ونموذجا
اوجده الطبيعة لاظهار الكمال الاعلى في الانواع وقال في الفصل السادس من الكتاب الاول الحس الحيوان
تحمد اسمه تع على انه امتاز هذا الصدق اي ارسطو من غيرهم بالكمال وخصصه نهاية المرتبة الانسانية اي
المكتسبة التي هي غير مرتبة النبوة التي لا يقدر ان يصل اليها احد من الناس اي سوى الانبياء صلوات الله تع
على نبينا وعليهم فانهم وصلوا اليها بوحي على ما وصل اليه ارسطو بمراتب كثيرة وقال في بعض مقالاته
ان علم ارسطو كان صادقا غير بعلم لا عقله كان نهاية العقول الانسانية فصدق ما قيل في حقه انه خلق
واعطى لنا بصيرة ملكية لئلا نجهل علم الممكنات وقال جروليس الذي كان يقول ان الكون تحت طبائع
افلاطون احب عندي من الكون مع غيره معيبا في بعض كتبه ان ارسطوطلس الحكيم في العقل والتدقيق من
جميع الحكماء مخرجا افلاطون منهم وقال ان ارسطوطلس رفيع بالعقل والعلم والاحاطة وقال بيوحيلس
متفرد بالعقل هو كانه ملك وقال انه راى بدقيق نظره طبايع جميع الاشياء وقوابا وقال الذي
يكون اعلم وادق واكمل من الحاسدين افلاطون وسماه بلينيوس في الكتاب الثامن من تاريخ رجلا اعلى
في جميع العلوم وفي الكتاب الخامس عشر رجلا صاحب دقة لا تحصى وقال امقوبيوس في كتابه للرؤيا اي
انه رجل يعلم الاشياء وسماه ابوليوس في كتابه للعالم رجلا اعلم واكمل من جميع الحكماء وسماه نجم غير
من العلماء واعجب الطبائع وتاج العقول وملك الطبيعة وقدمه برونخوس المتكلم المسيحي المقابل في كثير
من مسائل الحكمة لكونها مخالفة للملة النصرانية القديمة والمعاين لافلاطون على جميع الحكماء وقال الرئيس
الحكماء واعظم كرامة الطبيعة ومظهر علوم جميع الاشياء التي يكون نوع الانسان قائلا انا بالطبع وتكمل
على ما ادعينا به في كتبه وكثرتها فانه لا يقوى شيء من الاشياء وقوى العقل وشدته ونورانيته وذكائه وكمال
علمه الاكتبه في الذي ينظر الى كتبه ولا يقر بانه تجاوز حدود الانسانية فانه مع بلوغ غاية الكثرة في السعة

منه ارسطو ومنه ابن عربي ومنه افضل الوجدان الانبياء
والحكيم عليها منه ابن الهوا اعلم ع

واربعين وسبعمائة كتاب على ما قال فرانجقوس بابرنجيوس الجامع لها كلها دقيقة
مملوة بالبراهين مسلمة عند الكل منزهة عن اللغو والخطاء جامعة لاكثر الفنون الحكمية فانه لم يترك
شيئا لم يجربه ولم يبق شيء لم يكمله كتب وكمل الحكمة الطبيعية بجميع ابوابها واقسامه وكمل
مجموع المنطق بجميع اقسامه وتمم ما بعد الطبيعة وعلمها النقليها ملكيا وكمل ثئولوجيا بجميع اقسامه
قال امونيوس في ترجمة ارسطوطاليس انه لم يوجد له كتاب في ثئولوجيا لكنه بين جميع اقسامه
وعلم العلوم الرياضية قال لارتيوس فرانجسوس بابرجيوس المورخان القدماء كتب جميع
العلوم الرياضية الجانا كثيرة ونحن نرى الآن انه لم يكتب الجانا منتشرة فقط في كتبه بل كتب
كتبا تامة فيها مثل كتابه للخطوط الغير المنقسمة وعلم الطب علما صحيحا قال بلينارخوس اعطى نحنة
الطب للاسكندر ازيد مما اعطاه الى غيره وعالج كثيرا من احبائه المرضى والف كتابا في الصحة والمرض
كذا قال بابرجيوس وكتب في الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية كتبا عالية منقحة وكتب كتابا
نمنمة لا نظير لها في علم الخطابة والنظم في الشعر كتبا لا يكاد يوجد مثلها وله قصائد وغزليات وقطع
ورباعيات وخطابات كثيرة وتواريخ لوفيات كبار الحكماء والعلماء ويدل على ما ادعينا تعظيم
جميع الحكماء والعلماء الموجودين في مدة حياته وبعدها له الى يومنا هذا واقرارهم بكماله الفائق وتكريم
جميع اهل اليونان في حياته وبعدها حتى طبعوا باتفاق الاطبار كلامه في دراهيم سلطنتهم ودنانيرهم
صورته في طرف وكتبوا في طرفها الاخر عبارة معجزة الطبيعة مريدين ان ارسطوطاليس معجزة
الطبيعة وجعلوا يوم ولادته يوم عيدهم قال قرتينوس شارح الكتاب ان الحكماء لما كانوا يحكمون
من عند انفسهم باحكام مطلقة غير مقيدة بالتقليد لاحد نقول في حق هذا المشكل الافرنجي ان العقل الانساني
يمكن ان يكون كاملا بطرق ثلثة بطريق العموم الناقص بان يعلم لكل علم او جزء اكثره بعض مسائل لا كلها
او بطريق الخصوص الخاص بان يعلم علما واحدا فقط او علما اعظما او بطريق العموم التام والخصوص العام بان
يعلم جميع العلوم وكل علم معين علما تاما عاما وخاصا ويسمى العالم بالطريق الاول عالما سطحيا وحشويا
وبالثاني عالما حصريا وبالثالث عالما محيطا تاما والعلماء الذين كانوا بالطريق الاول محيطون بالعلم السطحي كثيرة

بحث يكونون عاجزين عن ان يجيبوا كالفيلسوف عن كل مسئلة اوردت عليهم ويجيبون
عنها لكن بجواب سطحي ضعيف لا بجواب قوي عميق فانهم يعرفون من كل علم
نبذة لا كله ويعلمون القشور على ما قال ابن سينا لا اللبوب وهؤلاء هم
وذكائه وكماله لا الا ارسطو فقط بل الغيره ايضا اقوال مثل اسكندر الافرودسي وابن رشد
القرطبي وابو نصر الفارابي وابن سينا البخاري والنصير الطوسي والكاملون والكاملة بالطريق الثاني
هم الذين يكونون عالمين بالعلم التام علما واحدا فقط واما غيره فاما ان يعلموا منه نبذة اولا وقد تكملوا
بهذا الطريق كثير من الرجال وصاروا فايقين فيه فمنهم اعلى وافضل فيه من اكثر الفحول العالمين الذين
ايضا ومساويا لارسطو كبقراط الطبيب فانه فايق في علم الطب على اكثر المتقدمين والمتأخرين ومساو
لارسطو فيه اقول بل الحق انه اعلى منه فيه وكارخميدس فانه فايق في الارثماطيقا وبعض العلوم الرياضية
على اكثر الحكماء اقول بل على ارسطو ايضا وكاقليدس فانه فايق على اكثرهم في الهندسة ومساو لارسطو
اقول بل هو اعلى منه فيها واقول كابولونيوس في علم الخطوط المنحنية التي ليست بمستقيمة ولا معوجة
فانه فايق على كلهم فيه وهؤلاء الكل لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث كما كان ارسطو كاملا بهذا الطريق
ايضا فيلسوفا وبالغا في الكمال التام اصلا اما انهم لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث فلانهم لم يكونوا
عالمين بجميع اقسام المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وثئولوجيا واما ان ارسطو كان كاملا به فيدل
كتبه المؤلفة فيها عليه وانا اذكر بعض كتبه ليدل على كماله بهذا الطريق دلالة ظاهرة فمن كتبه كتاب قاطيغورياس
وكتاب باري ارمنياس وكتب انالوطيقا الاولى وكتب انالوطيقا الثانية وكتب السوفسطيقية وكتبه الثمانية
للسماع الطبيعي وكتبه في الكون والفساد وكتبه في النفس وكتابه في الحس والمحسوس وكتبه في الجدل
وكتبه في الخطابة وكتبه في الشعر وكتبه في الاخلاق وكتبه في تدبير المنزل وكتبه في السياسة المدنية
وكتبه في ما بعد الطبيعة وكتبه في ثئولوجيا وكتابه في العدل وكتابه في الرياضية والادب وكتابه في شرف
الطب وكتابه في الملك وكتابه في الخير وكتابه في الخطوط الغير المنقسمة وكتابه فيما يقع عليه صنعة الكلام
وكتابه في التباين والاختلاف وكتابه في العشق وكتابه في ان الصولة موجودة اولا وكتابه الذي اختصر

فيه قول افلاطون في المثل وكتابه في اللذة وكتابه في الحركات وكتابه في نيل مصر وكتابه في
الرسائل وكتابه في ايجاد الحيوان ما يتخذ من المواضع لشاوي ليا وكتابه المسمى بجوامع الصناعات
وكتابه في المحبة وكتابه في اليقظة والنوم وكتبه في حركة الحيوانات وتشريحها وكتابه في الاعضاء
التي بها الحياة وكتابه في الصحة والمرض وكتابه في طول اعمار الحيوانات وكتبه في اقسام الزمان واقسام
النفس والشهوة وامر الفاعل والمنفعل والفعل وامر المحبة وانواع ما يقع عليه القول وانواع الموجودات
وما ينقسم اليه وكتبه في الشروط التي تشترط في القول وكتبه في مناقضة القول بان توخذ مقدمات
القول وكتابه في الموضوعات العشقية وكتابه في الموضوعات الطبيعية وكتابه في بيت الموضوعات
وكتبه في الاشياء التحديدية وكتابه في التحديد الجدلي وكتبه في حدود مستعملة في الجدل وكتبه في الالة
وكتبه في المقدمات للمسائل وكتبه في المسائل الدورية وكتبه في الوصايا وكتبه في التذكيرات وكتبه
في اصناف مسائل الطب وكتابه في تدبير الغذاء وكتبه في الفلاحة وكتابه في الرطوبات واليبوسات
ومقالتاه في تنوع الحيوانات وكتاب اخر له في المضاف وكتاب اخر له في الزمان وله كتب اخرى
كثيرة تركنا ذكرها مفصلا مخافة الاطناب وقد نقلنا انفا ان مجموعها سبعة واربعون وسبعمائة
على ما جمعها افرخسقوس المورخ القديم في الذي يكون مثله او بدانيته الحكماء المتقدمين والمتاخرين

البحث الثالث في انه هل يعلم الاشياء الطبيعية يقينا وكيف تعلم وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في نقل
اراء الحكماء المتقدمين في العلم الطبيعي والادلة الموردة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم اعلم ان
بين الحكماء المتقدمين اختلافات كثيرة في العلم ماخوذا على العموم وفي علم القوى فان اخذ
عموما فقال بعضهم عنادا لا يوجد شي في طبيعة الاشياء الظاهرة صدقا وقال بعضهم بقلته
اي لا يوجد كل شي في طبيعة الاشياء الا صدقا وقال بعضهم لا يعلم شي من الاشياء اصلا وبعضهم
حكم بقلته اي يعلم كل شي من الاشياء يقينا وقال ان كل شيئين متناقضين صادق معا وبعضهم حكم بوجود
الواسطة بينهما وقال بعضهم لا يمكن ان يقول احد بالتضاد قول الاخر ورد الفيلسوف على هؤلاء
الاقوام في رابع ما بعد الطبيعة قائلا لو كان هؤلاء الاقوام الذين يطلبون الصدق يحكمون ان اذكياء

في الصدق

كذلك في الصدق فكيف لا يكونون غافلين عن الحكمة وان اخذ العلم لا على العموم فانكر
هراقليطس وقراتلوس امكان ان يثبت شي على الاشياء الطبيعية صدقا ويعلم يقينا لان كل ما
يوجد تحت فلك القمر سيال وجري دائما كما ذكر الفيلسوف في الكتاب الرابع للكون ويورد
فيه دليلين سنذكرهما بعيد ذلك واما افلاطون فينسب من جزئه كما نقل الفيلسوف في الفصل
السادس من اول ما بعد الطبيعة الى الراي بدين السيلان نهرا تحت القمر على الدوام وقال لا يعلم اصلا
شي مما يوجد تحت فلك القمر ومن جهة اخرى يجب ان يحفظ درجة الحكمة الطبيعية وقدرها لحال
كونه ذاهبا الى الاعداد النفسانية عوذ رتبته على ما اشار اليه الفيلسوف في الفصل السابق ذكره تابعا على ما قال
ابروطغوراس وادعى الصور الكلية على ما قال ارسطوطاليس اورد بعض صور كلية منفصلة
عن المادة موجودة بالذات بحيث يكون الجزئيات موجودة من حصصها فوضع مثلا طبيعة واحدة
كلية لافراد الانسان منفصلة عنها موجودة بالذات بحيث يكون كل واحد منها موجودا من حصصها
ويسمى هذه الصور مثلا وقال العلم ليس الا تحصيل احوالها وان شئت ان توقف ما قلنا مفصلا
فارجع الى كتاب افلاطون في قرب غاية الكلام السادس من السالبة الاولية وفي اول الكلام العاشر
لمائة في تماوس والى الفصل العاشر من الكتاب الاول للتحليل الثاني من كتب ارسطو والفصل السادس
والسابع من اول ما بعد الطبيعة له والفصل الاول من السابع له والفصل الثاني من ثاني عشر منه والفصل
الثالث من ثالث عشر منه والى الفصل العاشر من اول الاخلاق له والى المواضع الاخر الكثيرة من كتبه
ذكر الادلة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم يستدل عليه اولا بان الاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة دائما
ولا شي من المتبدل والمتغير بمتعلق للعلم اذ العلم انما يكون للامور التي يمتنع تبدلها وتغيرها على ما مر
في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني فالاجسام الطبيعية ليست بمتعلقة للعلم وكلما
لم تكن الاجسام الطبيعية متعلقة للعلم لم تكن الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي وثبتت
الصغرى بان الاجسام الطبيعية ذوات هيولى وطبيعة الهيولى على ما قال الفيلسوف في الكتاب السابع
مما بعد الطبيعة تكون بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد وكلما كان هيولانيا بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد

السابع

وكلما كان هيولانيا بحيث يمكن ان يوجد وان لا يوجد يكون الاجسام الطبيعية بحيث يمكن ان توجد
وان لا توجد فيمكن ان تتبدل وتتغير وبانها متحركة دائما وكل متحرك متبدل ومتغير دائما
بالضرورة لان حركة الشيء على ما برهن عليه الفيلسوف في سادس الطبيعيات ليس الا تبدله
وتغيره من حال الى حال اخرى فالاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة دائما وثانيا بان الحكمة الطبيعية
تبحث عن الجواهر المحسوسة فانها على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من الفلكيات تبحث
عن الاجسام والمقدار واحوالها وعن المكان ومبادي هذه الاشياء والامور المحسوسة ليس لها تعريف
ولا برهان كما علمه الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة فالحكمة الطبيعية ليست بعلم وتوضيح ان
المحسوسات على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول للتحليل الثاني ليس لها علم لان العلم لما كان
ملكة عقلية على ما علمه في الفصل الاول من سادس الاخلاق ليدور حول الاشياء المعقولة والمحسوسات
ليست بمعقولات كما ان الحس ليس بعقل كما يظهر من الكتاب الثاني للنفس فلما كانت الاجسام
الطبيعية محسوسة لا يكون لها علم لكن المقدم حق فكذا التالي وثالثا بانه لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات
على ما علمه الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة حين قال فيه ان الجواهر المحسوسة لا توصف ولا يبرهن
عليها بقوله لان لها مادة وسببه ظاهر فانه لا شيء من الماديات بضروري والتوصيف والبرهان
انما يكون للامور الضرورية على ما علم في الكتاب المذكور وفي الكتاب الاول للتحليل الثاني فتقرير الدليل
على هذا ان الاجسام الطبيعية ماديات ولا شيء من الماديات يمكن ان يعلم فالاجسام الطبيعية لا يمكن
ان يعلم وكلما لا يمكن ان يعلم الاجسام الطبيعية لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي
ورابعا بان الاجسام الطبيعية لا يمكن ان تفعل في العقل الذي وتحركه لانها اخس واشرف من العقل
لانها ماديات والعقل ليس بمادي والفاعل والمحرك على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس اكمل
واشرف مادة وحالا من المنفعل والمتحرك فان الفاعل والمحرك بالفعل بوجه ما والمنفعل والمتحرك
بالقوة على ما علمه الفيلسوف في تاسع الطبيعيات وما هو بالفعل اكمل واشرف مما هو بالقوة فالاجسام
الطبيعية لا يمكن ان تفعل في العقل وتحركه وكل ما لا يمكن ان يفعل في العقل ويحركه لا يمكن ان يعلم بالعقل

لان ما يعلم به يفعل فيه ويحركه فعلا لان علمنا هو انفعال على ما علمه الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس
فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن ان تعلم لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي

وبه علم

الفصل الثاني في ان الاشياء الطبيعية تعلم حقيقة وان الحكمة الطبيعية علم حقيقة على ما قال الفيلسوف في الفصل
(ان الاشياء الطبيعية يعلم بثبوت احوالها)
الاول من سادس الفلسفة الاولى حيث قال فيه لما كان الطبيعيات علما بجنس من الوجود لانها تبحث عن جوهر فيه مبدأ الحركة
والسكون الذي فيه ظهر انها ليست علمية ولا صناعية لان مبدأ الصناعيات في الصانع اما ذهن او صناعة او قوة اخرى ومبدأ
العمليات في العامل وهو الارادة لان العامل والمريد واحد فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كان الطبيعيات
نظرية خاصة في موجود قابل للحركة وكرر هذا الكلام في الفصل السادس عشر من الفلسفة الاولى وجميع تلامذة
تبع الفيلسوف في هذا الرأي ومنهم سمبليقيوس وثاوفرسطس وفلوطرخس وثامسطيوس وابو الوليد ابن رشد القرطبي في شرح ديباجة الكتاب المذكور وبينه
(من سادس الفلسفة الاولى)
ايضا توما [illegible] في شرح الفصل المذكور [illegible] ويبرهن على ما قضينا بان للاشياء الطبيعية فيها ملكة حاصلة
البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاولية وهذه هو العلم حقيقة على ما قال الفيلسوف في سادس الاخلاق والفصل الثاني
من الكتاب الاول للتحليل الثاني في ملكة حاصلة فيها من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاولية الضرورية فللاشياء الطبيعية فيها علم
حقيقة وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية والصغرى ظاهرة فان مسئلة ان كل جسم مركب قابل للفساد فانه يبرهن عليها بان كل جسم مركب حاصل
من العناصر المتضادة الكيفيات وكل ما هو حاصل من العناصر المتضادة الكيفيات قابل للفساد فكل جسم مركب قابل للفساد ومن امثالها [illegible]
في الشمس والقمر [illegible] نعلم احوال الموجودات الطبيعية على انها بحيث لا يمكن ان تتبدل عند الاحوال المعلومة لنا كما قال الفيلسوف في الفصل الثاني
من الكتاب الاول للتحليل الثاني لكنا نعلمها كذلك فاحوال الموجودات الطبيعية معلومة لنا وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية والمقدمة الاولى [illegible] انا
نعلم انا ادركنا العلة التي بها الشيء [illegible] وكل نتيجة فانها من ناحية العلة بالضرورة [illegible] بالضرورة ونعلم
انه تفعل على الضرورة بسببها ان مادته كثيرة ذات مقدار صغير بالضرورة وكل ما هو كذلك فهو ثقيل بالضرورة [illegible] بالضرورة
ونعلم ان النار مائلة الى الفوق بالضرورة لعلمنا انها خفيفة بالضرورة وكل خفيف مائل الى الفوق بالضرورة فالنار مائلة الى الفوق
بالضرورة ونعلم انها خفيفة من علمنا ان مادتها قليلة ذات مقدار كبير بالضرورة وكل ما هو مادته قليلة ذات مقدار كبير فهو خفيف
بالضرورة فان حقيقة [illegible] بالضرورة ان نعلم ان كل جسم بسيطا كان او مركبا متحرك [illegible] بسيطا كان او مركبا متحرك فكذا
نعلم ان احوال الموجودات الطبيعية على انها بحيث لا يمكن ان تتبدل وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية فالحكمة الطبيعية علم قطعا واليقين ان

[illegible] وطبيعيه [illegible] مبدأ الحركة [illegible] بسيطا كان [illegible] مركبا متحركا [illegible]

كثير من احوال الموجودات الطبيعية يكتسب بالبرهان اللمي الاني ويكتسب بالبرهان الاني معلوم ويكثر من احوال الموجودات معلوم ومن هذا العالم حكم طبيعة
فالحكمة الطبيعية علم يقيني اعاني فانا نعلم بوجود النفس من علمنا بالحركة والحس ووجود محركات العالم اي العقول من علمنا بحركة الافلاك
واما الكبرى فلان البرهان اللمي الاني ينتج العلم كما علمنا في الفصل الاول من الكتاب الثاني ان الله تعالى فاعل للعالم ووجود المثل الافلاطونية
على وجه بيناه في الفصل لا يمكن ان نعلم العلم اصلا لان المثل الافلاطونية على ما بيناه في الفصل لا يمكن ان تعرف لما برهن عليه في
في الجمع من المقدمة الاولى والثاني عرفنا الانسان مثلا نعلم بالقوة وهو الحيوان الناطق ثم اثبتنا وهذا النحو لا يمكن ان يتحقق على مثال
الامثلة الافلاطونية بوجه لانه صورة مجردة دائم الوجود لا يتغير ولا ارض ولا افلاك فانه لا يصدق عليه موهوم اثبات ولا شيء مما لا يمكن
ان يتوهم فيه ان يتخذ العلم للاول العلم في المقالة الثانية الفصل الثاني من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان جميع العلوم تستعمل التعريف
فوقع بيان — كالمبدأ البرهاني في المثل الافلاطونية لا يمكن ان يتخذ لها علم اصلا **الفصل الثالث** في بيان ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي
كما علمه في الفصل الاول من مقالة ست ما بعد الطبيعة والفصل السادس من حادي عشر منه حيث تستنتج ويتبين الموضوعات
قد علمنا ان كل علم اما عملي او فعلي او نظري كما ان الطبيعيات علم نظري لكن لا مطلقا بل بحسب موضوع قابل للحركة وهذا يتحقق
ان كون العلم الطبيعيات نظريا —
عند ان العلم الفاعل ليس بنا علم ولا نعلم ان ما ينبغي ان نعلم ان العمري والحكمة تعرف وتعلم الافعال على ما في الفصل في
في الكتاب الثاني في النفس فالعلم النظري والحكمة النظرية هي التي تنظر الى العقل النظري وكذلك العلم العملي والحكمة العملية هي التي تنظر الى العقل
العملي وستعرف امورا كثيرة للعلم النظري والحكمة في الكتاب الثالث للنفس فيعلم فيه ما فيه الثالث تعني نظري فعلي عملي او عمل
فعط م —
فالعقل النظري هو فعل العقل فقط النظري المحمول التدبير هو عمل قوة اخرى مغايرة له الذي العقل من تستغرق في حال النظر موجودا ويكون
قوله المجهول الصفة للفعل نوع —
لاجل نفسه كالفعل الذي به ينظر الى المابعد الطبيعي في الموجود والفعل العملي هو فعل العقل ايضا لكن ليس لاجل نفسه بل لاجل العمل ولا
يستغرق في حاله نظر موضوعه بل هو مبدأ العمل ولهذا يكون من ذاته محمولا التدبير عمل الارادة او قوة اخرى مثل العقل العملي
يكون هو العقل الذي يسدد العقل الى ان الحركة تبع او الاحمل على العقل الذي ينتقل الى النفس العملي والصناعي ولكل علم المعلم الاول
في الكتاب الثالث للنفس حيث يكون منه فيكون حكما يمنع الحركة الكائنة الحيوان فانه فرق العقل العملي عن النظري بان ليس الاول يحق لان لا يحق حكم العقل
والشهوة يكون محركا بالحركة المكانية لكن هذا العقل هو الذي يتفكر لاجل شيء وتحقيق فان العلم يعرف من النظري بالغاية وبين الغاية
في تامة ما بعد الطبيعية حيث قال ان غاية النظري الصدق وغاية العملي العمل وقال ابو نصر الفارابي التعليم بالنظري علم فقط وعلم العملي يتعلم لاجل غاية
العمل فكل واحد منهما على العقل لكن فعل العملي يتبع مبادئ العقل وهذا هو موضع الاشتهار ان العقل يكون مبدأ للعقل والعمل كالحجة الى التنوع بالارادة

او بقوة اخرى

ولهذا يعرف العمل بانه فعل قوة مغايرة للعقل ومتأخرة عنه فانه بلا ان يجد ومطابقا للطلب المستقيم
من حيث انه المستقيم فيعرف الحكمة والعلم النظري والحكمة والعلم العملي اولا بان النظري لا يخرج خارج
ساحة نفسه بل هو يجول داخل ساحة النظر والعملي يستند على قوة مغايرة للعقل ويمتد بنوع استناد
الى العمل ويعرف ثانيا بالغاية لان غاية النظري انما هو محض صدق النظر كما مر وغاية العملي هو
العمل فغاية النظري لا يجوز ان يكون امرا خارجيا كغاية العملي بل هو امر داخلي تابع لطبيعة العلم
وحاله ويعرف ثالثا بان كل واحد منهما وان كان يمكن ان ينظر الى ما فعلنا لكن العملي يجب
ان يحصل للعمل حتى لو لم يحصل له لم يكن عمليا بل نظريا ولهذا قال الحكيم ثوماقونا في لو تفكر نجار
كيفية امكان بناء دار من غير تهيأ للعمل بل لمجرد العلم يكون بالنظر الى الغاية ملاحظة نظرية لا شيء
عملي ويعرف رابعا بان في العلم النظري مبدأ العلم يكون هذه الاشياء انفسها ومن يكون العلم
صادقا اذا كان مطابقا لها ولهذا سمي منظور العلم النظري ميزانا ومعيارا واما في العلم العملي
فليس الامر كذلك لان مبدأه هو علمنا وهو معيار الافعال الصادرة بحيث تكون كاملة اذا طابقت
به كذا افاد المعلم الحكيم في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس من حادي عشر
منه حيث قال البيان النظري الطبيعيات علم لبعض جنس الموجودات وحيث قال البيان العملي لان مبدأ
المعمولات هو في العامل وهو اما العقل او الصنعة او قوة اخرى وبحكم ما قلنا ثوماقونا في مواضع
من كتبه وسنبليقيوس وفيلوبونس وفارادوليس ويرنحوميس وفراريوس وتمسطيوس وستارفر
يغولو منوس ايضا — الراهب ومولينوس وريامان فونسيكا ودروليوس وقرانقوس واكثر شراح كتب المعلم من اليونانيين
واللاتينيين ومما ذكرنا اليك ان الحكمة النظرية بمعاني ما ادعينا اولا ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا عملي
فانك اذا علمت ان الحكمة النظرية لا تتجاوز عن حدود النظر والاستناد على القوة مغايرة للعقل وان
غايتها انما هو موقف صدق مسائلها وان مبادئها تؤخذ من نفس الاشياء الخارجية علمت ان الحكمة
الطبيعية نظري لا عملي فان قلت ان الحكمة الطبيعية كما ستعرف في الكتاب الثامن من بعده الكتب الثمانية
تبحث عن الباري تعالى والعقول وشبههما وهذه الحركة الشوق والارادة الى محبته قطعا فانه يستحيل ان العلم

قطعا

انه تعليم الحق المحض ولا يجب فيلزم ان تكون عمليته لا نظرية لان العلم المحرك للعمل عملي كما قلت ان الشوق
والارادة محركان لا تحت الله تعالى والعقول المتبعة في الحكمة الطبيعية لكن هذا التحريك انما هو بالعرض
للحكمة الطبيعية لا بالقصد او بالذات فانا انما نريد بالذات اثباتها بالنظر لا تحريكها للعمل بهم والعلم العملي انما يريد
بالذات التحريك فهو مغايرة للعقل العملي فالحكمة الطبيعية ليست بعلم عملي بل انما هو نظري •••

الفصل الرابع في حل الاسئلة المذكورة في الفصل الاول الموردة على كون الحكمة الطبيعية علما اقول
الادلة المذكورة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم كانت في زمن الحكماء الاوائل معطية لهم قوة عظيمة على مطلوبهم
من نفي كون الحكمة الطبيعية علما واما في زماننا هذا فليست شيء منها بشيء فان اكثر المبتدئين في الحكمة يقدر الى ردها
بلا تردد فانه يقول ان ارادوا من صغرى دليلهم الاول ان الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية من حيث
انها موجود بالفعل متبدلة ومتغيرة فانا ما نثبت مع كبراها علام لكن الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية من حيث
انها موجودة بالفعل متعلقة للعلم لا علام لكن الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث ارتباط المحمول بالموضوع
ارتباطا ذاتيا متعلقة له فانها غير متبدلة ولا متغيرة بل هي سبيل الصدق الدائمي والعلم انما هو بهذا وان ارادوا
(المتعلق بالنتيجة الحكم دائما غير فاسد)
ان الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث الارتباط الذاتي بين المحمول والموضوع متبدلة ومتغيرة فبطلانها
ظاهرة فانه عرف غير مرة انها دائمة لا متبدلة ولا متغيرة ومحمولاتها مرتبطة بها ارتباطا دائميا ضروريا
وهي تكون متعلقة للعلم قطعا وهذا الجواب مأخوذ من كلام للمعلم في رابع ما بعد الطبيعة حيث قال في مقابلة
(يقينا)
لهراقليطس وقراطولوس القائلين بانه لا يمكن اثبات كل هذه الاجسام لانها متبدلة دائما انها متبدلة من جهة الكم
لا من جهة الكيف فانه اراد بلفظ الكيف على ما فسره في ذلك الموضع الصورة مريدا بها الكلي ووجه صحة
هذه الارادة ظاهر فان الكلي كالصورة والجزئيات اجزاء على ما علم في هذا الكتاب الاول والكل صورة ما والاجزاء
المنسوبة اليه مادة على ما افاده في ثاني الطبيعيات وخامس ما بعد الطبيعة فالكلي صورة ما واراد بلفظ الكم
الجزئيات لكن لعروضها بعض العوارض المخصوصة وان قالوا ان قبول التبدل والفساد من الاحوال المختصة حقيقة
(المراد بقبول افرادها التبدل والفساد من الاحوال المخصوصة)
بالاجسام الطبيعية فيكون ثابتا للكليات ايضا اولا وللجزئيات ثانيا فلنا ان اريد ان الاجسام الطبيعية الكلية
متبدلة ومتغيرة لا يكون بطلانها ظاهرة بل يكون هذه الارادة حقا ويكون متبدلة متغيرة فلا تكون معلومة

اما الصوري

اما الصوري فلان قبول التبدل والفساد يعد من الاجسام المركبة من الامور المتخالفة واما الملازمة
الاولى فثابتة لما قال الفيلسوف في فصل مقولة الجوهر من ان استواط ضاحك لان الانسان ضاحك
لا بالعكس لما ليس الانسان ضاحكا لان استواط ضاحك واما الملازمة الثانية فلانه لما كان
قبول التبدل والفساد ثابتا للكليات اولا تكون متبدلة ومتغيرة بالفعل ايضا لان ما يكون
قابلا للشيء يكون متصفا به بالفعل على ما صرح به الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة واما الثانية
فلما مر غير مرة من ان العلم انما يكون للامور الدائمة الضرورية قلنا بعد تسليم الصغرى ان قبول التبدل
والفساد يكون ثابتا للكليات ايضا ان كان الكلام بالنظر الى الارتباط الواقع بين الماهية والحال
المختصة بها لكن لا يكون التبدل والفساد بالفعل ثابتا لها مثلا ان قبول الضحك بالنظر الى
الارتباط الذاتي يكون اولا ثابتا لنوع الانسان وللجزئيات ثانيا واما الضحك بالفعل فلا يكون
ثابتا له اولا لان نوع الانسان اي ماهيته الكلية لا تضحك بالفعل بل الجزئيات قال الفيلسوف في الفصل الاول
من اول ما بعد الطبيعة ان الوضع العام يكون ثابتا للجزئيات وكذلك يجب ان نعلم ان قبول التبدل
والفساد يثبت اولا لنوع الجسم الطبيعي اولا ولجزئياته ثانيا وان التبدل والفساد بالفعل انما يثبت
اولا لجزئياته لا لنوع الجسم الطبيعي لان نوع الجسم الطبيعي لا يفسد ولا يتبدل بالفعل بل الفساد والتبدل
بالفعل ليس الا للجزئيات مع ما نقل عن الفيلسوف من ان ما يكون بالقوة يكون بالفعل فهو مخصوص
بالجزئيات ويجيب عن السؤال الثاني من هذا الوجه بان نقول ان الجواهر المحسوسة الجزئية لا يكون لها تعريف
ولا برهان وهذا هو مراد الفيلسوف مما نقل عنه في هذا الدليل من سابع ما بعد الطبيعة واما الكلية فيكون
لها تعريف وبرهان وقد وقف بالفعل وعما يقرب منه بان المحسوسات الكلية لا تكون منظورة للحس
بل المنظور له ليس الا الجزئيات على ما صرح به الفيلسوف في اول الطبيعيات والثاني من كتب النفس
بل تكون منظورة للعقل ومن هذا الوجه يكون لها علم ولنذكر ههنا ما قال الفيلسوف اسكندر الافرودسي
في الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتابه للابحاث الطبيعية مبينا فيه ما يكون له الحد وما لا يكون له
(من جهة ما هي)
قال ان الجزئيات لا تعرف لانها تكون جزئيات بسبب بعض العوارض لا بالعرض واحد دائمي

قوله فلا يكون ثابتا له اولا ولا ثانيا بل [illegible] الانسان لا بعينها [illegible] بالفعل لكن هذا مناف لما سيذكره في شرح المتن سابع [illegible] فتدبر زاده

قوله المحسوسات الكلية اي الكلية بعد الانتزاع ان كان المراد الكلي المنطقي او قبل الانتزاع ان كان الماهيات زاده

بل الاشياء الفاسدة التي تكون اعرف للحس من ان نعرف بالعقل مستغنية عن التعريف العقلي
بل لا يعرف بالعقل المنفصل عن الجزئيات وما يكون طبيعته لاجسمية دائمة فانه كيف يكون الا عقلي
ذا قدمين وباي وجه يكون الذاتي غاية لكنا نقول معرفين للانسان انه هو الحيوان المتحرك
ذو القدمين وقد نقول انه هو الحيوان الناطق المائت ولكن نعرف الكليات الكائنة في هذه الجزئيات
ويجيء في الثالث بان الفيلسوف اراد بلفظ الماديات في قوله لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات
لان الماديات ليست بضرورية بل يمكن ان توجد وان لا توجد الجزئيات المادية فقط وهي كما قلنا
ليست بضرورية بل في معرض الفساد ولا تكون معلومة لا الكليات المادية فانها ضرورية ليست في معرض
الفساد كما مر مرارا وعن الرابع بان العقل يعلم الماديات الجزئية المعلومة التي تكون صورا غير مادية
للماديات وهذا لا تكون حركة للعقل وان كانت بحسب طبعها ادنى منه فان الجواد يحرك وحالته النفس بالسعادة
العلوم وان كان ادنى منه طبعا ومانقل عن الفيلسوف ان الفاعل والمحرك اكمل واشرف مادة وحالا
من المنفعل والمتحرك فله بيانات مختلفة سنتكلم في موضعه ونقول هنا ان الفاعل من حيث انه فاعل
اشرف من المنفعل لكن يمتنع ان يكون بعض الفواعل بحسب ذاته ادنى من المنفعل كذلك كالنار الفاعلة
في الانسان بان تبقيه حارا فانها من حيث انها مسخنة له اشرف منه من حيث انه متسخن منها مع انها ادون
منه بالنظر الى ذاتها انتهت مراتب **البحث الرابع** في موضوع الحكمة الطبيعية وفيه فصول اربعة **الفصل**
الاول في اسماء الموضوع وشروطه قد تكلمنا الى هذا الان في الحكمة الطبيعية ببيان انها علم نظري
فالان نشرع في بيان فصلها التي تتم معرفتها فاعلم ان فصول العلوم النظرية على ما يستفاد من الفصل
الاول من سادس ما بعد الطبيعة ومن الفصل السادس من الحادي عشر منه تؤخذ من الموضوعات التي هي مبادي
للعلوم النظرية ومعايرها كما بينا في البحث السابق ولما اقتضى المقام ان نبين موضوع الحكمة
النظرية فنقول ينبغي ان يعلم اولا اسماء الموضوع وشروطه وقد يسمى موضوعا قوام العلم لانه موضوع
وذاته لينظر الية في الانواع كما ان المحسوس موضوع تحت الحس والمحسوس المخصوص موضوع تحت الحس المخصوص
كذلك المعقول موضوع تحت العقل والمعقول المخصوص موضوع تحت العلم المخصوص وقد يسمى مقابلا
الى العلم

كما قال

كما قال الفيلسوف في شارح الكتاب الثاني من كتب النفس وفي الثاني من الكون والفساد لانه يقابل العلم
تقابلا اضافيا كما ان المحسوس يقابل الحس كذلك كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور اولا وقد يسمى
موضوعات تحت العلم اما والامر جزئية العلوم لانه الذي يوضع تحت المحمولات في العلوم البرهانية
واما ثانيا فمن جهتنا لانه يوضع تحت علمنا لان عقلنا على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث من كتب
النفس مع صورة القصور كما ان اليد آلة الالات فكما ان اليد اذا استعملت تفعل بها تحت تصرفها كذلك العقل
اذا اراد ان يعلم شيئا يضعه تحته وقد يسمى كثيرا موضوعا من غير اضافة وقد يسمى مادة العلم والمادة
بعضها مادة فيها كالقرطاس فانه مادة يوجد فيه البياض وبعضها مادة منها كالهيولى الاولى التي تظهر منها
الصورة الجوهرية وبعضها مادة عليها كالرخام فانه مادة يعمل عليها النجار وبهذا المعنى الاخير يسمى موضوع
العلم مادة العلم وسماها الفيلسوف في الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية جنس المعلوم اما الاول
فلكونه امرا كليا مثلا للكثرة بالقوة واما الثاني فلفرقه من الجنس المنطقي وقد يسمى معلوما بالنسبة الى العلم
كما يسمى الشيء محسوسا بالنسبة الى الحس على ما قال الفيلسوف في فصل مقولة الاضافة وفي مواضع اخر وقد يسمى
غاية العلم ومقصوده لانه الذي يطلب لاجله العلم واعلم ان لبعض العلماء فرق بين الغاية والموضوع لكن
هذا المقام ليس مقام البحث عنه وقد يسمى معطى ومسلما كما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من كتاب انالوطيقا الثانية
لانه اذا اعطي وسلم في العلم يطلب احواله وهذه هي اسماء المنقولة عن الحكماء فاذا عرفت هذا فاعلم
ان بعض الموضوع الاول وهو الذي له في العلم ولا يكون اعم منها ولا اخص وبعضه اصلي وهو الموضوع
الذي يكون له مقام اصلي بين الموضوعات الجزئية لهذا العلم ولا يكون مساويا له وبعضه ليس بالاصلي وهو الموضوع
الجزئي الغير الاصلي ثم الموضوع الاولي ينقسم على ما يستفاد من ثاني الطبيعيات الى الشيء المنظور ووجه
النظر وقال بعضهم الى المادي والصوري ثم اعلم ان شروط الموضوع الاولي للعلم ثلثة احدها ان يكون
شاملا لما يبحث عنه في هذا العلم اما بان يكون المبحوث عنه عين الموضوع او مباديه او احواله وثانيها
هو ان يكون معرفته مقصودا بالذات في هذا العلم بحيث يكون جميع ما يبحث فيه عنه معولا لتحصيل كمال معرفته وثالثها
ان يكون بحيث يمتاز هذا العلم بهذا الموضوع المأخوذ بصورة عن كل علم اخر **الفصل الثاني**

في بيان مذاهب ثمانية [illegible] في الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية ورد ثلثة منها اعلموا انه قد
وقع اختلافات كثيرة بين كثير من العلماء في تعيين الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية حتى صنف كثير منهم
كتبا مستقلة ورسالات نظمية او نثرية فيها مذاهب ثمانية الاول هو ان الموضوع المساوي لمجموع الحكمة الطبيعية
هو الموجود القابل للحركة على ما اختاره ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما استفاد من شرحه للكتاب الرابع
من كتب ما بعد الطبيعة للمعلم ومن شرحه للكتاب الثاني عشر منها واختاره الحكيم الالهي توما اقويناس
في مقدمة شرح هذه الكتب الثمانية وتبعه جميع تلاميذه وكثير من فحول العلماء الثاني هو انه هو الجسم الطبيعي
واليه ذهب جميع الشراح اليونانيين للكتب المعلم وتبعهم زابارلوس وفونسكا [illegible] الثالث هو الجسم القابل
للحركة واليه ذهب ابن سينا والبرتوس الكبير وبعض الشراح الرابع هو انه الجوهر الطبيعي واليه ذهب سقولوس
واتباعه والخامس هو انه هو الموجود الطبيعي واليه ذهب [illegible] وبعض [illegible] السادس هو ان الطبيعة
وهو ما ذهب اليه الحكيم [illegible] وفلاموس [illegible] يقولوموس لكنه يزعمون من لفظ الطبيعة المركبات
الطبيعية وجميع مباديها واحوالها السابع هو انه هو الجسم المتحرك القابل لا الجسم الفلكي واليه
ذهب فرقة قليلة الثامن هو انه هو الجسم الطبيعي المركب بحيث انه مركب واليه ذهب بعض شراح
اللاتين لكتب المعلم والمذاهب الثلثة الاول متحدة في المآل كما سنبينه في الفصل الاخر والثلثة الاخيرة
مغايرة للثلثة الاول وكل واحد منها مغايرة للاخر ولانا نريد ان نبحث ههنا عنها فنقول اولا ان الراي
السادس كاذب لان المركبات لا يقال انها طبيعة بل يقال انها ذوات طبيعة او انها طبيعية اما الموجبة
فلما حكم به الفيلسوف في ثاني الطبيعيات حيث قال فيه كل ما يكون له مبداء كذا يكون له طبيعة ويكون
جميع هذا جواهر لان الطبيعة موضوع ما ولتوجد في الموضوع دائما انتهى بعينه لان الطبيعة اي المادة
موضوع ما ولتوجد الطبيعة اي الصورة في الموضوع وليس شيء منهما بمركب طبيعي بل جزء له واما
السالبة فلما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور بعد بيانه كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه اخر واما
ما يكون من المادة والصورة فليس بطبيعة بل الطبيعة كالانسان وايضا يبين عليها بان المركب ليس
بمبداء وعلة للحركة والسكون والطبيعة مبداء وعلة للحركة والسكون كما عرفها الفيلسوف في الكتاب

اعلم ان ابن رشد وما تبعه اختار لفظ
الموجود القابل احرى واولى دلالة على موضوع
هذا العلم مما اختاره سائر الحكماء من اهل
المذاهب الثمانية لان كلهم قالوا بما قاله الاخرون
لكن ان كل واحد منهم اختار لفظا واحدا اولى
دلالة مما اختاره الاخر لتكميله المختص

المذكور

بعد بيان كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه اخر واما ما يكون من المادة والصورة
فليس بطبيعة بل الطبيعة كالانسان وايضا يبين عليها بان المركب ليس بمبداء وعلة للحركة
والسكون والطبيعة مبداء وعلة للحركة والسكون كما عرفها الفيلسوف في الكتاب المذكور فالمركب
ليس بطبيعة وبان المركب ليس مبداء ما يكون فيه والطبيعة مبداء ما يكون فيه لانها عرفت مع العلة فالمركب
ليس بطبيعة ولانه فهم جميع مبادي المركبات من لفظ الطبيعة ردي لان العدم مبداء ثالث
للاجسام المركبة على ما قال الفيلسوف وسلم من جاء بعده والعدم لا يدل عليه لفظ الطبيعة واذا عرف
هذا فاستنتج بهذا ان الطبيعة لا يشمل العدم الذي هو المبداء الذي يبحث عنه في الحكمة الطبيعية والموضوع
المساوي لكل علم هو شامل لكل ما يبحث فيه عنه فالطبيعة ليست بموضوع مساو للحكمة الطبيعية ولان
الطبيعة لا يفهم منها جميع احوال الاجسام الطبيعية المذكورة في هذه الكتب الثمانية فضلا ان يفهم منها جميع
احوالها المذكورة في الكتب الاخر من الحكمة الطبيعية فان العلة والبخت والاتفاق والخلاء والمكان والزمان وعدم
التناهي والحركة من الاحوال المذكورة في الكتب الثمانية مع ان شيئا منها لا يفهم من لفظ الطبيعة وقد يقول يكون
الحركة والزمان واقعا لانه مبداء الحركة للجسم الطبيعي وسكونه ان قال صاحب الراي ان الطبيعة موضوع
مساو للعلم الطبيعي لان الطبيعة يكون للحكمة الطبيعية لما على ما قال الفيلسوف في مواضع كثيرة من كتبه وكل
ما كان كذلك يكون الطبيعة موضوعا له وبالحكمة الطبيعية فالطبيعة موضوع مساو للحكمة الطبيعية
قلنا هذا الاستدلال ليس بشيء لان مراد الفيلسوف من كون الحكمة الطبيعية للطبيعة هو كونها للجسم الطبيعي
الحاصل الطبيعة على ما فسره ابو الوليد ابن رشد القرطبي وجميع شراح اليونان وانا اقول اذا اراد الفيلسوف
الثاني لكون الجسم الطبيعي طبيعة على ما من الطبيعة الجسم الطبيعي يكون بهذه الارادة صحيحة يكون ارادة
اصحاب الراي المذكور من جميع الاجسام ومباديها [illegible] صحيحة بلا ارادة فلا يكون كاذبا كما قال ثانيا
ان الراي السابع ايضا كاذب لان الحكمة الطبيعية تبحث قصدا وبالذات عن الاجسام الفلكية وهي جسم
طبيعية ليست بمكونة ولا فاسدة اما القضية الاولى فلانه يبحث قصدا وبالذات في كتب الفلكيات التي هي
من اقسام الحكمة الطبيعية عن الاجسام الفلكية واما الثانية فلان الفيلسوف بعدما قال في ثاني عشر ما بعد الطبيعة الجوهر

ثلثة بعضها محسوس وهو قسمان احدهما هو المحسوس الدائم الوجود المتحرك وهو الجسم الفلكي والثاني
هو المحسوس الفاسد المتحرك والبعض الاخر غير محسوس ولا متحرك دائم الوجود فعلى بحث الجواهر المحسوسة
دائمة كانت او فاسدة حكمة طبيعية دون الجواهر الغير المحسوسة وقال فيلكون للحكمة الطبيعية لان لها مبداء
لحركتها وسكونها بعينها وهذا القول موافق لما قال في الكتاب الثاني من الطبيعيات من ان كل متحرك يكون
للطبيعيات وما ليس كذلك فلا تبحث الاجسام الفلكية من الحكمة الطبيعية قصدا وبالذات اما المقدمة الثانية
فلان الاجسام الفلكية ليس لها طبيعة لانها لا يوجد فيها تعريف الطبيعة وكما اورده الفلسوف في الفصل الاول
من الكتاب الثالث للفلكيات بين الجواهر الطبيعية وقال في ثامن الطبيعيات ان الجواهر الطبيعية الدائمة ليس
لنا بها كيف ما تحن للمتكونات الفاسدة لكن ارباب هذا الرأي يقولون ان البحث عن الاجسام الفلكية في كتب
الافلاك وليس قصدا وبالذات كالبحث عن قسم من موضوع الحكمة الطبيعية بل بالعرض كالبحث عن مبداء الاجسام
هذا معطوف على البحث السابق او قصد او كالبحث عن
الطبيعية وهذا القول كاذب جزما فان البحث عنها في الكتب المذكورة بالقصد وبالذات كالبحث عن قسم من موضوع
الحكمة الطبيعية وهذا معلوم لكل من ينظر فيها ولو بالنظر الجليل سوى ارباب هذا الرأي وبعض اخر فان البحث
عنها فيها بانها هل هي بسيطة وهل هي عديمة الكون والفساد وهل هي متحركة بالحركة البسيطة والكلالة وهل
هي متناهية وهل جوهر الكوكب متحد بجوهر الافلاك او مخالف له وامثالها مما يبحث فيها بالذات والاجسام
ليست الجائي بالعرض كالبحث عن مبداء الاجسام الطبيعية بل بالقصد وبالذات كالبحث عن الاجسام
الطبيعية الفاسدة وايضا لما كانت الاجسام الفلكية اجساما طبيعية بل اكمل منها يجب على معلم الحكمة العارف
بمراتب الموجودات واحوال اقسامها البحث عنها قصدا وبالذات في محل معين من كتب الحكمة لانه لو لم يبحث
عنها كذلك في محل معين من محال مجموع الحكمة مع كونها اكمل من الاجسام الفاسدة وقصر البحث في الفاسدة
يكون اما غير عارف بمراتب الموجودات واحوال اقسامها والتالي فاسد لانا فرضناه معلما للحكمة عارفا بمراتب
الموجودات واحوال اقسامها فكذا المقدم فيلزم ان يكون البحث الواقع عنها قصدا وبالذات لا تبعا وبالعرض
ولئن قال صاحب هذا الرأي اولا ان الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا لما قال الفلسوف في عاشر ما بعد
الطبيعة من ان الدائم والفاسد يختلفان بالجنس وكل موضوع مساو للعلم مشترك معنوي بالضرورة

فالجسم

فالجسم الطبيعي ليس بموضوع مساو للعلم بالضرورة وثانيا ان الجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم
الطبيعي المحدود من الفلسوف في ثاني الطبيعيات لان الجسم الفلكي ليس فيه مبداء باطني للسكون والجسم الطبيعي ما يكون فيه مبداء للحركة
للسكون ولانه ليس فيه مبداء باطني لحركته لان محركات الافلاك امور خارجية هي العقول لا داخلية والجسم الطبيعي
المحدود منه هو الذي يكون فيه مبداء باطني للحركة والسكون فالجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي
وكل موضوع للحكمة الطبيعية هو الداخل في الجسم الطبيعي المحدود فيه فالجسم الفلكي ليس بموضوع للحكمة
الطبيعية وثالثا ان الفلسوف حين عدّ الاجسام الطبيعية في اول الكتاب الثاني من هذه الكتب الثمانية ذكر الحيوانات
وا اقسامها والنباتات والاجسام البسيطة ثم ذكر متصلا بهذه انها ما الارض والماء والهواء والنار واقسامها
ولم يذكر الافلاك اصلا فموضوع الحكمة الطبيعية هي المذكورات فقط لا الافلاك ورابعا ان الاجسام الطبيعية الفاسدة
قد تبين مباديها فقط في اول الحكمة الطبيعية وموضوع العلم هو ما تبين مباديه في اول هذا العلم لا غير
فالاجسام الطبيعية الفاسدة هو موضوع الحكمة الطبيعية لا غير فالاجسام الفلكية ليست بموضوع لها واقول
الاول التحجج
في الجواب عن الاول الاجسام الفلكية والاجسام الفاسدة يمكن ان تلاحظ على وجهين الاول انها بتمامها وبهذا
لا انهما
الوجه يختلفان بالجنس والثاني بمقابلة الموضوع من حيث تتحد كلها في انتزاع طبيعي واحد وبهذا
الوجه تدخلان تحت معنى واحد مشترك هو معنى الموضوع ونظيره يوجد في سائر الاشياء الطبيعية
فان العناصر والحيوانات اذا لوحظ بمجاهيتها بتمامها تختلفان بالجنس القريب جزما ولكن تتحد كلها في نوع
طبيعي واحد وبهذا الوجه يكون افراد الموضوع العلم الطبيعي وعن الثاني ان الاجسام الفلكية ايضا داخلة
في حد الجسم الطبيعي كالسفليات من محله واقول في دفع دليله الاول وجود مبداء الحركة في الفلك كاف في ان
يصدق عليه حد الجسم الطبيعي وفي دفع الثاني ان مبداء الحركة باطني له لا خارج عنه كما سنبينه في الفلكيات
وعن الثالث ان الفلسوف لم يرد ان يذكر جميع الموجودات الطبيعية حتى يلزم ان يكون الاجسام الفلكية المتروكة
غير داخلة فيها بل انما ذكر ما ذكره لاجل المثال مع انه قد اشار اليها بقوله والاجسام البسيطة وبقوله بعيد
هذا فان هذه وامثالها نقول انها طبيعي وسنتكلم لهذا في موضع وعن الرابع ان المبادي الثلث من المبادي
المبينة في اول الطبيعيات اي الهيولى والصورة مبداءان للاجسام الفلكية ايضا واما العدم فهو وان لم

طبع اذا بحث انه موجود وطبيعي
طاذا بحث انه موجود وقابل للحركة اذا فرض انه جسم
كان الطبيعي

يمكن مبدا لها من حيث صورها الجوهرية لكنه مبدا لها من حيث حركتها المكانية بحسب اجزائها
وثالثها ان الرأي الثالث الذي هو ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه
مركب بعيد عن الصدق لان معظم مباحث هذا العلم هو بحث الاجسام البسيطة على ما يرى في الكتابين
الاخيرين للفلكيات فانه يبحث عن انواع العناصر الاربعة ملحوظة من حيث قواها المحركة وفي كتاب الكون
والفساد من حيث تكيفها بالكيفيات المتبدلة كما سنقول فيه فجعل موضوعها هو الجسم الطبيعي المركب فقط
من حيث انه مركب بل البسائط ايضا موضوعها وايضا لا يبحث في هذه الكتب الثمانية عن المبادي الاول
للاجسام الطبيعية المركبة واحوالها المشتركة بينها فقط بل عن مبادي البسائط ايضا فانها مركبة من الهيولى
والصورة وما ادعينا يحصل ظاهرا من كلام الفيلسوف في اول ثاني الطبيعيات فانه جعل بعد الاشياء التي
تحصل من الطبيعة والتي يدور عليها الحكمة الطبيعية عن الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة على التسوية
وايضا وضع هذه الاجسام البسيطة بين الاجسام الطبيعية في مواضع كثيرة لا يحصى [illegible] ثالث الفلكيات
بل حقق في الفصل الاول من [illegible] ما بعد الطبيعة وفي الفصل [illegible] من حادي عشر منه ان الحكمة الطبيعية تدور
على الموجود الذي يمكن ان يتحرك ولا ريب لاحد في امكان حركة الاجسام البسيطة واجاب [illegible]
بان العناصر ليست من افراد موضوع هذا العلم حقيقة لانه لا يبحث عنها فيه لاجل نفسها بل لاجل المركبات
فقط وهذا الجواب ليس بشيء فان العناصر وان بحث عنها فيه لاجل المركبات لكن يبحث عنها فيه لاجل
انفسها ايضا من حيث انها اجسام طبيعية بسيطة لان ما يبحث عنه لاجل الغير فقط اذا ارتفع هذا الغير
ارتفع هذا البحث ايضا فانه اذا ارتفع المقصود ارتفع ما هي وسيلة له لكنه لا يرتفع بحث الاجسام البسيطة
لو ارتفع المركبات لانه لو وجد الاجسام البسيطة فقط كان مادة الحكمة الطبيعية محفوظة فالاجسام
البسيطة لا يبحث عنها في العلم لاجل المركبات فقط

الفصل الثالث في بيان الاراء المختلفة

الاول هذه الاراء المختلفة متغايرة بالعبارات لكنها متفقة بالمعنى المقصود من تلك العبارات فان كل
واحد منها يدل على شيء واحد وتتعاكس فلا نزاع بين الاراء المذكورة كما قال [illegible] بان المسميات
[illegible] ورويش المذاهب قليل بحسب المعنى بل لا نزاع فيه كثير بحسب اللفظ فالنزاع يرجع حقيقة

لان

الا ان اي عبارة من العبارات المذكورة تؤدي وتشرح المعنى التصوري لموضوع هذا العلم اداء وشرحا
اوضح واقرب اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاظ الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي والجوهر الطبيعي والجسم القابل
للحركة والموجود الطبيعي تدل في نفس الامر على شيء واحد فان الموجود القابل للحركة وان كان يدل
على معنى اعم بحيث يدخل فيه كل موجود قابل للحركة باي حركة كانت حتى يدخل فيه الملائكة المتحركة عند اهل الملل
بالحركة المكانية لكنه لا يؤخذ ههنا بهذا المعنى لان حركة الملائكة ليست [illegible] من حيث كما ان الملائكة يكونون
في المكان بحسب اشتراك الاسم كذلك يكونون متحركين بحسب اشتراك الاسم ايضا فالموجود القابل للحركة
وان كان لا يؤخذ اعم مما يتحرك بالحركة الطبيعية الموضوعية كما ان بعض الاعراض يتحرك حركة طبيعية فان الكيف
والكم يتحددان الحركة بالذات كما افادنا المعلم الاول في اول الطبيعيات ومما يتحرك بالحركة الطبيعية الموضوعية
لكنه لا يراد به ههنا ما يشمل الفرد الاول بل المراد به بحسب استعماله ههنا هو الموجود المتحرك بالحركة الطبيعية
الموضوعية فهو يدل على كل ما هو قابل للحركة الطبيعية الموضوعية اي على كل ما يقدر ان يقبل الحركة الطبيعية كالاستحالة
والنمو والذبول والحركة المكانية وهذه الدلالة مسلمة عند الرياضيين المذكورين على ما صرحوا في كتبهم الطبيعية
المؤلفة باتفاقهم وكل ما هو قابل للحركة الطبيعية الموضوعية فهو جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة جسم طبيعي
والجسم الطبيعي يدل على كل جسم له مبدا الحركة وكل جسم له مبدا الحركة فهو موجود قابل للحركة فالجسم الطبيعي
فهو موجود قابل للحركة ويتبين هذا الصدق بوجه اخر لانا حين نقول ههنا ان موضوع الحكمة الطبيعية
هو الموجود القابل للحركة لفظ القابل للحركة يدل على شيئين اي على قوة الحركة وهو الاستعداد القريب لها
وهي من مقولة الكيف وعلى الاصل الذي يصدر منه الاستعداد المذكور كما ان قابلية الضحك تدل [illegible]
على قوة الضحك التي هي عرض واصالة [illegible] على الناطقية التي يصدر منها القوة المذكورة والمقصود
من القابل للحركة ههنا هو المأخوذ بالمعنى الثاني فحينئذ يكون المراد بالموجود القابل للحركة هو الموجود المتصف
بما هو مبدا الحركة وكل موجود متصف بما هو مبدا الحركة جسم طبيعي فكل موجود قابل للحركة جسم طبيعي
والجسم الطبيعي يدل على ما يدل عليه الجسم القابل للحركة فان الجسم بلا قيد القابل للحركة وان كان
يشمل الجسم الطبيعي والرياضي والصناعي لكنه قد خصص بهذا القيد بالجسم الطبيعي لان الرياضي والصناعي لا يقبلان

ناطبيعية

[illegible] او حركة موضوعها الكيفية [illegible]

للحركة ثم يكون كل جسم طبيعي جسما قابلا للحركة وكل جسم قابل للحركة جسما طبيعيا ولما كان كل موجود
قابل للحركة جسما طبيعيا وكل جسم طبيعي جسما قابلا للحركة كان كل موجود قابل للحركة والجوهر الطبيعي اي جسما قابلا للحركة صح
والقابل للحركة متقابلية مرادفة بهما يدلان على ما يدل عليه الاول فان الجوهر الطبيعي يدل على كل جوهر فيه
مبدأ الحركة والسكون وهو مدلول الكلمات الاول والجوهر القابل للحركة يدل بهذا على ما يقبل الحركة الطبيعية
لو صحيحته وهو مدلول الكلمات الاول ايضا ومدلول الجوهر الطبيعي فظهر ان هذه العبارات الثلث دالة على شيء واحد
والآن تعرف لم استعمل الاستاذ المحقق بلا فرق حين اشارته الى موضوع الحكمة الطبيعية تارة عبارة من هذه
العبارات واخرى اخرى [illegible] عين له في الفصل الاول من [illegible] مما بعد الطبيعة للموجود القابل للحركة حيث قال فان كان
كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا يكون الطبيعيات نظرية حقا لكن نظرته على الوجود الذي يمكن ان يتحرك
واشار في اول كتب الفلكيات الى انه الجسم الطبيعي حيث قال في العلم الذي للطبيعة يرى على الاجسام والمقدارات
واحوالها والحركة وعلى المبادي التي يكون للجوهر كذا وكذا اشار اليه ثانيا في الحادي عشر مما بعد الطبيعة حيث
قال فيه مكررا اما العلم الطبيعي يكون على الاشياء التي يوجد في انفسها مبدأ الحركة فان الاشياء التي يوجد
في انفسها مبدأ الحركة انما هي الاجسام الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات وفي عيان هذا الكتاب عيان
الى الجسم القابل للحركة حيث اشار اليه بقوله لكل ما تحركت تحركه يكون للطبيعي اي النظر الطبيعي وجميع ما لا واد
في الفصل [illegible] مما بعد الطبيعة الى انه الجوهر الطبيعي حيث قال وكذلك لما كان الطبيعي علما على جنس ما للوجود
لانه على الجوهر الذي فيه مبدأ الحركة والسكون الذي فيه ظهر انه ليس عمليا ولا صناعيا الا انه ثم قال بعيد هذا
ان العالم الطبيعي يدور على الجوهر بحسب الصورة الغير المفارقة كثيرا وهي الصورة الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات
ولهذا قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي التابع للمعلم الاول في مقدمة الطبيعيات ان موضوع الحكمة الطبيعية هي المحسوسات
من حيث يتبدل وبين مراده من التبدل وقال اي من حيث يوجد فيها مبدأ الحركة ثم يكون مراده منها هي الاجسام
الطبيعية وقال في شرح الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة وفي شرح الكتاب الثاني عشر منه ان موضوع العلم الطبيعي هو الموجود
القابل للحركة وقال في شرح الكتاب الاول من [illegible] هذا التصنيف انه الشيء القابل للحركة وفي شرح الكتاب السابع منه سمى
هذا الموضوع بالجوهر وقال في شرح هذا الكتاب انه هو الجوهر الطبيعي وقال في تهافت تهافت الفلاسفة انه الجسم القابل
القابل للحركة صح

القابل

للجسم القابل للحركة وكذا الحكيم ثوما اقوناس لا يجتنب من استعمال هذه العبارات في موضوع العلم
الطبيعي فانه عينه في مقدمة كتب الفلكيات انه يكون هو الجسم القابل للحركة وذكر هذا ثانيا في مقدمة كتب الكون والفساد
حيث كتب هنا ولهذا انما [illegible] يتبع التعليم ولا [illegible] يبحث الحركة والتحرك على العموم الذي كان يعطى في الطبيعيات للاجسام
من حيث تتحرك بالحركة المكانية في كتب الافلاك التي هي قسم ثان للعلم الطبيعي وفي البحث عن الحركات الاخرى المتعاقبة
التي لا تعم جميع الاقسام بل تجدها الا في [illegible] قال في مواضع لغواز العلم في العقل ومن تعليم العقل للاجسام يلزم
ان لا يكون اصلا علم للاجسام في ما يتقدم العلم الطبيعي الذي يكون للجسم القابل للحركة وعين له في اول الطبيعيات وفي
ما بعد الطبيعة للموجود القابل للحركة وذكر في شرح [illegible] مما بعد الطبيعة امرين احدهما انه الموجود القابل للحركة
موضوع الحكمة الطبيعية والاخر يقول ان هذا الموضوع للجوهر الطبيعي حيث كتب فيه وقال ارسطاطاليس ان العلم
الطبيعي ليس على الوجود المطلق بل على جنس من الموجود اي على الجوهر الطبيعي الذي يوجد فيه مبدأ الحركة والسكون
انتهى ومن ظاهر ان ما يكون عليه علم يكون موضوعا لهذا العلم ما هو نعم هذا ارسطو في اول الطبيعيات فانه
يفرق فيه الموجود القابل للحركة من الجسم المتحرك ويقبل ذلك ويرد هذا ثم اذا بين الموجود القابل للحركة الذي
قبله يصرح بالجسم الطبيعي فانه قال الحكمة الطبيعية هي للطبيعيات والطبيعيات هي التي تكون الطبيعة مبداها والطبيعة
هي مبدأ الحركة والسكون فما يكون فيه فالعلم الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبدأ الحركة [illegible]
ان الاشياء التي توجد فيها مبدأ الحركة والطبيعة هي التي مبدأ الحركة يكون جميعها اجساما طبيعية فان
الفيلسوف قال في ثاني الطبيعيات ان كل ما يوجد فيه مبدأ الحركة توجد فيه الطبيعة ويكون الجميع جوهرا انتهى وكل ما يوجد
فيه الطبيعة يكون جوهرا طبيعيا تاما بل جسما طبيعيا فلذا قال الحكيم اقوناس من ان العلم الطبيعي يكون لهذه
الاشياء التي توجد فيها مبدأ الحركة يعني للاجسام الطبيعية يكون الجسم الطبيعي موضوعه وايضا قال في هذا الموضع
ولما كان كل ما يوجد فيه الهيولى المتحركة لزم ان يكون الموجود القابل للحركة موضوع الحكمة الطبيعية انتهى
ثم نقول ان الموجود القابل للحركة يوجد فيه الهيولى وكل ما يوجد فيه الهيولى جسم طبيعي فالموجود القابل
للحركة جسم طبيعي فيكون الموجود القابل للحركة والجسم القابل لها امرا واحدا عند الحكيم اقوناس ايضا ولما كان الموجود
القابل للحركة والجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي دالة على شيء واحد ولا التعلق

لكنما القطام بهذه العبارات في معنى واحد كان مجموع البحث اجعا الان اي عباته فيها تكون اشرح للمعنى الصوري لموضوع الحكمة الطبيعية ولما كان ما ذكرنا صادقا فانظر اولا كيف لغا بو منوتوس وبعض ابو عيث قالوا ان ثوما اقوناث ذم كان يكتب على كتب الفلكيات ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم القابل للحركة كانما يلاحظ السبب الذي رد به في اول الطبيعيات كونه موضوع العلم الطبيعي لان الموضوع يوضع مقدما في العلم لكون كل جسم قابلا للحركة يثبت في هذا الكتاب بعينه في الكتاب السادس حالكا بانه باطل وبهذا رجحوا وتابوا عما قال ولا واصلح كلامه بتعيينه الجسم القابل للحركة لان يكون موضوع العلم الطبيعي انتهى ما قالوا فانهم نسبوا اليه كذبا تعيين الموضوع لان الموجود القابل للحركة والجسم للحركة يدلان على معنى واحد عنده كما ترى انه تارة يستعمل هذا وتارة يستعمل ذاك على مقتضى ما يناسب للمقام الذي يكون فيه فانه رجح ان يستعمل الموجود القابل للحركة في اول الطبيعيات الذي يبحث فيه عن اشياء اعم كالمبادي العامة والاحوال فان الموجود يشير للعموم اكثر من اشارة الجسم اليه وهذا العموم بينه ثوما بقوله مطلقا حيث قال موضوع العلم الطبيعي هو الموجود القابل للحركة مطلقا وكذا هذا العموم المفاد ضم اليه قوله لكن لا اقول هو الجسم القابل للحركة اه ولما كان استعمال الجسم ارجح من استعمال الموجود في كتب الفلكيات لكون البحث الواقع فيها عن الافلاك والعناصر رجح فيها استعمال الجسم على الموجود واما السبب الذي ذكره فيحفظونه اتباعه ولم نرد ان نبحث عنه ههنا وثانيا كيف وقع اتباع ثوما مثل ياو وقرار بس وقيتانوس وامثالهم بعيدين عن رأي متبوعهم حين قالوا ان الموجود المتحرك اعم وضعا من الجسم المتحرك ولهذا لا ينعكس معه كليا وان الجسم القابل للحركة وضع للمركب الجوهري فقط الحاصل من الهيولى والصورة الجوهرية والموجود القابل للحركة يدل على شيء اعم ولم يوضع للمركب الجوهري فقط بل للمركب العرضي ايضا ومن ثمه يكون المركب العرضي في نفس الامر من الاقسام المستقيمة لموضوع العلم الطبيعي على رأيهم كما قالوا الان هؤلاء التابعون له يتفلسفون كذبا فان المركب العرضي موجود بالعرض التركيب من الاجناس المختلفة والموجود بالعرض لا يدخل في العلم على ما علمه المعلم الاول في سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الرابع من هذا الفصل ومن ثمه وقد قال ان الموجود العرضي لا يكون مبادئه واحواله مطلوبة في كتب العلم الطبيعي على ما يعلم

قوله حالكا قبل لقوله لا يلاحظ او بلاحظة السبب حال كونه مبطلا لهذا السبب لتلك نسبته للخبر

قوله حالكا حال من فاعل يلاحظ وهو ضمير ثوما

منها بل انما يطلب فيه مبادي المركب الطبيعي الحاصل من المادة والصورة واحواله وموضوع العلم هو الذي يكون مبادئه واحواله مطلوبة في كتب هذا العلم كما يتبين في محله فالموجود العرضي ليس من موضوع العلم الطبيعي وثالثا كيف ظن كذبا بعض ثوماويين وبعض اخر منهم مثل فرنكاس الاماتونس ان ثوما عين للموضوع الذي للعلم الطبيعي الموجود والموضوع الرئيسي الجسم القابل للحركة لان ثوما يفهم من كل منهما امرا واحدا لكنه يستعمل كلا منهما في مقام الشيء الاخر

الفصل الرابع في ترجيح الاثنين من الاراء الثلثة المذكورة ورد بعض الشبهات بهذه العبارات الثلثة المذكورة وان كانت تدل على امر واحد لكني اظن ان الاثنين منها اي الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي انسب من الثلاثة الباقية ومقصود لموضوع العلم الطبيعي ازيد تصويرا واشرح له منها والاول منهما اي الموجود القابل للحركة وان كان يرى بالنظرة الاولى مظلما بالنسبة الى الثاني اي الجسم الطبيعي لكنه اذا فهم كما ينبغي يؤدي الوجه الصوري لموضوع الطبيعيات اشرح واقرب من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يعطي معنى البسطا لما يشرح الموجود القابل للحركة ولبيان مجموع ما قلنا اقول اولا اني رجحت الموجود القابل للحركة لاني وجدت في عبارات المعلم الاول ان كل واحد من البواقي لانه ذكره بعينه في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال ان الطبيعة تحوم على موجود الذي يمكن ان يتحرك ولم يعين في موضع من المواضع واحد من سائر العبارات وانما قلنا يرى بالنظرة الاولى مظلما لانه ينبغي ان يبين اولا انا لا نعلم الموجود ما بعد الطبيعي واللاهوتي ولا الموجود الرياضي والصناعي بل نعلم الموجود المستعد في نفسه لان يقبل الحركة الطبيعية ثم يلزم ان يبين ان القابل للحركة لا يدل ههنا على المتحرك بالعرض ولا على المتحرك حركة قسريا ولا على المتحرك بالقوة القريبة للحركة بل يؤخذ للمتحرك اساسا واصلا والجسم الطبيعي وان كان لا يحتاج لا بهذه القيود لكن الموجود القابل للحركة ههنا اشرح ويؤدي الوجه الصوري لموضوع العلم الطبيعي ثم ادا واوضح واقرب من شرح الجسم الطبيعي ومن سائر العبارات واثانه واظهر هذا ان السبب الصوري الذي ينظر العلم الطبيعي تحته كل واحد مما كان في دائرته هو الذي هو الاستعداد للحركة وقابليتها وكلما اسمع القابل للحركة يأتي بلا فكر في ذهني للاستعداد الحركة من تلك القابلية لكني اذا سمعت الجسم الطبيعي ينبغي ان اقيس وافكر ان الجسم الطبيعي ما يوجد فيه الطبيعة والطبيعة هو مبدأ الحركة حتى اعرف ان الجسم له مبدأ واستعداد

اليها فالموجود القابل للحركة يشرح ويؤدي المعنى الصوابي له شرحا واداء اوضح واوفى من شرح الجسم الطبيعي
واداته والتقضية الاولى مقبولة عند الكل وعند الفلس في مواضع كثيرة فانه قال في ثاني الطبيعيات كل متحرك
ان السبب المعتبر هو التناهي والاشتمال على الحركة
متحرك بقوة للطبيعي [illegible] وفي الثاني عشر من ما بعد الطبيعة ثلثة جواهر اثنان هي المحسوسات الافلاك
وما تحت فلك القمر والثالث هو الا القابل للحركة ثم ذكر ان الاولين يكونان للعلم الطبيعي وعلله بقوله لانهما
يكونان مع الحركة وفي الفصل الثاني من الحادي عشر من هذا الصنيع ان الكم ينظر من الالهي والرياضي والطبيعي
لكن بحيثيات مختلفة حيث قال الالهي ينظر فيه من حيث انه موجود وينظر في الاحوال التي تقع عليه من حيث انه
موجود والرياضي ينظر فيه من حيث انه مقدار متصل او منفصل اما الطبيعي فيجب ان ينظر فيه من حيث انه يكون
واقعة من الحركة انتهى معناه الموجود القابل للحركة يشرح ويؤدي المعنى الصوابي لموضوع العلم الطبيعي شرحا
واداء اوضح واوفى من شرح سائر العبارات ولهذا ينبغي ان يعين لموضوع هذا العلم ثم ان قلت ان موضوع
العلم هو الذي يصدر منه الاحوال التي ينظر في هذا العلم فالاحوال المنظورة في العلم الطبيعي هي الحركة والسكون
وهذا لا يمكن ان يصدر عن قابل الحركة لانه مقابل لها لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعي الذي فيه مبدا الحركة
والسكون مقابل لا يمكن ان يصدر منه اصل السكون الذي سميناه قابلية السكون فان قابل الحركة وقابل
السكون متقابلان واحد المتقابلين لا يصدر عن اخر لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعي فهذا هو الحق لان يعين
موضوعا للعلم الطبيعي لا ذاك قلت لما كان الموجود القابل للحركة مفيدا للحال الاول الذي للعلم الطبيعي يكفي
لان يعين موضوعا للعلم الطبيعي وان لم يكن مفيدا للسكون لما قال الفلس في اول الطبيعيات ان حركة شيء [illegible]
بالاكبر لكنه مفيدا لها فيكفي ثم اقول الموجود القابل للحركة اذا اخذ صورته لا يفيد السكون ويرد السؤال واما اذا
اخذ اساسا فهو ليس الا الطبيعة للجسم كما بينا انها فيصدر عنه الحركة والسكون بل كما يصدر عنه القوة الترتيبة الى الحركة
بالفعل كذلك يصدر عنه القوة الترتيبة الى السكون بالفعل وان قلت ثانيا ان القابل للحركة لا يعلم في الحكمة
الطبيعية اولا بل الطبيعي هو المعلوم اولا ثم القابل للحركة لانه صادر عن الطبيعة صدور المعلول عن العلة فالعلم عن الطبيعي
لكن لا بالعكس بل الطبيعي هو موضوعه اقول هذا السؤال ليس بشيء لان القابل للحركة صورته ومن حيث
الاستعداد والترتب الى الحركة وان كان متاخرا عن الطبيعي لكنه ليس بمراد من القابل للحركة ههنا واما القابل

ومن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ولا [illegible] القابل للحركة [illegible] موضوع الحكمة الطبيعية صح

للحركة

للحركة اصلا واساسا وهو المراد ههنا منه فليس بمتاخر عنه كما بينت اساس التفاوت بين المذكورات كتبت
للموجود القابل للحركة وان شئت ان تاخذ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي موضوعا لمجموع الحكمة الطبيعية فعليك ان
تنتبه بان تقول الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي يبحث في الحكمة الطبيعية عن مباديه واحواله واقسامه وانواعه لان كتب الحكمة الطبيعية
لارسطوطاليس التي هي اصول جميع كتب الحكمة الطبيعية وما تقدم بانها تبحث عنها لان كتابه الاول يبحث عن الهيولى والصورة
اللتين هما المبدان الداخلان في الجسم الطبيعي والثاني يبحث عن الطبيعة والعلل الاربع التي تقوم مقام المبادي والكتاب
الثالث وما بعده يبحث عن الحركة والكم او عن عدم التناهي والمكان والزمان التي هي احوال الجسم الطبيعي التي توجد
له اولا وبالذات ويبحث عن اقسامه وانواعه فانها هي الاجسام البسيطة التي هي الافلاك والعناصر والمركبات
التامة كالنباتات والحيوانات والانسان والغير التامة كالمكونات في الجو والموضوع الذي لكل علم ما يبحث عن مباديه
وعن احواله واقسامه وانواعه هو فالجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي هو الموضوع للمبادي للحكمة الطبيعية ثم اعلم انه لما كان
موضوع كل علم اثنين احدهما الموضوع المادي والاخر هو الموضوع الصوري وهو الجانب الذي ينظر تحته في شيء هذا
العلم الاشياء وهذا التقسيم هو عين ما قالوا ان يكون في كل علم الاشياء المنظورة فيه ووجه النظر ويجعل لهما قال
الفلس في ثاني كتب السماع ان الاشياء المنظورة في العلم الطبيعي هي جميع الاشياء المحسوسة الموجودة في العالم
يعني مجموع العالم الجسماني وكل واحد من اقسامه الاربعة اي البسائط والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات
واما وجه النظر والجانب الصوري الذي ينظر تحته الاشياء في مثل هذا العلم فهو المعبر عنه بقولنا من حيث
انه طبيعي لان الجانب الصوري للموضوع هو الذي يمتاز به نظر هذا الموضوع عن نظر كل موضوع من موضوعات
سائر العلوم ويختص لواحد فانه يجري من حيث انه طبيعي يمتاز نظر الاجسام الطبيعية عن نظر كل موضوع
من موضوعات سائر العلوم فان يخبر هذا العلم يبحث ايضا عن هذه الاجسام الطبيعية لكن لا بهذه الحيثية وهذا
وهذا الراي مقبول عند كبار الفحول سيما عند ثاوفراسطس تلميذ الفلس وعند تلاميذه وعند شراح اليونانيين
لكتب الفلس ومتبوعيه لشهادة اكثره من كتب الفلس **البحث الخامس** في انه لم عنون هذه الكتب الثمانية
بفوسيقي اقروآسيس اعني السماع الطبيعي زعم سمبلقيوس في مقدمة شرح هذه الكتب ان الفلس عنونها
بهذا العنوان بحيث قال فيها ان سبب التسمية ظاهر لانه لما كان نعلم فيها الاشياء التي توجد في موضوع الطبيعيات

عموما من حيث انها طبيعيات فناسب ان يسميها باسم اعم اى بعنوان بر فوسيقس اقروآسيس اى للسماع الطبيعي

وقيل للسماع لسبب انها صنفت ليوضع في تعاليم الاخير وفي استماعهم وتبعه الاخرون منهم ثم فما اقربنا

ويقولوا موضوع سمعي من رأسهم وبعضه اخر مثل قد تحقق بهذا لكون موضوع تواضعهم يعرفونا بانهم لا يعرفون ان هذا

العنوان هو موضوع من المعلم الاول للمتأخرين وانا اظن قطعا ان هذا العنوان لم يضعه المعلم بل انما وضعه

بعض من تلامذته او غيرهم وانما اظن كذلك لان العنوان وضعه المعلم لما ذكرها في موضع من كتبه بهذا العنوان لكنه

لم يذكرها في موضع منها بل انما ذكرها بعنوان اخر فانه سماها كثيرا بالطبيعيات في مواضع كثيرة من كتبه كما سماها بها

في الفصل الثاني والرابع الاخير من اول ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من التاسع منه وفي الفصل الخامس العاشر

منه بهما وفي الفصل الخامس من الثاني عشر منه وكذا سماها بها في مواضع كثيرة من الكتب الثمانية وسماها ايضا باسم

للحركة في المتن الثامن والثلاثين وفي المتن الحادي والعشرين من اول الفلكيات وفي الفصل الثامن من تاسع

ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثالث من الكتاب الثاني للتحليل الثاني وفي المتن الثامن والثلاثين من ثالث الفلكيات

وسماها ايضا بالكلام للحركة في المتن الخامس من الكتاب الثالث للفلكيات وفي المتن الرابع عشر من الكتاب الاول

للكون والفساد وفي الفصل السادس من كتاب الحس والمحسوسات وسماها ايضا بالكلمات الاول في المتن العشرين من الكتاب

الاول للفلكيات وفي المتن الخامس والعشرين من الكتاب الرابع لهذا الصنيع وفي المتن الحادي والستين من الكتاب

الثاني للكون والفساد وسماها ايضا في ثامن الكتب الثمانية باسم الكلمات الاول للحركة وسماها ايضا في هذا الكتاب

باسم للطبيعة وفي الفصل الثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة وفي الفصل الخامس [illegible] ديارمنيدس وفي مواضع

كثيرة اخرى لا حاجة الى تعدادها ولم يسمها في موضع من كتبه بالعنوان المذكور ولم يورد ما نقل [illegible] من المقالة

المذكورة عن آدراسطوس لينظر ايضا ان هذه التسمية ليست من المعلم قال فيها لكن آدرسطوس قال

في شرحه لترتيب كتب المعلم ان عنوان هذا التعليم اى هذه الكتب الثمانية هو للمبادي عند البعض ومن البعض

الاخر هو للسماع الطبيعي فانه لما كان هذه التسمية اى للسماع الطبيعي عند بعض لا يكون للمصنف ثم لما كان ينبغي ان

يبين وجه تسمية هذه الكتب بهذا الاسم سواء وضعه المعلم كما ذهب اليه الاكثرون او غيره من تلامذته وكذا

بعده كما ذهبت اليه بقية ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمة شرح هذه الكتب وقال في وضع هذا الاسم

جواب لما

الى السماع

اى للسماع الطبيعي لهذه الكتب الثمانية لانها تكون للكلام الطبيعي ولما يمتنع ان يكون

الكلام مسموعا وضع مقام الكلام للسماع مجازا للتوضيح والترغيب الذين يوجدان في المجاز

على علة الاول في ثاني ريطوريقا اى الخطابة ثم قال ان الكلمات الطبيعية وان لم تنحصر

في هذه الثمانية بل توجد في غيرها ايضا من اقسام الطبيعيات لكن لما كانت هذه الكتب مبادي

واصلا لهذه الاقسام وضع هذا الاسم لها لانها في قوة مجموع الاقسام كما ان العناصر في قوة

مجموع المكونات قول في قوله ان الكلمات الطبيعية الى الكلام [illegible] ايضا لكن وضع

السماع مقام الكلام مجازا مردود من اكثر الشراح لانه بعيد غاية البعد ان يقال السماع للكلام ولو كان

مجازا ولان العقل يستقبح المجاز في تعليم العلوم وانا اقول ذكر الصفة مقام الموصوف مجاز ليس ببعيد

لوجود العلاقة لا سيما اذا كان مشتملا على نكتة لطيفة كما وقع ههنا واستقباح العقل انما هو في تعليم

العلوم لا في غيرها فمن يكون مستحسنا كما في الخطابة والشعر وعنوان العلم ليس في تعليم العلوم بل هو

اسم له والمسمى بعلم منه احسن مما يفهم من لفظ الكلام فاندفع السؤال ثم يرد انه لما وضع للسماع الطبيعي

لها اولا كان اسمها حقيقة لا مجازا الا ان يقال ان الكتب الثمانية عبارة عن الفاظ معينة دالة على الفاظ

مخصوصة ووضع السماع لها ليس اولا وبلا مراعاة المناسبة بل بها للتوضيح والترغيب وقال البرتوس الكبير في

الباب الرابع من تعليم الكتاب الاول من الطبيعيات يقال كتب الطبيعيات لانه مجموع ما يحيط احوال الطبيعيات

ويقال السماع لان الاشياء التي يذكر فيها تعلم بالسماع اكثر من البرهان اقول تعجبت من هذا الرجل كيف لم ينظر

ولم يتفكر في هذه الكتب الثمانية المملوءة بالبراهين الكثيرة المفيدة لتحصيل اليقين في المطالب المذكورة فيها

مع ان كون تلك البراهين اكثر اثباتا من السماع ظاهر حتى قال الحكيم برو[illegible] حين نظر فيها

بغزارة اثباتها وظهوره انه [illegible] الى اسلوب الرياضيات وكيف لم يفهم التجربيات الكثيرة المفيدة

لليقين المذكورة في هذه الكتب ثانيا وقال توما الاكويني في اول شرحه لهذه الكتب الثمانية هذا هو كتاب

الطبيعيات الذي يقال له للطبيعة وللسماع الطبيعي لانه اعطى السامعين بوجه التعليم اقول هذا الوجه

ليس بكاف لان الاعطاء بوجه التعليم المعين امر مشترك بين هذه الكتب وبين سائر كتب الطبيعة

قوله نعم له سؤال على قوله وضع مقام الكلام السماع مجازا [illegible] اعتراض على الشارح بان له [illegible] الاعتراض [illegible] ان [illegible]

والالٰهية والمنطقية فان تعليمه لكتاب لم يكن الا بوجه التعليم فلا بد من بيان سبب جعل هذا الوجه الاكمل مختصا به اولا فان الجسقوس يقول نوس في الفصل التعليقين من مقدمته للعلم الطبيعي ان ارسطو كتب انما هذه الكتب للسماع الطبيعي ليظهر الوفق بين اسلوب كتبه وبين اسلوب كتب افلاطون فان افلاطون كان اعتاد ان يفيد علومه بالمحاورة بين المحاورين واما ارسطو فكان يعطي التعليم والمتعلمين كالوا مع ان يعني كان يتكلم هو فقط والتلاميذ يسمعون كلامه فلا يخطئون المقصود وكذا البعض اخر اقوال هؤلاء وقد كتبوا فيما كتبوا ان ارسطو كتب ان هذه الكتب للسماع الطبيعي ثم ان هذا الوجه يوجد في سائر كتبه ايضا فلا بد من بيان سبب جعله مختصا بهذه الكتب ولبعض اخر وجوه اخر تركنا ذكرها مخافة الاطناب والثالث ان التقسيم المشهور لكتب ارسطوطاليس هو ان بعض كتبه خارجية كان يعطيها للتلاميذ ثم لم يكن من تلاميذه يحصل عنهم فاختص منها ايضا وهذه الكتب تسمى خارجية وكتبا على العموم مثل كتب الشعر والخطابة والاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية وبعضها سماعية كتب الفلسفة فيها حقائق الحكمة ودقائقها وكان يحفظها عنده ويعلمها للتلاميذ فقط هكذا فعل بعد جميع تابا وفوريس تلميذ المصنف وكثير من فحول الرجال فان سنبلقيوس قسمها اليها في مقدمة هذه الكتب وفي الكتاب الاول من الفلكيات وكذا قسمها اليها كشيتوس في مقدمة هذه الكتب والاسكندر الافروديسي في الكتاب الاول من طوبيقا وامونيوس في شرح ايساغوجي لفرفوريوس وبلنارخوس في ترجمة الاسكندر فيلقوس اليوناني وفلمنس الاسكندري في الكتاب الرابع من كتابه المسمى بالمدارك وانشرجيوس في الكتاب الاول للاخلاق وجالينوس في جزء من كتابه في جواهر القوى الطبيعية وقد اشار العلس الى هذا التقسيم في الفصل الثالث عشر من الكتاب الاول للاخلاق وفي الفصل الرابع من الكتاب الثالث لبوليتقا اي السياسة المدنية وفي الفصل الاول من ثالث عشر لما بعد الطبيعة ولهذا كتب في الكتاب الاول للاخلاق قال لو هذه يعني للاشياء التي كان الكلام بينك لاجلها لوجوه كثيرة في الكتب الخارجية من الكتب للحكمة واذا علم هذا التقسيم فاقول هذه الكتب الثمانية من القسم الثاني اي السماعية وخصص عنوان السماع الطبيعي بهذه الكتب مع وجود هذه في كتب جميع ما يسمى سماعية لوجوه اربعة اما اولا فلان هذه الكتب لما كانت محيطة بحقائق الامور الطبيعية ودقائقها الصعبة ارادوا ان يشيروا الى ان فهمها يحتاج كثيرا الى السماع من الاستاذ الكامل واما ثانيا فلان هذه الكتب

فاسلان يعطي هذا التقسيم صح

ولا بعض لما كان

اراعيا جاكثر امر

ومدخل لسائر كتب الحكمة الطبيعية كما قال ابن رشد القرطبي هي مبدا مجموع الحكمة الطبيعية واسها ومحيطة بالقوة لكل حاطة العناصر لما يحصل عنها واما ثالثا فلانها مثل المباحث الاجلية للتعليم الارسطوي ولهذا كان اعتاد ارسطو ان يعلمها كثيرا بدقة واهتمام وكان يشتغل تلاميذه في اخذه منه اشد الاشتغال وامارا بعا فلان سائر الكتب لما كانت للاشياء المخصوصة تاخذ عنوانها من الشي الذي تبحث عنه مثل للسماء والعالم وللكون والفساد وللحيوان والكائنات وللنفس وامثالها وما كانت هذه الكتب تبحث عن مبادي جميع الاجسام الطبيعية واحوالها اخذت عنوانا اعم ما ذكر الى هذه الغاية كان لوجه تسمية الكتب الثمانية بالاسم المذكور ثم اعلم ان بعض الشراح سمى بعضا من هذه الثمانية باسم للمبادي وللعلل وبعضها باسم للحركة لكن تنازعوا في ان اي بعض سمي بهذا الاسم او بذلك واكثر اليونانيين ظنوا ان الكتب الاربعة مسماة بعنوان للمبادي والاربعة الاخيرة بعنوان للحركة بل بعض اليونانيين زعموا ان الكتب الثلثة الاخيرة هي المسماة باسم للحركة وبعضهم ظنوا ان الكتابين الاولين سميا باسم للمبادي وللعلل والباقية الاخيرة باسم للحركة وتبعهم نوعا ما فوثانس وهذا القول عندي وسيدلك عليه ان الفصل يفعل عدة جديدة في اول الكتاب الثالث ويبتدأ منه ان يبحث عن الحركة التي لو لم تعلم لا تعلم الطبيعة وسيتبين هذا العدد ذلك في بناء مجموع الحكمة الطبيعية هذا شرح الكتاب الاول من الكتب الثمانية للسماع الطبيعي لارسطوطاليس بن نيقوماخوس الستاغيري مع ابحاث دقيقة ونكات لطيفة فبيان عادته في شروعه في الكتب الثمانية وترتيبها اعلموا ان ارسطوطاليس قد كان اعتاد في تعليم هذه الكتب الثمانية التي هي اجزاء اصلية وكان ذو شان ان يشرع فيها بمقدمات مناسبة للمقاصد لئلا يدخل فيها من اراد الاشتغال بها بلا ترتيب والاستعداد ويتحير لعله يحتاج اشد ما واعتاد في التعاليم التي ليست كالاروس بل كالتوابع لاحد ان لا يشرع فيها بمقدمة بل في نفس او مقاصد المخاتمة ولهذا اورد في هذا الكتاب الذي هو مبدا التكلم للحكمي مقدمة وجيزة صعبة مناسبة للمقاصد قبل الشروع في شرحها اردت ان ابين مقاصد الكتب الثمانية كليا وان اصغرها عند عيون الطالبين اجمالا فاعلم ان معلم العلم الطبيعي يسعى ان يعلم موضوعه على وجه الكمال ولا يحيط علمه المرتبة الكاملة يجب اولا ان يبحث عنه بحثا عموميا وعلى طريق الاشتراك اي ان يبحث عن موضوعه الاعم الذي هو موضوع جميع اقسام العلم حيث انه اعم ثم ان ينزل الى البحث عما هو اخص منه درجة درجة

حتى ينتهى الى البحث عن انواعه التي تحته وهذا الطريق اختاره المعلم الكامل فانه بحث في هذه الكتب
الثمانية فقط عن الاشياء التي توجد في كل جسم طبيعي ثم بحث فيما بعدها باسم عن اجزاء على الترتيب
المنازل والمشتركات العامة بين جميع الاجسام الطبيعية اعنى ان المبادى والاحوال تكشف بالاول
ماهية الجسم الطبيعي ويعلم بالثانى خواصه وكما مر انه العلم بهذه الكتب الثمانية تعليما تاما يعلم اولا المبادي
في الكتابين الاولين منها الذين سميا خاصة باسم سمع الكيان اى المبادي كما ذكرت في البحث الثانى من الوجه
ويعلم ثانيا في الكتب الستة الباقية الاحوال المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية والمبادى تنظر على ثلثة
اوجه الاول تنظر في جملة الكون بحيث يجتمع لحصول ذى المبادي والثانى تنظر بعد التكون بالفعل بحيث يصير
الشيء داخلة حصص انضمامها ذو المبادى الثالث تنظر بحيث ان الشيء بها يعلم في المبادى وبسبب
هذا التعليم الاشياء على ما يقتضيه الترتيب الطبيعي [illegible] ولا ثم توجد ثم تعلم فابتداء المصنف في المتن الاول
بالمبادي منظورة بالوجه الاول [illegible] من المتن الخامس الى الحادى والاربعين مذاهب الحكماء المتقدمين في [illegible]
ثم حكم برأيه المصيب ان مبادي الاجسام الطبيعية ثلثة الهيولى والصورة النوعية الجوهرية والعدم وبينه بعبارات
وجيزة بليغة الى المتن الاخير ثم اعتبر المبادي ماخوذة بالوجه الثانى بمعنى بحيث [illegible] الاشياء بحصص انضمامها
الاجسام الطبيعية ومعلوم ان تعين [illegible] للمبادي المركبة تكون بين المادة والصورة النوعية الجوهرية فقط لان العدم
مبداء بالعرض فقط لتكون الشيء والمادة والصورة تكونان هى الطبيعة ولهذا بحث عنها اول الكتاب الثانى في المتن
السابع والعشرين عن الطبيعة ثم من هذا المحل يعرف كلامه في ملاحظة المبادي بالوجه الثالث ناظرة حيث انها
اشياء تعلم بها الاجسام الطبيعية ولما كان الشيء يعلم بعلله والهيولى والصورة منها شرع في ان يعلم
العلل ويبين انها اربعة فقط المادية والصورية والفاعلية والغائية التي يرجع اليها بحث الاتفاق وتكلم المصنف انها
ولما تمم هذا وعرف ان الطبيعة يكون من الاشياء التي تفعل لاجل غاية ولما [illegible] تحرك عبثا وتفعل البحث الاعلى
بين من المتن الخامس والسبعين ان الطبيعة تفعل لاجل غاية ولما وجد في تلك الطبيعة وجوب [illegible] في المتن التاسع
والثمانين الى نهاية الكتاب الوجوب الذى يوجد في الاجسام الطبيعية من المادة الذى يوجد فيها من الغاية والصورة
وعند هذا انتهى تعليم المبادي منظورة بالوجه الثالث ولهذا يعرف في اول الكتاب الثالث مقدمة جديدة وسبق

ان

بتبعيتها او ان يكون ع

ع
ازحال كون الهيولى والصورة منفصلا ومتقارنا احدهما الا الاخر فبعد الانضمام والمقارنة يحصل شيء ولعد فتنظر في هذا الحال وهو النظر الثاني للكميكة

ان يبين الاحوال المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية التي تكون بها الحركة التي ترتبط بها السكون
وعدم التناهي الذي يعلم بيانه التناهي والاتصال الذي يكشف مع الانفصال والمكان الذي هو ظرف لكل الحركة
والخلاء الذي هو قريب منه والزمان وفي الكتب الستة الاخيرة لكن الحركة منها لها المقام الاعلى منها لان الطبيعة
ليست الا مبدأ وداخلا وعلة للحركة والسكون ولان يظهر بذاته الحركة فذكر اولا مطلبين بسيطين
احدهما هل هي موجودة والثاني ما هي ثم ذكر مطلبين مركبين احدهما كيف تكون هي والثاني لم كانت كذلك
كما ذكر في المتن الاول فان الحركة موجودة في طبائع الاجسام بعينه للحكماء الطبيعيين كالمعلوم بالحس
ومن ثمه قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر من الكتاب الاول نضع من الاشياء التي تكون من الطبع اما كلها او بعضها متحركة
واما ما هي فيحتاج الى فحص عظيم لانه اذا لم يعلم الحركة لا يعلم الطبيعة بالضرورة ولهذا بحث الفيلسوف عن تعريفها
من المتن الثاني من الكتاب الثالث الى المتن الثاني والعشرين منه وصرف كلامه هاهنا الى بيان سائر الاحوال
العامة المشتركة بين الاجسام الطبيعية التي تكون مناسبة لمطلبين بسيطين للحركة بحيث تكون اما داخلة في ماهيتها
او لازمة ليانها فلما كانت الحركة من جنس المتصل كالكم المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية وجب ان يبحث عن غير المتناهي
ولكن هو اما بالقوة او بالفعل وجب ان يبحث عن كل منهما لدخول غير المتناهي بالقوة في حقيقة الحركة وكون
غير المتناهي بالفعل مخالفا لها فبحث الفيلسوف عنه من حيث انه طبيعي من المتن الرابع والعشرين من الكتاب المذكور عن عدم
التناهي فان الطبيعي هو الذي يبحث عن الحركة والكم والزمان من حيث انها عوارض للجسم الطبيعي كل واحد منها يجب ان يكون
اما غير متناه او متناهيا بالضرورة فتبين اولا انه لا يعطى غير المتناهي المتصل المنفصل المحسوس ثم قال لا يعطى من
المنفصلات المحسوسات المتصفة بالكم والعدد الذي يحصل من تقسيم الكم وعدم التناهي لها بالانقسام الى ما لا نهاية ثم بين
انه لا يعطى ان يكون جسم محسوس بسيطا كان او مركبا غير متناه بالفعل بل ولا يعطى عدد ان يكون غير متناه
بالفعل لان كل جسم يحيط به سطح ما وكل عدد يمكن ان يتجاوز الى ما فوقه وكل منهما يتناهى وعدم التناهي
ويعطى غير المتناهي بالقوة اما بالتقسيم كالجسم المنقسم الى غير النهاية او بالضم كالعدد فانه يمكن ان ينضم اليه
كل مرتبة من مراتب غير متناهية العدد او بالتعاقب كحركة الافلاك في الزمان والتكون الدائم للاجسام
ثم لما كان مطلوبا بالحركة في الجسم الطبيعي بحث عنه في الفصول الخمسة من الكتاب الرابع من المتن الاول الى المتن

ع بهذان اللفظان مجروران على الوصفية

الخمسين و فيه انه موجود في نفس الامر و مظهر للحركة الاينية للاجسام الطبيعية ثم تبين انه ليس الصورة ولا هيولى
كما زعم بعض الاوائل لان الهيولى والصورة لا تفارقان عن الجسم المتمكن اصلا مع انهما موجودتين و المكان يفارق
عن الجسم المتمكن كما ان الكوز قد يفارق الماء و بين في المتن الثامن و الاربعين تعريف المكان بانه السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي و لهذا يكون كل جسم محوى متمكنا و ما ليس بمحوي كالفلك الاول
فليس بمتمكن . و لعل تعليم المكان يبدا ان يعلم الخلاء من المتن الخمسين الى التاسع و الثمانين لمناسبة بعض ما زعم بعض
القدماء ان المكان هو الخلاء و اذا اطلق الخلاء لا يجوز ان يفهم منه شيء ليس فيه شيء او شيء ليس فيه ثقيل و لا خفيف
بل يجب ان يفهم انه مكان بلا جسم و بهذا الخلاء يستحيل الوجود في الخارج فانه ليس بعضو وري للحركة الاينية بل لو وجد الخلاء لم يمكن
ان يقع الحركة فيه لانه لو وجد لما كان فيه فوق و لا فوق كلما لو وجد فيه فوق و لا تحت لا يمكن ان يقع الحركة فيه فكل
ما لا يمكن ان يقع فيه الحركة من المكان الامتدادي منفصلا كان او متصلا يستحيل وجوده في الخارج فهذا الخلاء يستحيل الوجود
في الخارج ثم بحث عن الزمان من حيث انه مكيال عام للاجسام الطبيعية و للحركة في الفصول الخمسة من الفصل العاشر ابتداء الكتاب
مبتدا من المتن السابع و الثمانين الى غاية الكتاب فبين اولا انه موجود في نفس الامر و بعد ابطال الآراء الثلثة للحكماء
المتقدمين على ان الزمان عدد الحركة من حيث انها متقدمة و متاخرة لانا اذا اخذنا الحركة جزءا بالمتقدم و المتاخر
و ربطنا بها بالوسط الحالي المتجدد نعد الحركة و بهذا الوجه نفهم الزمان و لهذا كان يقول الفيلسوف في المتن الثالث عشر و المائة
انه لو لم يكن شيء متحرك بالطبع لا ان يقدر النفس في عقلها . استحال ان يوجد الزمان لو لم يوجد النفس
و اذا تنور بيانه هكذا ابرج الفيلسوف في اول الكتاب الخامس الى البحث عن الحركة التي كان شرع فيه في اول الكتاب الثالث
بعد ان بين المطلبين البسيطين و لهذا يوفق الحركة عن التغير في ابتداء هذا الكتاب الخامس في تعليم فرق شيء ينظر
الى المطلبين البسيطين ثم كتب في المتن الحادي و العشرين من هذا الكتاب جامع معالات التي كان يعرف بها المطلبين
البسيطين للحركة الى هذا المتن انه قد ظهر مما قلنا ما الحركة و ما السكون و كم يكون التغيرات و كم يكون الحركات
ثم شرع من هذا المتن الحادي و العشرين الى بيان المطلبين المركبين للحركة بعينه كيف يكون الحركة و لم يكون
كذلك فشرع في بيان بعض كيفيات التي يظهر منها نوع ترتب ما لبعض المتحركات و لما كان يجب على كل من يتامل كيفية
شيء من الاشياء ان ينظر بين هو امر واحد او كثير فشرع في الفصل الرابع الى انتهاء الكتاب في وحدة الحركة و تقابلها

ارتدى على ترتب بعض المتحركات

نقابلها

فان الحركات

فان الحركات اما واحدة بالجنس او النوع او بالعدد فالحركات الواحدة بالجنس هي الداخلة تحت جنس
واحد من المقولات العشرة و الواحدة بالنوع هي الداخلة تحت نوع واحد و الحركة الواحدة بالعدد هي
التي يكون المتحرك بها واحدا بالعدد و صورتها واحدة بالعدد بحيث يكون منتهاها واحدا بالعدد و الزمان الواقع
هي فيه كذلك و من الحركات المتضادة هي التي يكون طرفاها متضادة و الحركة يقابلها السكون تقابل العدم و الملكة
و لما كان الحركة المتجددة واحدة و متصلة و كل ما كان كذلك وجب ان ينظر الى شيء يتركب و يكون متصلا
بينه المصنف في الكتاب السادس و بين في فصله الاول انه لا يتركب متصل من غير المتجزيات بل من المتجزيات فعلى
هذا لا يتصل الخط من النقاط و لا الزمان من الآنات فالحركة ليست من التغيرات الغير المتجزية الى الاجزاء القابلة
للانقسام الى غير النهاية مثل كل الحركة و لما كان كل ما يحصل انما يحصل الى ما تركب منه لزم ان المتحصل منفصل ما الى ما لا ينقسم
و لما كان كل من الحركة و الزمان و المسافة يحذو حذو الآخر يلزم اولا ان لا يمكن ان يقع الحركة في الآن و ثانيا ان لا يمكن
ان يتحرك ما لا ينقسم من المقدار كنقطة الخط الا بالعرض او بالغير و ثالثا ان لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية
في زمان متناه و لا بالعكس اي لا يمكن ان يقطع مسافة متناهية في زمان غير متناه الا ان تدور الحركة
على الدوام كما يكون في الافلاك و رابعا ان ينحصر كل حركة و تغير بين طرفين متقابلين فلا يتعين ان يستحيل
بل يمكن ان يوجد حركة متصلة واحدة بالعدد دائمة او لا وضع الفيلسوف بهذا السؤال في اخر الكتاب السادس
و لان يفهم ما يجاب عنه على وجه الكمال وضع في الكتاب السابع مقدمات مناسبة له و لكون هذا الكتاب
كالمقدمة للثامن تكلم في الثامن الذي هو اخر الكتب السبعة و وضع فيه مقدمة يكون ثلثة ثم اثبت في المتن
الرابع الى العشرين قدم العالم و الحركة و ابديتها ثم بين في المتن الحادي و العشرين الى الثاني و العشرين
ان الموجودات ثلثة اقسام بعضها يتحرك دائما و بعضها لا يتحرك اصلا و بعضها يتحرك حينا و لا يتحرك حينا
اخر ثم بين في المتن الثاني و العشرين ان كل متحرك يتحرك عن الغير لكن بحيث لا يذهب الى غير النهاية
بل بحيث ينتهي الى مبدا واحد متحرك من نفسه كالفلك و غير متحرك اصلا فلما كان المطلوب ان يعطي حركة متصلة
واحدة بالعدد دائمة اثبت من المتن الحادي و الستين ان مثل هذه الحركة يجب ان يكون مكانية
مستديرة اولية ثم برهن من هذه الحركة كيف يستنتج ان يكون المحرك الاول بريئا عن الهيولى غير منقسم اصلا

وما كان يحرك دائما سرمدا يكون قادر القدرة غير متناهية وهو غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض
قال وهو حال كونه ثابتا يعطي الحركة للكل فانظر الى كمال المعلم الاول الحكيم الذي جودة تعليمه كيف شرع
في اول الكتاب الاول من كتب الطبيعيات في ادنى الموجودات التي هي الهيولى الاولى ثم عرج متدرجا الى اول
الموجودات واعلاها الذي هو واجب الوجود بالذات ثم هذا الصنيع يظهر لمن قال في المتن الثاني والثلاثين ثم
الى اثنى عشر مما بعد الطبيعة ان العالم كله الطبيعة مربوط بالمبادي **تقسيم مجموع الكتاب الاول من الثمانية**
وحكم الاول قسمة اقول هذا الكتاب يشتمل على سبعة فصول وينقسم الى اربعة اقسام رتبته بكل الموضع
اول هذه الاقسام الذي هو الفصل الاول المقدمة يكون بحثه وبعده ويبطل في القسم الثاني منه للاول السادس
الى الحادي والاربعين في خمسة فصول ثلثة آراء لبعض حكماء الاوائل الواقعة على مبادي الاجسام ويبين في القسم الثالث
بفصول ثلثة الفصل الثاني الحادي الاربعين الى السبعين راية في هذه المبادي على العموم بحكم يكيف تكون واي اشياء
وكم تكون وباي وجه تكون فيبين في الفصل الخامس كيف تكون حال بيان انها تكون متضادة ثم يبين في الفصل
السادس من المتن الخمسين اي اشياء هي وكم تكون بين كثرتها حال يثبت انها ثلثة لا ازيد ولا اقل ويبين
اي الثلثة تكون اثنان باي الصورة والعدم كالمنفعة وموضوعا واحدا ثم يبين في الفصل السابع من المتن
الثاني من الخمسين انها باي وجه تكون مبادي فيبين بالجملة في هذا القسم الثالث كيفيتها واينيتها وكميتها وجهتها
ويبحث في القسم الرابع في هذه المبادي على الجملة طبيعة مخصوصة لكل ويبحث ثم ههنا في الفصل الثامن
المتن الحادي والسبعين حل الاشكالات للفلاسفة المتقدمين في امر الهيولى ويتكلم في الفصل التاسع من المتن التاسع
والسبعين ناظرا في الهيولى العموم او العدم ويعلم الصورة قليلا وانقسام الاول الاقسام الاربعة الذي هو المقدمة
مشكلة وصعبة باتفاق جميع الشراح لكونها موجزة في اعلى مراتب الايجاز وقطيعة ولكونها باحثة عن الاشياء المشكلة
في نفسها ولهذا زعم بعضهم ممن لم يصل الى المقدمة حقا انها لم تصل الينا صحيحة بتصحيح المعلم بل وصل الينا كانت
سقيمة حتى حكي بعض منهم ان اصل النسخة التي كتبها المعلم كانت محفوظة في حجرة مربوطة فثبت بعضها
من البل واكلت السوس بعضها فلما صرفها ثم اخرجت عنها ووصل الى ايدي العلماء فعني ابلكيقوس الافروديسي
ثم تراسوس النحوي الرومي في تصحيحها وما صححاها تصحيحا جيدا بل رديا فبقي النسخ المتداولة في ايدي الناس

فبعينها الصحيح

نسخا

نسخا ردية سقيمة لا يفهم المقصود منها لسقامتها وهذه الحكاية كتبها سيرابوس في الكتاب الثالث عشر من كتبه في جغرافيا
واليها اعتمد فرانسقوس في عوقي مرقات لكن نعم هولاء قالوا شئ من عدم فهمهم الحق منها لكمال دقتها وبعجائبها
لان النسخ المتداولة في ايدي جميع العلماء صحيحة بعينها لعيب بها لسقامة اصلا والحكاية مصنوعة كاذبة ولو سلم صحتها
فالنسخ التي كتبها تلامذته الكثيرة هي اصل النسخة وقرؤوا عليه وصححوها منه كانت اكثر من ان تحصى منهم انتشر النسخ
الصحيحة في اقطار الارض فالنسخ صحيحة بلا شك لكن مرامها كما ينبغي صعب فيها ولان نفهم هذه كما ينبغي تذكر الفرق
الكائن بين المقدمة الحكمية والمقدمة الخطابية فان المقدمة الخطابية انما تجعل السامع القابل للفهم مشتغلا ومعتقدا او مجانبا
بالحق منها بعباراتها الفصيحة البليغة اللطيفة المزينة بانواع المجازات في التشبيهات والكنايات فيحتاج الى تطويل الكلام واما المقدمة
الحكمية فيكفي لفهمها بمجردها ان يكون السامع قابل الفهم فلا يحتاج الى تطويل الكلام فيها بل يكفي ان تؤدي الحق بحيث
يقبله بعقله وسبب هذا ان الحكميات تكون ظاهرة بانوارها الذاتية فيقبلها السامع بالعرف انه يحتاج غير الحكميات في بيانها
لمعانيها تحتاج الى المنورات حتى يقبلها السامعون كذا اعلم ان المعلم الاول في الفصل الاول من الكتاب الثالث للخطابة بهذا الحكم
اعلم ان المعلم يبحث في هذه المقدمة اشياء ثلثة الاول بيان مراده وقد بيان الاشياء التي سيبحث عنها الثاني
بيان الترتيب الذي يعلم تلك الاشياء الثالث وضع الطريق الذي يستعمله في تعليم هذه الاشياء والاولان
يعلمان في المتن الاول والثالث يبين في المتون الاربعة الباقية وها انا اشرع في شرح هذه المقدمة الموجزة
المغلقة الدقيقة العالية المصححة في النسخ الموثوقة على النص **الفصل الاول في بيان المقصود وترتيب العلم**
وطريق التعلم وفيه متون ستة **المتن الاول قال الاستاذ الكل المعلم الاول** لما كان العلم والتيقن
يحصلان في جميع الفنون التي تكون لها مبادئ او علل او عناصر من ادراك هذه لانا انما نظن انا نتيقن شيئا
ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر فظاهر انه يجب ان نشرع لان نعين اولا الاشياء التي
تكون على مبادي علم يكون للطبيعة **اقول** ساسعى ان اظهر مقاصد المعلم الخفية واشرحها بقدر الطاقة بعبارات
سهلة الاخذ حتى تنحل الاشياء التي اوردها قطيعة ومطوية في بعض المواضع فالحد قوة عقلية والقصد
الايجاز اما الجودة الكلمة اليونانية ماتوتة ومنا لا يشاع هذا البرهان فاعلم ان المعلم وضع في هذا المتن
مقصوده اي الاشياء التي سيبتني في الترتيب الذي يجب ان يحفظ فيها حتى يتعدد انه يصح بهذا المحكي

السبعين احوالها
ادراكها احوالها

ذات جزئين اي يجب التتبع الى ان نعين المبادي في العلل مع العناصر للعلم الذي يكون للطبيعة وان نعين اولا
الاشياء التي تكون على المبادي كانه قال انا سنتكلم للاشياء المثبتة للعلم الطبيعي ويجب السعي الى ان نعين
المبادي مع العلل العناصر وان نعين اولا الاشياء التي تدل على المبادي وهذا المتن مشتمل على نتيجة اجزاء الشير
نحو الاول الى قضية كبرى لاجل الجزء الاول للدعوى المذكورة ويثبت في الثاني الى في قوله لما انا انما نظن الى قوله
في العناصر تلك الكبرى ويحصل الدعوى المذكورة في الثالث بقوله فظاهر انه ينبغي الاه قال بعض الشراح
ان المراد من الجزء الاول للنتيجة المذكور هو تعيين مبادي العلم وقال بعض اخر ان المراد منه هو تعيين
مبادي الاجسام وانا اقول كذلك واقول ان العلم الطبيعي يكون للاشياء التي لها مباد وعلل وعناصر
وكل ما يكون للاشياء التي لها مباد وعلل وعناصر يتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل والعناصر فالعلم
الطبيعي يتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل والعناصر واذا كان كذلك فظاهر انه يجب السعي الى ان نعين
الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعة يعني فنحن حال كوننا كالساعين التيقن للطبيعة ودائرين
على البحث عن الاشياء الطبيعية يجب علينا السعي الى ان نعين مبادي هذه الاشياء وعللها وعناصرها
وان نعين معها الاشياء التي تكون على تلك المبادي وفي المتن اثبات الكبرى بما هو متفق عليه بين جميع العقلاء اي
بقوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا الا قوله حتى العناصر ولم يثبت الصغرى المطوية اي قوله المطوي العلم الطبيعي
بلغ الى الآه ولما لم يثبتها وقع الاختلاف بين الشراح فقال بعضهم وضعها المصنف كالعالم ولم يبينها ثم بينها بل لم يثبتها في مثله
تامور السمع وقال كما نقل عنه يحيى النحوي بطريق الاسكندرية ان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية
والاجسام مركبة وكل مركب له مباد وعلل وعناصر فالعلم الطبيعي يكون للاشياء التي يكون لها مباد وعلل
وعناصر وقال فرفريوس لا يليق للمصنف ان يبين هذه الصغرى ههنا لانه لا يليق بالحكيم الطبيعي ان يثبت مبادي
علمه في ذلك العلم وقال سمبليقيوس عدم اثبات المصنف اياها ههنا هو المناسب للمقام لان مجموع الكلام بعد هذا
سيكون لاثباتها وهذا القول اقبل عندي من غيره واشار الى الجزء الثاني من الدعوى الذي هو الترتيب بقوله
اولا الواقع في قوله يجب السعي الى ان نعين اولا فان هذا اللفظ يدل على انه يكون حاصل الكلام ان العلم
الطبيعي له مباد اول واعم من سائر الاشياء الموجودة فيه وكل علم له مباد اول واعم من سائر الاشياء

الموجوده

الموجودة فيه يجب تعيين مباديه اولا في هذا العلم فالعلم الطبيعي يتعين مباديه اولا وفيه المتن حقيقة هذه المبادي
وتبيينها في هذا الكتاب ونختم بيانها اشارات وشرح على الجزء الاول لهذا المتن الشيخ يحيى قول اولا مع النحوي ان
المصنف لما كان اعتاد ان يبتدئ في كتبه بمقدمات عامة معلومة قال لا شرع في هذا الكتاب ايضا بمقدمة عامة معلومة اولا
وهي ان كل علم يكون له مباد وعلل وعناصر يعلم علمنا وادركه الفاء بلفظة يدل المرادفة للفظة حين لكلمة لما
المشيرة الى الارتباط بثبوت التالي بوجود المقدم والى كون المقدم معلوما اولا ما بعده او في موضع آخر
كما ان هذا المقدم قد كان علم في كتاب التحليل الثاني قال لما كان العلم واليقين اقول قال الفضلاء اراد بالعلم
المأخوذ في العلوم من التعريفات وباليقين العلم المأخوذ من البرهان فان الالات العلمية الحاصل بسببها
العلم اثنان الحد والبرهان وكل واحد منهما يحصل العلم لذا قال المصنف في الفصل العاشر من التحليل الثاني ان الحد
التام يفترق عن البرهان وضعا فقط ولا شيء من كلامه على كل ادراك يعني قال لما كان العلم واليقين اي علم تعبر
على ذكر احدهما انتهى وهذا الشرح يرى معقولا لكنه غير مطابق لعبارة المصنف اليونانية ولعل هذا من المترجم
القديمة اللاتينية التي كانت موجودة عنده وعند ابن رشد وكثير من العلماء فان عبارة هذه الترجمة لما كان التعقل
واليقين وهي ليست مطابقة لعبارة اصل النسخة اليونانية فان التعقل ليس بمعنى اذن اي العلم الواقع في العبارة
اليونانية بل التعقل بمعنى نويس ولم يقع لفظ نويس في اصل النسخة اليونانية بل الواقع فيها هو لفظ اذن اي العلم
وقال سمبليقيوس مع يحيى النحوي وفرفريوس ان اذن وابستامن الواقعين في عبارة المصنف لفظان مترادفان
ذكرا معا للتحسين الكلام والتأكيد قالوا وامثال هذا الصنيع واقعة في عبارات افلاطون واورد فرفريوس
امثلة من عبارات المصنف انتهى وهذا انما يصار اليه عند الاضطرار فان التكرار ليس بحسن في العلوم الحكمية فان معلمها
تابعة في تعليمهم للطبيعة فانها لا تفعل امورا كثيرة اذا كانت تقدر ان تفعل قليلا كافيا والانسب ما قال اسكندر
الافرودسي وثميستيوس مع ابن رشد القرطبي ان اذن اي العلم اعم من ابستامن اي اليقين فان اذن اي العلم
شامل للعلم العلي والعلم بلا علة والعلم الصوري وغير الضروري فعطف اليقين عليه صار تخصيصا بالعلم اليقيني فصار حاصل
المعنى لما كان العلم الذي صار يقينيا الى الآه ويؤيد هذا الشرح ما كتب المصنف في الفصل الثاني من اول جزء الطبيعة
من قوله العلم واليقين لوجد للعقل نفسه بحضور علم المعلوم تاما فان لفظ العلم ههنا اعم من اليقين وانا

ما الكتاب الثاني فيه

اقول لما كان المراد ههنا هو الامر الخاص فقط على ما يقتضيه شرح هؤلاء كان ينبغي ان لا يذكر لفظا اذن
اى العلم لان معناه العام ليس بمقصود ههنا على ما قرروا بل المعنى هو الخاص الحاصل بعطف اليقين عليه
وهذا المعنى الخاص يفيده لفظ اليقين ايضا بلا ذكر العلم معه فيكون ذكره حشوا الا ان يقال الاخرى عندي هو
اقول ما قيل ان في وقوعها او رد علية قولا بان العلم وان كان اعم من اليقين لكنه اخص بقرينة المقابلة والمقام بالعلم
المأخوذ في العلم المحدود ثم لما وقع عبارة الترجمة اللاتينية القديمة لما كان العلم واليقين قوله تمكنت اى نتبع على
جميع الفنون وكان لفظ قد تمكنت انما يستعمل في عرفهم في مادة الامكان اشتبه بعضهم على هذا القول ظنا انه
طبق اصل عبارة المصنف لما كان هذا المقدم مشيرا الى مقدمة صادقة ضرورية كان يجب ان يعبر بعبارة تفيده
الضرورة فلم عبر بعبارة مفيدة للامكان المضادة للضرورة وتوهم ان المعبر به انما يشير الى المقدمة ممكنة وهي مع قرينتها
لا ينتج الدعوى الضرورية مع انها مطلوب المصنف ههنا على ما يدل عليه قوله فظاهر انه يجب ان يتبع الاه ولما اعتذر عنه اكثر الشراح
اللاتينيين بان الفن والعلم الكاملين يمكن ان ينسبا الامرين الى المعلومات ولا الطالبين فان نسبنا الى المعلومات
فهي لا تعلم علما تاما الا من علم مباديها الضروري كما ان نسبنا الى الطالبين الذين يكتسبون هذا الفن والعلم
فليس علمهم ضروريا بل يمكن ان يتبع وان لا يتبع وان يعلم زيد او عمرو وغيرهما وعلى هذا قال المصنف قد تمكنت اى يمكن ان
يتبع وهذا الجواب ليس بشيء لان المقدمة التي ساق اليها الكلام ممكنة ايضا على هذا الجواب لا ضرورية فلا يندفع الاشتباه به
والجواب الصحيح ان هذا الاشتباه انما يرد على ما وقع في الترجمة القديمة اللاتينية وهي غير مطابقة لعبارة العربى الا على الاصل العبارة
فانه ليس فيها الامكان اصلا بل على الوجوب وبل على عبارتنا المطابقة لعبارة الاصل فانها تشعر اى يتعاقب
لا انه ممكن اى يمكن ان يتبع قال في جميع الفنون اقول لفظ الفنون واقع موقع مثودوس وهو جمع متودس
وهو يقال باشتراك الاسم على معان كثيرة كما هو ظاهر من عبارات المصنف في الثاني من اول طوبيقا وفي المتن الرابع
والثلثين من الكتاب الاول للنفس وفي الفصل الاول من الكتاب الاول للاخلاق وفي هذا الموضع وفي مواضع اخر فانه
استعمل فيها بمعان مختلفة والمراد ههنا بمعونة المقام هو مجموع العلم اى الفن كفن الطب وفن الهندسة وفن
الجدل اى مجموع علم الطب ومجموع علم الهندسة ومجموع علم الجدل كما قال الفيلسوف في اول الجدل ان علم الجدل هو الفن
الذي نقتدر به ان نجيب عن كل سؤال الجدل علينا بدلائل مسلمة ويسمى ما بعد الطبيعة في المتن الثالث من الكتاب

م الكتاب الثامن لكتب السماع الطبيعي بمعنى المبدأ الاول وقد يطلق على الافراد الجزئية مما يفيد العلم وبهذا المعنى
كان يقول المصنف في الفصل الحادي والثلثين ان متودوس اى الفنون بحسب الفلسفة اربعة نوع في الالات
الجدلية التقسيم والتركيب وفي البرهان والتحليل قال التي يكون لها مباد او علل او عناصر اقول قد اختلف الشراح في بيان
المراد من هذه الالفاظ ولاي شيء تكون فذهب الفارابي ومن تبعه الى انها مبادي العلم التي يجب ان تؤخذ في العلم
وان تعلم قبله ولهذا قالوا المراد بالمبادي هي المقدمات المشتركة العامة وبالعلل هي المقدمات المخصوصة بالدعاوي
المخصوصة وبالعناصر هو الحد الاصغر والاكبر وهذا الرأي بعيد عن مقصود المصنف فانه يريد ان نعلم الاجسام
الطبيعية وهي لا تعلم بدون مباديها وعللها وعناصرها فالمراد منها مبادي الاجسام الطبيعية وعللها وعناصرها
لا المقدمات المشتركة العامة والمقدمات المخصوصة نعم ظاهر عبارة المصنف تشعر كما قالوا فان الضمير في لها راجع
الى الفنون التي بمعنى العلوم لكنه ليس مراد المصنف وانما اضافها الى الفنون لكونها مبادي للموضوعات المبحوث عنها

وان لفظ المبادي في قوله التي يكون على مبادي
علم يكون للطبيعة مضاف الى العلم

في العلوم فالمصنف يتكلم ههنا بالالفاظ المذكورة لمبادي الاجسام كما ذهب اليه شراح اليونان وابن رشد القرطبي
ونحوها قوناس وسائر الحكماء اللاتينيين فانهم اتفقوا على ان المصنف اراد بهذه الالفاظ العلل الاربعة وان اختلفوا
في اي علة اريد باي لفظ فزعم سمبليقيوس انه اراد بلفظ المبادي معنى اعم ما لا يتعلق الاربعة ثم قسمه بالعلتين
المتعاقبين واراد بالعلل العلتين الخارجيتين اى الفاعل والغاية وبالعناصر العلة المادية والصورية
وتبعه يحيى النحوي واثبت كون المراد من المبادي معنى اعم باستعمال المصنف اياه في مواضع اخر كذلك وزعم اسكندر
الافروديسي تابعا لاوذموس تلميذ المصنف انه اراد بالمبادي ههنا العلل الفاعلية فانه يطلق المبدأ ويراد به
الفاعل في مواضع كثيرة مثلا في المتن التاسع والعشرين من الكتاب الثاني من الثمانية وفي المتن الخامس والخمسين
من الكتاب الاول للكون والفساد وبالعلل العلة الغائية والصورية وبالعناصر العلل المادية وبه قال قوناس
وكثير من الشراح وتبع ابو الوليد ابن رشد القرطبي الاسكندر في ان المراد بالمبادي العلل الفاعلية وخالفه في الاثنين
الاخريين وقال المراد بالعلل هي العلل الغائية وبالعناصر هي العلة المادية والصورية اقول وهذه التوجيهات
الثلثة وان كان يمكن ان تصح من حيث دلالة بعض الالفاظ المذكورة على بعض علة وبعضها على اخرى
لكن يرد على ما اتفقوا عليه ان المراد بالالفاظ المذكورة هي العلل الاربعة اولا ان المصنف حين بحث في الكتاب

خامس ما بعد الطبيعة عن هذه الالفاظ اي المبادي والعلل والعناصر فسبب لان المبدا اعم من العلة لان معنى
المبدا هو الذي يكون اولا ثم ما يوجد شي اخر بعده او يكون [illegible] ولهذا يكون كل علة مبدا ولا يكون كل مبدا علة
كما ان كل عنصر علة وليس كل علة عنصرا فلما ذكر المص ههنا الالفاظ الثلثة معا لا يجوز ان يحمل المبدا على
حقيقته لانه يبحث عن خواص العلل الاربعة وثانيا ان المص قد عد العدم من المبادي مع انه ليس من خواص الاربع وثالثا
ان المص يبحث ههنا عن المبادي لا عن العلل الاربع ورابعا ان المص قد قرر ان للرياضيات مبادي وعللا وعناصر
لكن الرياضي كما قال ابن رشد [illegible] لا يبحث الا بالعلة الصورية فقط فالالفاظ المذكورة اي المبادي والعلل والعناصر
للذي ههنا ايضا على خواص العلل الاربع وليس هذه الدلالة مراد المص وقال بعض المتاخرين من الشراح ان المص
استعمل هذه الالفاظ الثلثة لا على التعيين دالة على معنى واحد العلل وهو سبب هذا ان بعض القدما كان
يعبر عنها بالمبادي وبعضهم بالعلل وبعضهم بالعناصر فعبر المص بكل عبارة عبروا منها فكانه قال لا يكون لها واحدا
فهم فان قال [illegible] ان كل فن وعلم شي يكون له علة ما يكتسب من هذا العلة وبهذا البيان يزيد ان
الاول كلها والتجربة [illegible] والثاني مطابقة لما ذكر في ترتيب العلم المذكور في الفصل الثاني من الكتاب الاول التحصيل
الثاني وهو انما نطلق ان نتبع معين نذكر العلة التي تكون الثلثة لاجلها وهذا البيان ايضا مردود
بما ذكرنا من وجوه الايرادات وايضا لا يمكن ان يثبت ان بعض القدما كان يعبر كذا وبعضهم كذا وتجرد
احتمال انه يكونوا معبرين كذا لا يكون شرحا لمراد المص بل التشويش [illegible] وايضا هو مخالف لطالب
المص [illegible] الاختصار المجتنب عن الحشو والتطويل والتكرار [illegible] في الكتاب والظن
ان المص اراد ان يشير [illegible] الاشياء التي تعبر بها في الكتاب الاول والثاني وهي الهيولى
والصورة والعدم والطبيعة والعلل بناء على ان هذه الاشياء المعينة تجعل مختلفة وتسمى باسماء مختلفة بحسب
جهات مختلفة بها تنسب الى معلولاتها فانها تسمى مبادي من حيث انها مبادي الكون ومن حيث ان الاجسام مربوطة
في التكون وتسمى عناصر من حيث ان الاجسام تتركب منها فان توجد [illegible] وتسمى عللا من حيث انا نعلم بها وهذا
الترتيب مبني على ان الشي يكون اولا ثم يوجد ثم يعلم فان قلت هذا الترتيب غير مطابق لترتيب المص فانه وضع
اولا العلل ثم العناصر مع ان العناصر تنظر الى الاجسام من جهة الوجود والعلل من جهة العلم والوجود مقدم على العلم

كما قررت

كما قررت قلت هذا الايراد انما لو كان ما ذكرنا مطابقا لما ذكره لكن علم بهذه الالفاظ فاول [illegible] ما بعد الطبيعة
على الترتيب الذي ذكرنا فذكر اولا المبادي ثم العناصر ثم العلل بحيث قال فيه يكون للرياضيات مبادي وعناصر
وعلل وبالجملة لكل علم نظري [illegible] حقيقة ما قلنا ان الرياضي انما يبحث بالعلة
الصورية كما ذكرنا انفا في الاشياء التي لها مبادي وعلل وعناصر [illegible] ان بعض الاشياء المعينة تسمى
بالمبادي والعناصر والعلل بحسب الجهات الثلثة المختلفة مثلا الخطوط تسمى مبادي الاشكال من حيث انها تكون
منها الاشكال وعناصر الاشكال من حيث كانها اجزاء تتركب منها الاشكال فان لم توجد بالفعل وعللا من حيث
ان الاشكال تعلم بها فكانها علل داخلة فيها فالمص بحث في هذا الكتاب الاول عن مبادي يكون الاجسام
الطبيعية ولهذا فرع في اخره بحيث عنها فيما مضى بحيث قال وفيه فيكون المبادي لوجوده واي الاشياء وكم عدده
هي ليكن هذا معينا كذلك وتحصيل هذا ان المراد بلفظ المبادي الاشياء التي بينها في الجزء الثاني من قوله المراد ههنا بالمبادي الهيولى والصورة لان المراد ههنا ما يبين اولا في هذه الكتب وكل ما يبين اولا في هذه الكتب هو الهيولى والصورة فالمراد ههنا [illegible] هو الهيولى والصورة
[illegible] فقال انه يبحث [illegible] المبادي [illegible] قد بحث عنها لكنه انما يبحث
في الكتاب الاول عن المبادي التي تكون الاشياء الطبيعية التي هي الهيولى والصورة والعدم ومراده بلفظ المبادي
ههنا الهيولى والصورة والعدم [illegible] التكون ثم يتدرج فيبحث عن بعض هذه الاشياء [illegible]
تنسب الى الامر المكون اولا [illegible] ويوجد بالفعل وهذه الاشياء تسمى عناصر لان العنصر على ما قال في الفصل
الثاني اسم اول [illegible] الطبيعة هو الذي يتركب منه شي اولا ويوجد الاجسام الطبيعية تتركب من الهيولى والصورة وتوجد
وبهذا الوجه يسميها المص في اول الكتاب الثاني الى المتن السابع والعشرين فانه يبحث فيه عن الطبيعة التي هي الهيولى والصورة
اللتين يوجد الجسم [illegible] كالحروف التي يوجد الكلمة المركبة [illegible] في المتن السابع والعشرين
من هذا الكتاب الثاني الى المتن الخامس والسبعين عن خواص العلل الاربع وهي التي ذكرها بلفظ العلل ثم يبحث
الخامس والسبعين الى غاية الكتاب الثاني عن الجهة التي بها تفعل الطبيعة وبهذا [illegible] الاشياء التي ذكرنا في
هذا المتن الذي نتكلم فيه وينبغي ان تعلم ههنا امران احدهما سبب شروع المص في اول الكتاب الثاني بكلمة
جديدة حيث قال فيه ولما كان الطبيعة مبدا الحركة والتغير وكان غرضنا الطبيعة [illegible] الحركة وهو
نوع [illegible] التعليم الجديد والثاني ان يعلم ان عنوان الكتابين الاولين هو [illegible] المبادي وعنوان الكتب

الكتب الستة الاخيرة يريد كتاب السماع اي الحركة فظهر مما ذكرنا ما اراد المص بلفظ المبادي وما اراد من العلل وما اراد
من العناصر فان قلت لم عبر المص بكلمة او الانفصالية لا بكلمة واو الجمعية قلت اشارة الى ان العلم واليقين
يحصل من كل واحد منها ولنكتف بهذا المقدار في بيان الجزء الاول من هذا المتن ولنأت للبيان الجزء الثاني منه
وهو قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر عبر بالمتكلم مع الغير
اشارة الى ان هذا الظن متفق عليه بين العلماء وكيف لا ينسب للكبرى كما هو متفق عليه بينهم وهذا الاول ذكره بعينه
في الفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني وهذا القول اعني قول الشراح في الخطر فانه كما لم يكن الالفاظ المكررة
ههنا على طبق ما ذكرت في الكبرى فانها ذكرت في الكبرى باو الانفصالية وههنا بالواو للجمع وقيد ههنا العلل والمبادي
بلفظ الاول ولم يقيدها به في الكبرى ومع بين بها نوع ترتيب يستفاد من كلمة حتى ولم يبينه في الكبرى فهو انو في بيانه
لا اراه مختلفة فقال ابو الوليد بن رشد القرطبي ان المص لم يرد بلفظ المبادي والعلل والعناصر ههنا ما اراد بها
في الكبرى ولهذا ذكرها على اسلوب مغاير لاسلوب الكبرى وهذا القول بعيد عن الصدق جدا لانه لو لم يرد ههنا
ما اراد بها هناك لم يكن هذا القول دليلا مثبتا للكبرى وكان هذه الالفاظ الثلثة مشتركا بالاسم فكان
المص تحرز عما يستعمل الفاظ مثل هذه العبارات الموجزة بمعنى في الكبرى وبمعنى آخر في اثباتها فالمراد ههنا ما هو
المراد منها في الكبرى وعلاوه قال سنبليقيوس والنحوي وثامسطيوس وغيرهم فالذين ذهبوا الى ان المراد بها
في الكبرى هي اجناس العلل الاربع يقولون ان معنى هذا الاثبات ان الهيولى لو وجد للصورة والصورة توجد
من الفاعل والفاعل يفعل لاجل الغاية ولهذا انه ذهب من الغاية الى الفاعل ومنه الى الصورة ومنها الى الهيولى لانا انما
نظن انا علمنا الشيء حين علمنا جميع علله الاربع من الاول الى الاخير وهذا اشارة الى هذا الترتيب وقيد ههنا العلل والمبادي
بلفظ الاول لا ... اقول لما علمت مما قلنا ان حصر المراد من هذه الالفاظ الاربع الواقعة في الكبرى في العلل الاربع
باطل علمت ايضا ان حصر بيان اثباتها فيما ذكروا باطل ايضا وقد شرح بعض آخر من الشراح هذا المقام بما هو بعيد عنه
بمراحل تركنا ذكره كما تركنا امثاله في اكثر المواضع دفعا للتشويش ومخافة الاشتغال بالعبث لكن اضطررنا
ان نذكر ما قال الشارح يعقوب ههنا للتوقف كيف تصدى لشرح مثل هذا الكتاب الصعب مع عدم قدرته
الى فهمه اصلا ولا تعمد للمقالات الكثيرة قال في شرح هذا الاثبات انما اظن ان ارسطو قال بهذه الالفاظ اختلف

قوله ولا اشارة فيه ... [illegible] ... سنبليقيوس والنحوي
اعني ... [illegible] ... بلفظ الاول الترتيب

علي معنى واحد اي المبادي الاول البعيدة التي تسمى مبادي اول وعللا اول وعناصر ولهذا ليس
لفظ الواو المكرر بين تلك الالفاظ للجمع بل للتفسير بمعنى اي فصار المعنى لانا انما نظن علمنا بشيء ما
حين نعلم علله الاول اي مباديه الاول عنه حتى نصل الى العناصر ولهذا ايد لفظ حتى على الترتيب من
العلل والمبادي الى العناصر من العلل القريبة الغير المذكورة ههنا الى العلل الاخيرة البعيدة اقول هذا
الشرح فاسد اما اولا فلان هذه الالفاظ الثلثة لا تدل على معنى واحد كما بينا واما ثانيا فلانه
لم يسمع احد كون الواو للتفسير في لغتهم واما ثالثا فلانا لا نعلم شيئا بعلته البعيدة بل نحتاج في
علمه الى معرفة علته القريبة فهذا الشرح ليس الا اضحوكة غريبة وانا اظن ان المص اراد ههنا بقوله لانا انما
نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر ما قال في تعريف
العلم المذكور في الكتاب الاول للتحليل الثاني من انا انما نظن ان نتيقن شيئا على الاطلاق لا على وجه سوفسطائي
حين ندرك العلة التي يكون الشيء لاجلها والعلة التي يكون لاجلها هي العلة المخصوصة القريبة بلا واسطة
من غير اشتباه كما يظهر من توضيح البرهان المذكور في الكتاب المذكور من انه هو الذي يكون من الصادقة الاول
بلا واسطة فمراد المص ههنا من العلل الاول هي العلل المختصة القريبة بلا واسطة ومن المبادي الاول هي المبادي
المختصة القريبة بلا واسطة وينبغي ان يعلم ان العلة الاولى تطلق على وجهين بالنسبة الى العلة الثانية
وهي تطلق ويراد بها العلة الكلية البعيدة وبالنسبة الى المعلول وهي تذكر ويراد بها العلة القريبة الى المعلول
بلا واسطة فهذه العلة القريبة بلا واسطة هي العلة التي يكون الشيء لاجلها فاذا ذكرنا لا يبقى السؤال لعله
اصلا وقد بين المص مجموع ما قلنا بيانا ظاهرا في المتن السابع والعشرين من الكتاب الثاني في الثمانية حيث
قال لما كان هذا الامر ... العلم لكن لا نظن ان نتيقن شيئا قبل ان ندرك علته وهذا هو علم علته
الاولى فلفظ الاول المذكور ههنا يراد به هذا المعنى اي العلل المختصة القريبة بلا واسطة لا ما توهم ابن
رشد ويعقوب وبعض آخر من ان العلل الاول هي العلل البعيدة فمعنى هذا الكلام ح لانا انما نظن انا نتيقن
شيئا حين ندرك علله المختصة القريبة بلا واسطة التي تكون الاشياء لاجلها ومباديه المختصة القريبة بلا واسطة
حتى نذهب الى العناصر اي الى الاشياء المركبة للجسم اولا فان قلت لم ذكر ههنا في الكبرى بلا قيد الاول

وفيه بهانه اعتبارتها به قلت لان المص نسبها في الكبرى الى مجموع الفن ومبادي مجموع الفن وكذا علله الا يكون
الا اول فلم يبق حاجة الى التقييد وهنا فلم ينسبها في اعتبارها الى مجموع الفن بل تنزل الى علم شئ مما اي شئ كان من الجزئيات ونسبها اليه لما كان يمكن ان يكون للجزئي مباد قريبة وبعيدة وكذا علل قريبة وبعيدة قيد
مباديه وعلله به لانا لا نتيقنه من علله ومباديه البعيدين بقي انه لم قال فظاهر انه يجب الى ان نسعى لان نعين
اولا الاشياء التي تكون على مبادي علم يكون للطبيعي مع انه ينبغي ان يقول يجب ان نسعى لان نعين
مبادي علم يكون للطبيعة ولعل المص لم يقل كذلك لانه في موضع كونها مبادي الاجسام الطبيعية كالنظر وقال
كما قال الانه يجب البحث عن الاشياء التي تكون عليها لا انها ليست كالظاهرة مثل احوالها وعللها ونسبة
بعضها الى بعض كما اشار اليها واعلم انه ذكر في هذا المتن الفاظ اربعة العلم واليقين والادراك والتيقن والحاجب
الادراك في الكبرى واثباتها الى المبادي لا انها على ما قال سمبلقيوس في المتن لا العلم يقينا بل ضعيفا لان الحاجي
لا يعلم العلل بل بما هو اعرف لنا اولا ان علم المبادي اعرف لنا ولنا زيادة الفقه به على ما اظن لان لفظة
عنوان ذلك الواقع موقعها لفظ الادراك انما يستعمل في عرف اليونان في علم يكون لنا زيادة الفقه به
واراد بالعلم اليقين والتيقن ما يحصل المبادي العلم وان كان اعم من الاخرين لكنه خص لعطف اليقين
عليه به علماً ما قرب بها وانا اقول اراد بالعلم الحاصل بالتوتيات وباليقين العلم الحاصل بالبراهين والتيقن
العلم الحاصل لكل من الحدس بهما ولقد شرحت هذا المتن بازيد مما كانت عزمت ان اشرحه لكن لا بازيد مما اتممت
وليت يمكن ان اشرح كتبه الدقيقة بكمال التدقيق لكنه لا يمكن ولا يليق ان يكون لانه لو شرح كذلك لكان شرح
كل متن من متونه مجلدا كبيرا خارجا عن احاطة العقول فضلا عن الطالبين المتن الخامس قال المص
لكن الطريق فطري من الظهريات في الوضعيات لنا الى الظهريات في الوضعيات طبعا لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا فيجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من الا ظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات
والوضعيات طبعا اقول قد اختلف الشراح في ان المص في اي شئ يبحث في هذا المتن من المتون الثلثة
الاتية قال يحيى النحوي وتوما اقويناس وكثير من شراح اللاتين انه يريد ان يبين الترتيب الذي يسلك فيه في بيان مبادي الاجسام الطبيعية قال بعض اخر لا يريد بهذا بل يريد ان يبين طريق وصلان مبادي الاجسام الطبيعة

ويستنبط كل واحد منها حتى تأخذ ما هو راجح عندك ولكن ينبغي ان نبين ما ولا الترتيب وطريق التحصيل فنقول
الترتيب هو وضع مناسب للاجزاء بالتقدم والتأخر لا شئ اول الترتيب المناسب التعميم اثنان طبيعي وهو ان يكون
اذا تبينا بهذه الاجزاء على ما وضعته الطبيعة وتعليمي وهو ان يكون اذا تبينا بها بوجه يكون تعليمها على هذا الوجه اسهل
وكلاهما يظهران في تعليم الحواس الخمسة الظاهرة فانه اذا ابدلوا باللامسة ثم الذائقة ثم الشامة ثم السامعة ثم الباصرة
على ما علمها افلاطون في طيماوس وابن سينا في الفن السادس من طبيعيات الشفاء يكون هذا على الترتيب
الطبيعي واذا ابدلوا بالباصرة ثم السامعة ثم الشامة ثم الذائقة ثم اللامسة كما علمها المص في المتن الثالث والستين
من الكتاب الثاني للنفس يكون هذا على الترتيب التعليمي وطريق التحصيل هو السلوك من المعلومات الى المجهولات
بالانتاج كما السلك من الاقسام من المقدمات الى النتيجة او هو الحركة الصورية فقط كما تقع في التقسيم فانه تقول
الحيوان اما ناطق بحيث الا ان يقول بعده او غير ناطق لان لسلوك التقسيم هو ان يكون بالامور المتقابلة بهذا التوقف لان طريق التحصيل يكون دائما مع انتاج وتقسيم او نحو ذلك واما الترتيب فلا يكون معه واما الذي يرى بعضهم ان يوفقون بينهما بان
في الترتيب بين شئ بعد اخر وفي اسلوب التحصيل بين شئ باخر شرح المتن على رأي يحيى النحوي وتوما
اقويناس وتابعيهما هؤلاء ربطوا هذا المتن بما قبله بان قالوا لما قال المص في المتن السابق انه ينبغي ان نجد في
الطبيعية اولا عن المبادي لان الاشياء التي تكون لها مباد فتيقن من ادراكها توجه عليه بعض المبادي عام وبعضها
اخص في ايهما ينبغي ان نبدأ من الاعم ام من الاخص فاجاب في هذه المتون الاربعة بانه ينبغي الابتداء من الاعم و
التحرك منه الى ما هو اخص منه وهكذا بين بهذا في مواضع اخر من كتبه لا سيما في الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام
الحيوانات ويثبت هذه الدعوى في المتون الاربعة بالاقسام الثلاثة ووضعها بعينها في اخر المتن الرابع حيث قال
فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات وكان المص اثبت هذه الدعوى في هذا المتن على رأي هؤلاء الشراح بان الابتداء
في تعاليم العلوم وتعلمها يكون بطريق السلوك من الاشياء التي هي في صنعة انظام الطبيعي لان السلك فيه منها
والى الاشياء الموضوع في نظام الطبيعي لان السلك فيه منها من الظهريات في الوضعيات لنا الى الظهريات في الوضعيات بالطبع
فالابتداء في تعاليم العلوم وتعلمها يكون من الظهريات في الوضعيات لنا الى الظهريات في الوضعيات بالطبع والمص طوى الصغرى
واشار الى الكبرى بقوله لكن الطريق من الظهريات الى اهمية الطبع واثبتها بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق

ليست امرا واحدا

تعلم انه ما جاء بالصانع فيه انه الى يحيى النحوي حيث في المتن الاول المبادي على انه الاعم من ان اتى على العلل الاربع علة الفاعلية والغائية والعناصر الانفعالية والعنصرية والمادية ودفع ما اوقفنا نص على ان الفاعلية والغائية والصورية خفيف بشرط السؤال والجواب كما قبله ودفع ذلك فلا يتصور الاعمية والاخصية

واشار الى النتيجة بقوله فيجب علينا ان نسلك الى آخره ثم يستنتج في المتن الثالث المبتدا بقوله وتكون المعلومة
والظاهرة لنا اولا هي المختلطات زيادة اختلاط الى آخره ان الابتداء يكون من المختلطات زيادة اختلاط بطريق ان يقال
الابتداء يكون من الظاهريات والوفيات لنا والظاهريات والعرفيات لنا هي المختلطات فزيادة اختلاط فالابتداء
يكون من المختلطات زيادة اختلاط اما الصغرى فقد اثبت بالقياس السابق واما الكبرى فقد اشار الى اثباتها بقوله في المتن
الثالث من المعلومات المتاخرة من بينه تكون العناصر والمبادي للمتحدين لا لنا بعد انا نعلم اولا الكل ثم مباديه وعناصره
اي اجزائه لانا نعلم ما حين نعيمنا الكل فانه لا يمكن ان يعلم اجزاءه بالادراك فيه يقال العلم بما [illegible] لنا العرفيات هي الكليات
والكليات مختلطات بالنسبة الى اجزائه فالظاهريات والوفيات مختلطات ح ثم عين الدعوى المقصود فيه بها في المتن الرابع وبهذا
يجب السلوك من الكليات الى الجزئيات وكانه قال لاجل ان الحاجة المشتركات والكليات زيادة الاشتراك والكلية مختلطات زيادة
اختلاط والمختلطات زيادة اختلاط يكون السلوك منها الى ما هو اقل اختلاطا منها فالمشتركات والكليات زيادة الاشتراك
والكلية يكون السلوك منها الى ما هو اقل اشتراكا وكلية اما الصغرى فظاهرة لان المشتركات والكليات زيادة الاشتراك
والكلية كالاجناس المحيطة بالقوة لما هو اخص منها كالانواع واما الكبرى فهي نتيجة القياس السابق ثم اورد امثلة ثلثة
لبيان ان الكليات زيادة كلية اعرف لنا مما هو اخص منها احدها في المتن الرابع والآخران في الخامس وهذا البيان
يثبته نوعا اقوى [illegible] في آخر شرحه بوجهين اما اولا فلان يقول ان غرض الفيلسوف في مجموع هذه المقدمة يجب
ان يكون ناظرا الى شيء واحد وهذا انما يوجد في هذا البيان لا في البيان الآخر وهذا البيان هو الصحيح المطابق لغرض
الفيلسوف واما البيان الآخر فيشوش هذه المقدمة ويفرقها باعطاء بعض اجزائها الترتيب وبعضها الطريق لتعلم المبادي
واما ثانيا فلان طريق التعلم في الحكمة الطبيعية بينه الفيلسوف في المتن التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية فانه
يكشف فيه طريق توقف الاجسام الطبيعية بالهيولى والصورة ويبين في المتن السبعين منه طريق ان يبرهن طبيعيا
الى جميع العلل الاربعة فيتبين بهذا ان المتن الثاني الى تمام المتن الخامس الترتيب المحفوظ في بيان المبادي فقط فمن
هذا الشرح ليس بمطابق اصلا لغرض الفيلسوف المفهوم من كلامه المقنع في هذه المقدمة فان الفيلسوف يفعل فيها
امورا ثلثة كما قلنا الشروع للاشياء التي يستعملها وترتيب تعلمها وطريق التعلم وتمم الاولين في المتن الاول
ويبين الثالث في هذا المتن الثاني الى آخره للمتن الخامس ولا يكون هذه المقدمة مشوشة متفرقة كما زعم [illegible]

فانه

[illegible]

فانه لم يتفطن المرام من قريب او من بعيد فانها مشتملة على امور كثيرة ومبينة لها قطع الكلام وفي الحق
ولو كان دليله قويا لكان مقدمات للمطلب ومخلة مشوشة فانه يحصل للمخاطب تحيرا في ابتداء التعليم وتحيرا
وثانيا ان ما قال ان طريق التعلم في الحكمة الطبيعية اي معرفة مباديها بينه الفيلسوف الى آخره كذلك لانه لم يبين
في المتن التاسع عشر من الكتاب الثاني من الثمانية طريق تعلم المبادي ووجدانها بل انما بين فيه وجه توقف
الاجسام الطبيعية وبين في المتن السبعين محل الطبيعي للمطلوب الى العلل الاربع لكن الحق في هذا الطريق
ليس الا لاجل تحصيل المبادي فلو لم يبينها ههنا لزم ان لا يبينه اصلا على انه يلزم على ما قال ان الذي بحث في الحكمة الطبيعية
من هذا المحل الى المتن المذكور بل معرفة مباديها **شرح صحيح لهذه المتون** اقول لما علمت فساد الشرح المذكور فاعلم
ان الشرح الصحيح لهذه المتون هو ما قال الاسكندر الافرودسي وسمبليقيوس وابن رشد [illegible] ان هذه المتون
الاربعة علمها المقصود طريق وجدان المبادي ووصلوا هذا المتن بالمتن الذي قبله بان المقصود تحصيل العلوم
ذوي المبادي من فوقها على ادراك المبادي توجه عليه سؤال مناسب بان جملة المبادي اي طريق نقدر ان نجدها ونعلمها
مع انه ليس لها مباد اخر فاجاب بيان الطريق ووجدانها فعلم ان هذا المتن قولا الطريق الطبيعي لنا في معرفة المبادي
ثم يجيب عن سؤال مقدر ثم تحصيل الطريق الذي يجب ان نسلك فيه الى ادراك المبادي لحصول العلم الا بهذا المبادي كما
الطبيعي الذي لا يمكن ان نعلم المبادي والعلل نعلمها ونعلمها ما لم نعلم شيئا الا يمكن ان نعلم المبادي والعلل يجب ان ننتحي لمعرفة
الا الوجه الطبيعي لعلمنا فمبادي العلم الطبيعي يجب ان ننتحي لمعرفتها الا الوجه الطبيعي لعلمنا والوجه الطبيعي لعلمنا هو السلوك
من الوفيات لنا والظاهريات الى الوفيات والظاهريات بالطبيعة فبهذا الوجه نجد ونعرف مبادي العلم الطبيعي فلما توجه لم قال ذلك
اجاب بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا وسببه ظاهر لان الامور المطلقة اي الامور المعلومة
بالطبيعة هي الامور البسيطة والامور المطلقة لنا هي الامور المحسوسة والامور المركبة وليست الامور البسيطة هي الامور المركبة
المحسوسة فلا يكون المعلومات لنا وبالطبيعة امرا واحدا ثم يستنتج ثانيا ان بهذا الطريق يجب ان نسلك [illegible]
طريق السلوك فيما نحن فيه من العرفيات والظاهريات لنا الى الوفيات والظاهريات بالطبيعة لو وصلنا الى ادراك المبادي الغير
المدركة لنا فكلما لو وصلنا فيما نحن فيه الى ادراك المبادي الغير المدركة لنا يجب علينا ان نسلك منه [illegible]
[illegible] الا الظاهريات والوفيات بالطبع [illegible] فيما نحن فيه يجب علينا ان نسلك [illegible]

فطريق السلوك فيما نحن فيه من الظاهريات ح

بهذا الطريق ح
والى هذا اشار المص بقوله ح

للطبع وتكون ظاهرة لنا الى الظهريات والوفيات للطبع لبعض تنبيهات على هذا المتن الاشياء التي تكون اظهر لكن ينبغي ان
واعرف لنا الى الطبع ستبين فيما بعد تعلم ان المص سمى هنا الانتقال من المعلومات الى المجهولات او دون ان طريقا
من المعلومات الى المجهولات وقال ان هذا الطريق موضوعه فينا من الطبيعة لان الانتقال من المعلومات الى المجهولات حاصل
فينا من التعلم والعادة ينتقل بارشاد طبعنا وبين المص هذا الطريق في مواضع كثيرة من كتبه منها في المتن العاشر
من عاشر ما بعد الطبيعة وفي المتن الاول من سابع هذا الصنيع وفي المتن الحادي عشر من الكتاب الثاني للنفس وفي الكتاب الثاني
للتحليل الثاني في الفصل الثاني من الكتاب الاول للاخلاق وكذا بين هذا الطريق افلاطون في مواضع كثيرة ونبه
ان يكون التدرج من اللفظ الى المعنى ومنه الى الصورة الخيالية ومنها الى الادراك ومنه الى التعقل الكلي لان تعلم هذا
بالكلية ينبغي ان تتدبر ان كل ما يدرك اما ان نعتقد بالواضح [illegible] اصلا واما ان لم يحتج الى اعتقاد امور
اخر والتبرية [illegible] العلوم المتعارفة في القضايا بلا واسطة المسلمة [illegible] عند الكل القسم الاول ومن كل ما يستخرج من القياس
ومن [illegible] القسم الثاني في مبادي الاجسام الطبيعية التي كلامنا فيه ليس من القسم الاول الا ما اختلف [illegible] والعقلاء فيها
فيجب ان تؤخذ من امور اخر والامور الاخر التي تؤخذ هي منها يجب ان تكون بلا اشتباه اعرف لانه يعين كون
الطبيعة مرشد اشتهر الحركة من الوفيات الى الظهريات الى المجهولات لكن الوفيات والظهريات بعضها يكون على الاطلاق
وبعضها يكون بالنسبة الينا فقط والمبادي لا يمكن ان تعلم من الوفيات للطبع لان عرفيات الطبع ليست معلومة لنا [illegible] لانه
اذا علمنا شيئا بالوفيات الطبع علمناه من الاقدم [illegible] علم له بالمبادي والعلل والمبادي ليس لها مبادي اخر حتى ان نعلمها
من الوفيات والظهريات لنا [illegible] من الاقدم او من العلل كما قال [illegible] ابن رشد القرطبي فكذا يطلب الحكيم الطبيعي
ويجد مبادي الاجسام الطبيعية ابن ما وجد ما يرجع ويبين [illegible] الاقدم النتائج وفي هذا الرجوع [illegible] حركة الطبيعة
التي تتحرك من المبادي الى ذوي المبادي من العلل الى المعلولات وفي هذا الرجوع يحصل العلم اليقيني كذا اعلمنا المعلم الاول
الاكمل في الفصل الثالث من الكتاب الاول للجدل المتن الثالث قال المص [illegible] المعلومة والظاهرة لنا اولا انما المختلطات
زيادة اختلاط ثم تعبر العناصر والمبادي معلومة منها [illegible] يرتبط بهذا المتن يحتوي [illegible] المشروع
فيه من المتن المتقدم وبين الطريق الذي [illegible] في المختلطات لا المتفرقات التي نطلبها [illegible] المعنى السكوت
لاجل تحصيل مبادي العلم الطبيعي التي هي غير معلومة لنا ومعلومة للطبع يجب ان تكون من الوفيات والظهريات لنا الى الوفيات

تو [illegible] حركة الطبيعة او حركة الطبيعة حال كونها
موجودة او قبلها فموجود بسبب حركة
لا الوجود [illegible] هي المراد [illegible]

والظهريات

والظهريات لنا هي المختلطات زيادة اختلاط
والظهريات للطبع والمختلطات [illegible] والسكوت
لاجل تحصيل مبادي العلم الطبيعي يجب ان يكون من المختلطات زيادة اختلاط الى المتفرقة الاولى [illegible] المتن
الثاني واما المشابهة من [illegible] المذكورة [illegible] اول هذا المتن هذا ولكن لما اعد ان يقول انه [illegible] من المختلطات
زيادة اختلاط الامور المباينة المبادي المطلوبة لنا [illegible] وجه [illegible] السلك [illegible] العناصر والمبادي المطلوبة
لنا اذا سمينا المختلطات فان المختلط هو كل عام والكل معلوم لنا قبل اجزائه كما سيجي في المتن الاخر لانه كيف يطلب
احد مبادي شيء واجزائه لو لم يعرف هذا الكل فان اردت ان نعلم مبادي المختلط والكل وعناصره فاقسم هذا
المختلط والكل فانك [illegible] بهذا الطريق تصل الى الحق وقد كنت اردت ان نفصل اليه في بيان المراد من المختلطات
وسبب تقييدها بالزيادة وبيان التقسيم قد وقع بين الشراح في بيان المختلطات اختلاف عظيم حتى تولد
منه اختلاط بجميع فهم منها انواع الكليات الطبيعية التي تكون واحدة في الكثير فان المختلط الكلي [illegible]
لما يحيط الشيء اخر قوة وبلا فرق الكليات ايضا [illegible] بالقوة وبلا فرق لانواعها وايضا [illegible] تقابل
اذا علم احد امرا بالكلي انه علمه مشوشا ومختلطا ثم يميز العلم الى اجزاء ويكمل العلم بالفعل كلاوجد [illegible] كما كان
مختلطا بالقوة وبلا فرق في الكلي ومنهم [illegible] من لفظ المختلطات المركبات ونسبها الى الحس فانه قال [illegible]
والتي توجد في المبادي والعناصر تكون هي المركبات منهما وكلاهما ما متعاقبا للاجزاء والمركبات في المختلطات تكون
اعرف لنا من مركباتها والبسائط لانها تدرك بالحس وتكون مدركة لاكثر الناس او [illegible] حاصلة من كثرة التجربة والحس
واما البسائط فانها مستعلمة لان تعقل بالعقل لانا نعلم كل واحد من الحيوان والنبات والحالي والحس [illegible] كون
هذا انسانا وذاك فرسا وهذا الشجر [illegible] وذلك كرما ولكن لا يكون كونها مركبات من العناصر الاربعة
معلومة بالدقة لكل احد انتهى وعلى هذا الوجه فهم ابن رشد القرطبي من المختلطات المركبات المعلومة من العناصر حقيقتها
وسبب هذا التحقيق امران احدهما هو ان المركبات [illegible] للاجزاء التي هي مبادي وعناصر داخلة في
اي الهيولى والصورة اللذان يبحث عنهما المص في هذا الكتاب وثانيهما هو انه لو قسمت الى هذا المركب تجد [illegible]
المبادي والعناصر المطلوبة في العلم الطبيعي وهذا الحال في الحقيقة [illegible] بعض المتاخرين ان عبارة المختلطات الواقعة
في النسخ سهو وقع من غفلة الناسخين والصحيح هو عبارة المركبات [illegible] هذا التصحيح سقيم فان عبارة المركبات لم توجد

في نسخة من نسخ اليونانيين واللاتينيين وعبارة المختلطات بهذه نقلوه عن جميع الشراح اليونانيين بهذا وقال يحيى النحوي
ان المراد بالمختلطات هي الافراد المنتشرة الغير المعينة لتسميته المعرج المتن اللاحق بالكليات فان من جملة الافراد
على ما قال يحيى النحوي بحيث انها تدل على فرق لا على التعيين يمتاز عن الافراد المعينة الدالة على هذا الشيء الجزئي
او ذاك الشيء الجزئي وتطلق على الكثير ولما كان حالها كذلك لا يكون لتسميتها بالكليات مناسبة واورد المثال
المشهور وقال كما اذا رأينا حيوانا ما او انسانا ما من بعيد لقصور باصرتنا او لاجل فرق مختلط فان حيوانا ما يمكن
ان يكون الشيخ او فرسا او حمارا او غيرها وكذا الانسان يمكن ان يكون سقراطا او افلاطون او غيرهما فالمختلط
هو المعلوم لنا اولا فانا اذا رأينا سقراطا من بعيد نتصوره ان يكون حيوانا ما والمقول بهذا الوجه اي بحيث
انه حيوان ما يكون مختلطا لان كل واحد من الحيوانات حيوان ما ثم اذا قرب منا وتيقنا انه انسان لظهور امارات
الانسانية منه عندنا فهو بهذا الوجه انما تميز عن سائر الحيوانات لكننا نذكره مختلطا وبلا امتياز لان كل واحد
من الناس يمكن ان يكون هو الانسان المرئي ثم اذا حضر عندنا ميزناه بعوارضه المشخصة عن سائر افراد الانسان
نتيقن انه سقراط انتهى وبعض المتأخرين من شراح المختلطات بما يكون مشتبها من قبيل الاستعمال العرفي واظن
ان المصنف لم يرد بها الكليات فقط كما زعم ابو ما قوتيا ولا المركبات فقط كما ظن ابن رشد القرطبي ولا الافراد
المنتشرة كما توهم يحيى النحوي بل اراد بها معنى عاما شاملا للكليات والمركبات الجزئية الغير المشخصة فان المختلط قسمان
مختلط محسوس ومختلط معقول فالمحسوس لنا اولا بلا امتياز ونعرف مشخصه كالشبح المرئي من بعيد هو المختلط المحسوس
وهو الفرد المنتشر والمركب والكلي هو المختلط المعقول وكل كلي كان اعم من كلي آخر فهو ازيد اختلاطا من الاخص ولان
تحقق هذا الشرح ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي اختلط بعضها ببعض كالماء واللبن المختلطة في السكنجبين
هي المسماة بالمختلطات حقيقة ثم اطلق المختلط على الكل الحاصل منها لاشتماله اياها والكل يشتمل على امر ضربان احدهما
هو الكلي المشتمل عليه بالفعل وهو المركب الكائن على هذا الوجه يشتمل على المبادي والعناصر المركب به بالفعل كالمركب
من الهيولى والصورة والثاني هو الكلي المشتمل عليه بالقوة كالحيوان والانسان الكليين فانهما يحيطان بالقوة
لما تحتهما فصار المختلط قسمين مختلط بالفعل ومختلط بالقوة واياهما اراد المص بالمختلطات والاول مدرك
اولا بالحس والثاني بالعقل من حيث انه عقل ولا يكون هذا البيان هو مراد المص لوجوه اما اولا فلان

المص

فلان المص قال المختلطات تكون معلومة لنا اولا ولم يخص بذلك اولا المختلطات بالحس والفعل لكونهما مبينين
بقسمي القوة الادراكية فالمص لم يرد بها الكليات فقط التي ذكرها بالفعل ولا المركبات فقط ولا الافراد
المنتشرة فقط المدركة لنا بالحس بل يريد كل واحد من المختلطات العقلية اي الكليات والمختلطات بالفعل اي المركبات
بالفعل واما ثانيا فلان المص يريد بالمختلطات ما سيعلمه في المتون الآتية وفيها يعلم كل واحد من الكليات المختلطة
والافراد المنتشرة المختلطة فانه يتكلم في الكليات المختلطة في المتن الرابع والمركبات والافراد المنتشرة المختلطة فيه وفي اللاحق
كالسببين منها واما ثالثا فلان الكليات والمركبات لما سلك من كونهما اعرف واظهر لنا معرفة المبادي في كل
ما لنا من كونها اعرف واظهر لنا المعرفة المبادي بحسب الذي يراد هو بالمختلطات ههنا فالكليات والمركبات
هو المراد بالمختلطات ههنا وتثبت الحقيقة بالنسبة الى المركبات بانها ما سميناها وجعلنا بالخاصة المبادي والعناصر
كما قال في هذا المتن لا انا نقول انا نعلم المركب هكذا حين نعرف اي وكم يكون كما قال في المتن الخامس والثلاثين
الكليات والمركبات حتى يستوفينا المعرفة بهذه المبادي بحيث تنزل منها من تنزلنا من المركبات والمختلطات بالتقسيم
الى الاقسام والتعيينات كما فعله المص في المتن السادس حيث قال ان المبدا اما واحد او كثير واما متناه او غير متناه
واما قابل للحركة او غير قابل للحركة فان هذا المختلط مما تم افتراقه الى الاقسام المردودة عين شرط المبادي عددا او
وجودا واظن ان يتمسك بعض منهم من عبارة المختلطات التي تكون معلومة اولا المختلطات من المركبات وقيل الافراد
المنتشرة والكليات اما فهمه المركبات منها فقد علم من نقل كلامه فيما مر ان ههنا تكون اعرف لنا ومعلومة اولا بالحس
وقد ذكر ايضا لهذا الشيء في شرحه مثال الانسان المرئي من بعيد واما فهمه الكليات منها فيعلم من تكلمه لها والمراد
بهذا المثال فانه قال بعد هذا ومن هذا يلزم الكلي من الكل حيث لوجد فيه تركيب امور كثيرة مركبة له كاجزاء موجودة
في الكل فالكلي اعرف لنا كالمركب المختلط والمعلوم اولا لنا كما انه متاخر عن الطبيعة لانه يكون بعد الجزئيات فانه
لننبغ كلامه هذا الكلي هو هذا الكل وسماه مختلطا لان فيه تركيب الامور الكثيرة المركبة له وقال انه اعرف ومعلوم
اول لنا فكلامه هذا اي يكون للادراك العقلي كما ان كلامه الاول للادراك الحسي فان قلت لم قيد المص المختلطات
بقوله زيادة اختلاط قلت لان المختلط يمكن ان ينسب الى امرين الى المتفرق بالمقابلة والى المختلط العقلي بالزائد
فلا اختلاط فيها قلنا كذلك مرادا ان المختلط اعرف لنا من المتخصص المتميز والمختلط زيادة اختلاطا اعرف من الاقل المختلط

قلة اختلاط وهو المراد من التقسيم المفهوم من قوله للمقسم بين انه المختلطات التقسيم الثلث من التقسيم الحقيقي والحل
فانه بالنسبة الى المركب حل حقيقة وهو اعادة التركيب الى الاشياء التي تركب منها كحل المركب الى العناصر والبدايا
وكحل المعلول الى علله وكحل النتيجة الى المقدمات وبهذا المعنى استعمله المص في المتن الخامس لان الحد لا يقسم بل يحل
المحدود الى الاشياء التي يحد بها فمن حيث انه اراد بالمختلطات المركبات ضمنا التي تنحل الحد الا اجمالا يريد بلفظ
التقسيم ضمنا الحل ومن حيث اراد بها الكليات ايضا ضمنا التي تكون اولا التقسيم حقيقيا لانا نقسمها الى الاشياء التي
تكون تحتها اراد به ضمنا التقسيم الحقيقي فكانه قال ثم تصير العناصر والمبادي معلومة منها للمقسم بين تقسيما حقيقيا
للكليات الى الاشياء التي تكون تحتها وتحليلا للمركبات الى اجزائها المتن الرابع قال المص فيجب السلوك من
الكليات الى الجزئيات لان الكلي كل ما لانه يحيط بكثيرة كالاجزاء والكل اعرف بحسب الحس اقول قد اختلف
الشراح في شرح هذا المتن وربطه بما قبله بارتباطات متجهة تركنا ذكرها تركا لتكثير السواد وانما الشرح
ما ربطه بما قرر عليه رأيي فربطه بما قبله ظاهر من تعيين المص في المتن السابق على سلوكنا بوجدان
المبادي من المختلطات زيادة اختلاط لانها معلومة لنا اولا وقد بينا انه اراد بالمختلطات ما يشمل الكليات
وهي مختلطات بالقوة والمركبات وقد الافراد المنتشرة وهي مختلطات بالفعل فالان شرع ان يبين سبب
كون كل واحد منهما اعرف لنا فاورد ثلثة اسباب له في هذا المتن والمتن الاتي ولهذا فغرضه في هذا المتن
امرين تحصيل النتيجة اولا للمختلطات بالقوة اي الكليات مع انه فرع قوله فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات
على الاقيسة الانتاجية المفيدة لحصول النتيجة مما تقدم ثم تبين كون هذا المختلط اي الكلي اعرف لنا اما الاول فلانه
يقال ان السلوك لوجدان المبادي يجب ان يكون من المختلطات مع الكليات مختلطات فالسلوك يجب ان يكون
من الكليات واما الثاني فبان يقال لان الكلي كل ما عقلي والكل العقلي بالنسبة الى العقل كالكل الحسي بالنسبة
الى الحس لما قال الفيلسوف في المتن الثالث من الكتاب الثالث للنفس كما يكون الحس بالنسبة الى المحسوس كذلك
يكون العقل بالنسبة الى المعقول والكل الحسي اعرف لنا بحسب الحس من اجزائه فالكل العقلي ايضا اعرف لنا بحسب العقل صح والكلي
كل ما عقلي فالكلي اعرف لنا من اجزائه واثبت كون الكلي كلا ما بقوله لانه يحيط بكثيرة كالاجزاء تقريره ان الكلي
يحيط باجزاء كثيرة لكونه محيطا للكثرة التي تكون تحته وكل ما يحيط باجزاء كثيرة كل ما فالكلي كل ما المتن الخامس

قال المص

قال المص ويفيد هذا بعينه الاسماء

بالنسبة الى الحد لانها تدل على كل ما بلا تفصيل كالدائرة واما تحديدها فيفصلها الى الاجزاء والطفلات
تسمي الرجال اباء والنساء امهات ثم تميز كل واحد منها اقول لما بين في المتن الثالث ان المختلطات
زيادة اختلاط اعرف لنا وكان اراد بها المعنى الشامل للكليات التي هي مختلطات بالقوة والمركبات او قل
الافراد المنتشرة التي هي مختلطات بالفعل وبين في المتن الرابع كون الكليات المختلطة بالقوة اعرف لنا
بحسب العقل شرع في هذا المتن ان يبين كون المركبات المختلطة بالفعل اعرف لنا بحسب الحس بوجهين
الاول مأخوذ من دلالة اسماء الاجسام فان شيئا واحدا كالانسان يكون مدلولا لنا بالاسم وبالحد اما
بالاسم فكما اذا ذكر الانسان واما بالحد فكما اذا ذكر الحيوان الناطق وبداهة الوجدان تعترف بان لفظ الانسان
يدل على الانسان المركب بلا تفصيل والحيوان الناطق يفصل هذا المركب الى اجزائه ويبين مبادئه المتفرقة وسبب
على ما قال المص في المتن الثاني من جانس ما بعد الطبيعة ان الاسم علامة والحد يكون للشيء ومن هذا يكون ذاتي
شيء ما باسمه يكون هو اعرف لنا بل للجهلاء ايضا واذا ادى بحده لا يكون كذلك بل انما يكون معلوما للعلماء
وبهذا العلم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من ... الجدل هو العلم الدقيق الشريف ومثل هذا بالدائرة
لان اسمها تدل على كل ما بلا تفصيل اجزائه واما حدها الذي هو شكل مسطح في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية فيفصلها الى ابعاده الاجزاء والاول اعرف لنا من الثاني بل الثاني ليس معلوما
الا البعض العلماء وغير يوم هذا والمثال المناسب لغرضنا هو الانسان فان مدلوله الاسمي كل ما ومعلوم لكل احد
عالما كان او جاهلا بدويا او قرويا واما حده فليس معروفا للجهلاء بل للعلماء فقط في تعليم الدليل هكذا ان
المختلط الى اجزائه المتفرقة صح مثل نسبة المدلول الاسمي الى المدلول الحدي فالمدلول الاسمي اعرف لنا واظهر لنا من المدلول
الحدي بل المدلول الاسمي معلوم لنا اولا ثم المدلول الحدي لانه يجب ان نتصور اولا شيئا ثم نحدده فالمختلط اعرف
واظهر لنا من المتفرق الى اجزائه صح بحقيقته ومعلوم لنا اولا ثم المتفرق الى اجزائه صح والكبرى ثابتة بقوله لانها تدل على كل ما بلا تفصيل
كالدائرة واما تحديدها فيفصلها الى الاجزاء يعني ان المدلول الاسمي هو كل ما مختلط والمدلول الحدي هو المفصل المتفرق
والمختلط اعرف لنا واظهر لنا من المفصل المتفرق فالمدلول الاسمي اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي الوجه الثاني
هو المشار اليه بقوله والطفلات تسمي الرجال اباء والنساء امهات ثم تميز كل واحد منها وهذا الوجه مأخوذ من الكلي

(margin note) تعريفه فان مدلوله الاسمي كل ما اجمالا تره الانسان مدلول
الانسان فكلام مجتنب انه مدلوله لا يلاحظ فيه الحيوان
والناطق تفصيلا بل ملاحظ مجموعا واحدة ذات
ارتباط واحدا

(margin note) اجزائه المتفرقة صح

بالاختلاف صح

المجتمع من الجزئيات الكثيرة المأخوذة بالاختلاف فهذا فرق الذي ندركه بادرك في الطبيعة دون اجزائه المتحققة المفعلة

وصورته القياس هكذا ان ما يدركه الطفيلات من الرجال الف ومع كمال تجدد قوته طبعا هو الكل المجتمع

احد بها المتوقف اي لا بهذا الرجل او بهذا المراة ولهذا يسمى كل رجل تراه ابا وكل امراة تراها اما والكل المجتمع من

احد بها يختلط لا متوقف فما تدركه الطفيلات اولا المختلط لا المتوقف **بعض اشارة الى المتن الرابع والخامس**

الشيء اولا لان المص لم يرد بقوله في المتن الرابع والكل اعرف بحسب الحس انه ليس اعرف بحسب العقل كما يريد به

هذا المفسر في مواضع كثيرة منها ما قال في المتن التاسع والاربعين من هذا الكتاب ان الكلي اعرف بحسب العقل والجزئي

بحسب الحس بل يريد ان الكل اعرف بحسب الحس من اجزائه وان بينا ان الكل اعرف واقرب الى الحس على العموم من كل

جزء من اجزائه وسنتكلم لهذا الشيخ كثيرا فيما بعد وثانيا انه قال في موضعين منها كما هو ولم يقل كما بل وضع

مكانه الكلي لان احاطة الكلي اقوى من احاطة الكل الذي ليس بكلي لان الكلي يحاذي المركب في المختلط كما ثبت آنفا

هو هذا الكلي والمركب الجزئي في الغير المعاين فوضعه بالتفرقة من الكل الآخر ولانه كل اقوى لان الكل المركب كما كان

مركبا من الاجزاء بالفعل يسمى مصداقا وحقيقته مركبا والكلي كما كان يظن ظاهرا انه البسيط بالفعل فكان مركب

حقيقة بل مركبا بالقوة وثالثا انه قال في الطفيلات التصغير ولم يقل الاطفال لان المسميين منهم بالرجال الى آخره

امهات هم الصغار المبتدأ به بالتكلم عسرا او ربعا ان ابان اعرفية المختلطات في تقدم معلوميتها من المتوقفات

بحال الاطفال لبيان حسن لانه مأخوذ من سن الطفولية التي فيها تكون تابعين في الطبيعة فعل محض في بيعة

وخواصها ولهذا سمى الحكيم ابقراط الاطفال هيولى الطبيعة بهذا غاية بيان مراد المص بهذه المتون مع

قطع النظر عن صدقها وكذبها فلنورد بعد ذلك ابحاثا ثلثة متعلقة بهذه المتون **البحث الاول** انه

سلم يجب لان نتيقن شيئا ما اي يحكم ان ندرك جميع علله الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية

اولا او بل يجب ان ندرك جميع علله الاربع القريبة والبعيدة الا العلة الاولى كل بعض من علله الاربع

يعني بل يجب لان نتيقن شيئا ما اي يحكم كان ان ندرك علته الفاعلية القريبة والبعيدة الا العلة الفاعلية الاولى

التي ليس بعدها علة فاعلية وان ندرك علته الغائية والمادية والصورية القريبة الا العلة الغائية والمادية والصورية

العليا التي ليس بعدها علة غائية ومادية وصورية اصلا اولا وهذا البحث ثالث عشر قول المص لانا انما نظن

انه

ان نتيقن لشيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول**

في اثبات هذين الوجهين ونفيهما اما الاول على الوجوب الباطل فلان المص بين بيانه البين فان العلل

والمبادي والعناصر الواقعة في كلامه مشروحة من عامة الشراح بالعلل الاربع وثم قال المص ادراك علله اي

العلل الاربع ثم قال لانا انما نظن ان نتيقن لشيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر

اي حين ندرك علله الاربع علم انه يجب عنده لان نتيقن لشيئا ما ان ندرك جميع علله الاربع لكنه قال نعلم

وعلى الوجوب الثاني فلانه ما قال حتى العناصر علم انه لا يكفي عنده معرفة العلل القريبة لتيقن شيء بل يجب لكنه

لا العلة البعيدة من كل جنس منها لكنه قال فعلم ثم يقال لاثبات الوجوب الاول ايضا ان الاشياء الا سيما

الطبيعيات توجد بالعلل الاربع والاشياء تتيقن كما توجد بها على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة

من ان الشيء يكون بحسب الصدق على ما يكون عليه بحسب الوجود فالاشياء تتيقن بالعلل الاربع والا علمناه

كاملا ويثبت على الثاني بان علم الشيء كاملا انما يكون بحله الى مباديه الاول على ما قال الفيلسوف في الفصل

من الكتاب الاول للتحليل الثاني في حله الى مباديه الاول وهو علم كل علة متبدا من العلة السافلة من كل منها منتهيا

الا العلة العليا من كل منها فعلم الشيء كاملا هو علم كل علة متبدا من العلة السافلة من كل منها منتهيا الا العلة

العليا من كل منها وجب بهذا ان المص جزم في كثير من المواضع بانه لو كان المبادي غير متناهية لما امكن العلم

المبادي فانه يلزم منه ان يجب لحركة لاجل علم شيء نعم المبادية حتى المبدا الاول وعلى الثاني اي نفي الوجوب

فلان موضوع الرياضيات ليس بشيء او بحث عن ... نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع علله الاربع

لانه يكفي لهذا التيقن معرفة علته الصورية كما استدل عليه ابو الوليد ابن رشد في هذا الموضع حتى يمكن

نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع علله الاربع ولان العالم الالهي علم اعلى من جميع العلوم الذي لم

يبحث عن الجميع على ما قال المص في المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة وهو لا ينظر الى موضوعه بجميع العلل الاربع

يجذب الشيء عن كل مادة بحثية كما ثبت عقلية على ما علمه الفيلسوف في المتن الس... من سابع ما بعد الطبيعة

من الفصل الثالث من الحادي عشر منه ويجذبه ايضا عن كل حركة فالعلم الالهي لا ينظر الى العلة المادية ولا الى العلة الفاعلية لان

منه يكون المبدا الاول للحركة والسكون كما علمنا المعلم الاول في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات فلا ينظر الى جميع

العلل ولان الحد الطبيعي يكون من المادة والصورة على ما قال الفيلسوف في المتن التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة
وهو يولد اليقين التام بالشيء المحدود لان الواحد للحد يعلم بالبرهان كما قال المصنف في المتن الثالث عشر من الكتاب
الثاني من التحليل الثاني وقال في المتن الثاني عشر من الكتاب الثاني من كتب النفس انه لا ينبغي ان يبين من الحد مجرد
وجود الموقف بل العلة الموجودة المقومة له والحد يكون بالمادة والصورة فقط على ما علمه المصنف في المتن التاسع من ثامن
ما بعد الطبيعة وبذلك عليه قوانين البرهان لو كان اليقين لانه على ما قال الفيلسوف في المتن الثاني من اول التحليل الثاني
قياس حاصل علما يقينيا والبرهان الطبيعي ايضا لا يطلب جميع اجناس العلل الاربع بل يمكن ان يعين كما في شيء من واحد منها
فلا يطلب جميع العلل الاربع لان تيقن بعض الاشياء واما في الجواب عن الثاني فيعلم من انه لا يوضع في الحدود
الاجناس والفصول البعيدة على ما بينه المصنف في المتن الثالث والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة بل القريبة فقط مع انا نعلم
بالمحدودات كما ذكرنا انفا فلا يجب ان يدرك العلل القريبة الا البعيدة والجذان على جميع الاشياء [illegible] ولو يجب
لتيقن شيء ادراك جميع علله القريبة والبعيدة لوجب ان نضع لتيقنه الا العلة الاولى ولا ندرك الشيء الا ان نعتقد
اصلا اذ ندرك الواجب تعالى لان نفوسنا بالنسبة اليه تعالى كالخفافيش بالنسبة الى نور الشمس ومع انا لم ندرك الاول لا ندرك
شيئا اخر على ما قال المصنف في العقل الثالث اول التحليل الثاني **الفصل الثالث في حل الشبهة المذكورة** اعلم ان اقوال
العلماء ههنا كثيرة مختلفة تركنا ذكرها لانا لا نفيد الحق بل التعقيد والواجب ذكر ما يفيده لا ما يتجاهله فلنذكر
متوكلين على الملهم للصواب فنقول ان العلم التام لشيء على قسمين الاول هو العلم التام على الاطلاق ومن كل
وجه ويجاب [illegible] الثاني هو العلم التام في جنس متعين واحد فقط للعلم والاول هو الذي سماه المتأخرون علما محيطا
وبينه ثوماس في مواضع كثيرة فقال في [illegible] المتكلم في ثاني عشر ومائة من مكاتبه العلم المحيط هو العلم الذي
يحاط به المعلوم احاطة تامة بحيث لا يبقى شيء منه لم يكن معلوما وقال ثوماس في [illegible] ان يقال الشيء يحاط علما اذا نيل غاية
علمه وهذا يكون اذا علم علما كاملا بالقدر ما يمكن ان يعلم كما ان القضية البرهانية تعلم يقينا اذا علم بالبرهان
لا اذا علم بوجه اقناعي وقال في موضع اخر بانه المحاط هو الذي يعلم تماما والمعلوم تماما هو الذي يعلم بالقدر
ما يمكن ان يعلم ومن ثمه لو اعتقد بوجه مقنع ما امكن ان يعلم بالعلم البرهاني لا يكون محاطا مثلا لو علم احد كون
زوايا المثلث مساوية لقائمتين بالبرهان يكون محيطا ولو علمه تقليدا بسبب انه العلماء حكموا به لا يكون

محيطا به لانه لم يصل الى الوجه الكامل للعلم الذي يمكن ان يعلم به والثاني هو العلم التام في جنس متعين واحد
فقط للعلم بشيء مثلا من الموضوع الصوري يعلم كذا او كذا وبهذا النوع يمكن ان يؤخذ من كلام الفيلسوف في المتن
[illegible] العشرين من خامس ما بعد الطبيعة حيث الانواع معاني الكامل فانه قال في الكامل يقال بوجه كامل على الاطلاق
وبوجه اخر كاملا في جنس ما والعلة ايضا قسمان احدهما علة بالذات والثاني علة بالعرض كذا قسمها المصنف في المتن
الخمسين من الكتاب الثاني في الثمان [illegible] من المتن الاول الى الخامس منه وفي المتن الرابع والعشرين من الثاني منه وفي
الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة والعلل بالذات هي التي يرتبط بها المعلول بالذات كالوالد فانه يرتبط به بالذات
وجود ولده وكالنقاش فانه يرتبط به بالذات وجود النقش والعلل بالعرض هي التي لا يرتبط بها المعلول بالذات بل بالعرض
كحكمة الافلاطون فانها علة بالعرض لعلمه لكونها صفة لافلاطون الذي هو علة بالذات له واذا تمهد هذا فاقول
او لا لا يطلب لكمال علم شيء معرفة العلة بالعرض على ما حققه المصنف في المواضع المذكورة لان العلل بالعرض لشيء واحد
يمكن ان تكون غير متناهية لان العلل بالذات متناهية والعلل بالعرض غير متناهية لانه لا تقع علينا بلا نهاية على ما قال
في المتن الخمسين المذكور والامور الغير المتناهية يستحيل ان يكون معلومة لنا كما علمه المعلم الاول في المتن الخامس
والثلثين من اول الطبيعيات ويطلب للعلم الكامل المطلق المحيط بشيء من الاشياء التي ترتبط بها وجود هذا الشيء لان الشيء
كما يجد نفسه بالنسبة الى الوجود كذلك يجد بالنسبة الى العلم على ما قال المصنف في المتن الرابع من ثاني ما بعد الطبيعة ولا يرتبط
في وجوده الا الاشياء التي تقع عليه بالعرض ومن ثم انما يجب لعلم شيء علما كاملا احاطيا ان يعلم جميع علله الاربع قريبة
كانت او بعيدة التي يرتبط بهذا الشيء بالذات وجميع محمولاته الذاتية واحواله وجميع قواه وجميع كمالاته واعماله التي
يحاط بها قوته الطبيعية كما يحصل كثير من الفضلاء من كلام ثوماس في مواضع كثيرة من كتبه ولسبب ظاهر لانه لو لم يعلم
بهذا الوجه لا يتم علم العالم ويكون شيء منه غير محاط له ولا يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم فلا يكون محاطا به علما احاطيا
فيجب ان يعلم بجميع ما ذكر لو لزم ان يعلم علما احاطيا وانما قيدنا الكمالات والاعمال بقولنا التي يحاط بها قوته
الطبيعية ليخرج الكمالات والاعمال التي يمكن ان ترد عليه بحسب قوة [illegible] الا انها كما لو وجد على الطبيعة كذلك لا يطلب
للاحاطة الطبيعية بهذا الشيء وطلب مراعاتنا بما قررنا من وجوب علم جميع كمالاته واعماله للعلم بشيء علما كاملا احاطيا
ان يجب ان يعلم المحيط بجميع كمالات الشيء بالعدد وجميع اعماله كذلك ولا سيما اذا كانت لشيء بل يكفي علم قواه واعماله

بالنوع بقدر ما يمكن انه يحيط بما ترك القوة مثلا يحيط احد بتجارته اخر ولا يجب عليه ان يعلم شخصا جميع الصور
والاشكال الصناعية التي يمكن ان يعملها بهوته مواد جزئية مختلفة فانه لا يمكن انه لو غير متناهية بل يكفي ان يعلم
قوته بمرتبتها العالية وكونها السبب للذي الحق لغيره وكذا اذا علم احد القوة الباصرة والعقل العاقلة لزيد مثلا علما
احاطيا ليس يجب ان يحيط بجميع المبصرات ومعقولاته مجردا فرادا ومتفرقة بل يكفي لان يكون علم محيطا لو علم
ابانها الا درجتها العليا والموضوع الصوري للبصر الذي هو اللون والموضوع الصوري للعقل الذي هو الموجود
من حيث انه موضوع العقل كذلك من يحيط المتصل الهيولي الاول لا يلزمه ان يعلم بجميع جزئيات جميع الاشياء التي
يمكن ان ينقسم اليها المتصل وان يعلم جزئيا جميع الصور الجوهرية التي يمكن ان يكمل بها الهيولي الاولى بل يحصل الحد
مقصوده لو احاط ماهية المتصل الهيولي الاولي ومعنى الصورة التي بها يكمل الهيولي الاولي وما قلنا يكفي لهذا الشيخ
والان ننقل الكلام الى بيان العالم الكامل التحقيقي من جنس واحد متعين للعلم والنور ولهذا مطلبين الاول للمعنى الاول
للبحث المذكور وهو انه اذا احاط المعنى الصوري لموضوع علم جميع اجناس العلل الاربع في كل من اراد ان تيقنه
تيقنا تاما في هذا العلم يجب ان يدرك جميع علله الاربع وان لم يحط معنى الموضوع الصوري لجميع اجناس العلل
بل بعضها يكفيه لان تيقنه تاما ان يدرك هذا البعض فقط مثلا معنى الموضوع الصوري للحكمة الطبيعية محيط
بجميع اجناس العلل الاربع كما هو ظاهر من ثماني كتب الثماني فمن اراد ان يتيقن الطبيعيات تيقنا تاما يجب عليه ان يدرك
جميع اجناس العلل الاربع كما اثبت الفيلسوف في المتن السبعين من الكتاب المذكور ومعنى الموضوع الصوري
للرياضيات محيط بجميع العلل الاربع بل العلة الصورية والمادية كما قال الاسكندر الافرودسي وابو الوليد ابن رشد القرطبي
وشرحا اقوى ما قد شرح اراد ان يتيقنه تيقنا تاما فيكفيه ان يدرك علله الصورية والمادية فقط ويمكن ان يعطى
سببا لهذين التقريرين مما قال في شرح المتن الثالث والعشرين للكتاب الثاني في الفلكيات ان الكامل هو الذي
لا يمكن شيء من الاشياء التي تكون له خارجا بان يقال لو احاط معنى الموضوع الصوري لعلم جميع اجناس علله
الاربع واراد احد ان يتيقنه تاما فلم يدرك جميعها يبقى خارجا عليه بعض من الاشياء التي يكون له فلا يكون
علمه تاما واذا لم يحط معنى الموضوع الصوري جميعها بل بعضها وادرك هذا البعض فقط لم يبق خارجا عن علمه
شيء مما يكون له فيكون علمه تاما ويمكن ان نثبتها بان نقال المسائل الطبيعية لا ينقطع السؤال الكلي لتيقنها الا اذا

ترك في

جميع علل الاربع

اذا ادرك جميع عللها الاربع وانما نتيقن نتيجتها اذا انقطع السؤال الكلي فالمسائل الطبيعية انما نتيقن اذا ادرك
ويلاحظ بهذا العلة السببان اللذان ذكرهما المصنف في المتن الخامس من ثاني الطبيعيات لبرى الحكيم الطبيعي الى ان يجمع
العلل الاربع الاول منهما هو ان الفيلسوف الطبيعي ينظر الى الاجسام الطبيعية كيفما هو توجد والاجسام الطبيعية توجد بالعلل
الاربع فالفيلسوف الطبيعي ينظر اليها بجميع العلل الاربع والثاني ان الفيلسوف الطبيعي يبحث عن جميع الاشياء التي يسال
عنها بالسؤال الكلي وجب بالسؤال الكلي لجميع العلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي يبحث عن جميع عللها الاربع وغرض العلوم
لا يجب طلب العلل التي لم تكن بحاطة معنى الموضوع الصوري لها ايضا فان قلت اذا برهن احد في الحكم الطبيعية بعلة واحدة
مثلا اذا قال كل ما هو كثير الاضداد تقبل الانحلال يعلم علما يقينيا لانه كلي برهن الشيء بعلم يقينيا واذا كان الامر كذلك فلا يجب
انه يدرك جميع العلل الاربع قلنا فقلت نعم هذا المركب يعلم علما يقينيا لجهة واحدة جزئي فقط ولا يعلمه تيقنا تاما في جنس
العلم الطبيعي لان ذلك المركب الطبيعي الذي فعل البرهان المذكور قابل جميعا لانه يعلم بوجوه اخر معلل طبيعية انه يجب
لو لم يدرك لم يستطع جميع الاسولة الجنية لذلك المركب مما يكون معلولا علي كاملا ومطلقا في ذلك العلم اقول العلم الماخوذ
من البرهان بعلة واحدة فقط هو علم كامل من طرف العالم لانه تولد فيه العلم اليقيني لكنه ليس بكامل من طرف الشيء المعلوم
لانه يمكن ان يعلم علما يقينيا ايضا بهذا العلم ببراهين اخر مع اولية من علله الاخر والمطلب الثاني ينظر الى ادراك البحث الثاني
وهو انه لا يجب ان الشيخ من العلل العلة الاولى المطلقة لكنها ان تتعين شيء في جنس واحد معين للعلم بل يكفي لو حللته
الى العلة الاخرى في هذا الجنس الذي يحاط فيه المعنى الصوري لذلك العلم وفي هذا التعبير ظاهر فان الاول ظاهر في الرياضيات
فانه يبرهن فيها ببراهين يقينية بلا رجوع الى العلة الاولى المطلقة التي هو الواجب تعالى والثاني ايضا ظاهر لانه لا يمكن ان
يعلم معقولا في كل علم الاشياء التي تحت فردية الا ادراك المقدمات الاول لانه كما قال في الكتاب الاول للتحليل الثاني
لو علمنا بالامور نعتقد ونعلم ايضا بها ونعتقد عليها واعتقادا ازيد الا انه بالعلم الاخرة ثم قال فيه ولو لم تكن الاول معلومة لا تكون
الاشياء التي تكون منها معلومة وعلى التحقيق بل على التسليم لو كانت هي ما يحصل الا بالاطلاق الصحيح **الفصل الثالث في بيان حال الادلة المورد**
في الفصل الاول الكل قسمتم قسم البحث بهذا السبب بين كم علل ينظر الرياضي وكم علل ينظر الالهي دفع الاولي التي
هاب المصنف ورد بالمبادي العلل والعناصر لخامس العلل الاربع وان ذهب عامة الشراح كما ذكرنا في شرح المتن الاول الفصل
لو اشار بالالفاظ المذكورة اليها ينبغي انه يدرك فالكات العلل الاربع مندرجة في معنى الموضوع الصوري كما ذكرنا في

قوله المقتبس الثالث اقول هو قوله
اذا احاط معنى الموضوع الصوري لعلم

الثالث ولم يرد بقوله حتى العناصر الاخلال الى العلة الاولى المطلقة بل الاولى في مثل هذا العلم كما ذكرنا في
المدعى الاخير ان المراد بالعلل الاولى في قول الشيخ النظر في ان يتبعن شيئا حتى نذكر علله الاولى هي
العلل القريبة بلا واسطة كما ذكرنا في شرح هذا القول ودفع هذين الدليلين مع الثالث ظاهر بعينه من تقرير الثالث
الا ان الاشياء الطبيعية لها جميع العلل الاربع فكذلك ينبغي ان يعلمها الحكيم الطبيعي بها اذا اراد ان يعلمها علما يقينيا تاما
ومن يكون ان الشيء كما يحتاج بالنسبة الى الوجود كذلك يحتاج بالنسبة الى العلم واما الاشياء الرياضية فلا يحتاج الى جميع العلل الاربع
بل العلة الصورية والمادية لتجردها عن كل مادة معينة مع كل حركة وبهذا القيد تخرج العلة الفاعلية التي يكون منها مبدا
الحركة على ما قال المحقق في التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات في المتن الثاني عشر منه في موضع آخر وبيان الى العلة
الغائية الحقيقية لان الرياضي كما يبين ان الدائرة والمربع يتحللان كذا الاجل معمولية لهما كذا الحس ولا كما يبين
في الطبيعيات كون الانسان ذا يد مثلا انه اذا كان له يد يفعل اعراضه النفسانية اولى وبطريق اسهل وكما يبين في الامور الصناعية
كون اساس البيت من الحجارة ومواد صلبة قوية محكمة اولى بان يكون اساسا للجدران الثقيلة والسطح الثقيل عليها اولى
ولا يبين في الرياضيات ان هذا الشيء يفعل كذا لان كونه كذا اولى ولو لم يفعل كذلك يكون رديا فظهر ان الرياضيات
لا تنظر الى العلة الفاعلية والغائية الحقيقية وقد ينفى الى العلة الفاعلية والغائية عن الرياضيات في المتن الثالث من ثالث
ما بعد الطبيعة فانه بعد ما برادميندس بين بنظر للعلم ولحق جميع اجناس العلل العلوم كثيرة لو يرد لاجل النفي
بسببين احدهما عام منطقي كما قال ابن رشد في ذلك المقام والثاني هو قوله لانه لا يكون جميعها بالكثير للموجودات
انتهى اي لا توجد الكثير للموجودات جميع اجناس العلل الاربع وثبت هذا القول بالنسبة الى العلة الفاعلية بقوله لانه كيف
يمكن ان يكون مبدا للحركة في اللا متحركات مريدا بها اللا متحركات الرياضيات مع الاعداد والهيئات المنفصلين
يعني ان الرياضيات ليس متحركة بوجه ما والعلة الفاعلية يكون للمتحرك لان الفاعل مبدا الحركة فالرياضيات ليس لها
علة فاعلية وبينه بالنسبة الى العلة الغائية بقوله ليس لها طبيعة الخيرية لان كل ما هو خير فهو بحسب ذاته ولطبيعته غاية وعلة
تحصل الغير لاجلها ويفعل والغاية والذي يوجد الغير لاجله ويفعل يكون بان نهاية بفعل جميع الاعمال تقتضي مع الحركة فلا يمكن
ان يعلم كون ذلك خيرا بالاخير في اللا متحرك ولهذا لا يبين شيء من الرياضيات من جهة العلة ولا يبرهن فيها اصلا
بانه اوذا كذلك يكون بحسب والا يكون قبيحا وانما قيدنا العلة الغائية بالحقيقية لان الغاية هي النظر الصدق تكلم

لهذا

لهذا البحث مفصلا في الثاني من الثمان فلنتقل الكلام الى الجواب عن الادلة المذكورة فنقول في دفع الدليل الاول
المورد لاثبات وجوب معرفة جميع العلل قريبة كانت او بعيدة الى العلل العليا برد الكبرى في قوله وعلة المبادي هو علم
كل شيء علله مبتدئا من العلل الاسافل فانه يحكم منها مترتبا الى العلة العليا كل منها لان كل شيء وان كان يجب علمه بالتحصيل
مطلوبه بمبادئه الاول لكن الاول على الاطلاق بل الاولى في هذا العلم الذي يبحث عنه فيه على ما يظهر من تقريرنا
الا نحو من هذا يظهر الجواب عن الاستدلال بانه لو كان المبادي غير متناهية لما امكن ان تعلم ذوات المبادي لا دائما
نقول في دفع الدليل الثاني للنافين لوجوب ادراك جميع العلل لتحقق علم شيء ما تيقنا كاملا ان العلماء اتفقوا على ان
ما بعد الطبيعة ينظر الى العلل الثلث الصورية والفاعلية خصوصا الغائية قال في ما قررنا في شرح المتن الاول ان ما بعد
الطبيعة يبرهن بالعلة الصورية والفاعلية لاسيما الغائية كذا قال ارسطوس الكبير هذا وقد قرر ما بين
ودبوليس وهو راي الفيلسوف ذكره في مواضع كثيرة وفي الفصل الثاني من الكتاب الاول لما بعد الطبيعة قال في المتن الثالث
من الكتاب الثالث لما بعد الطبيعة ان ما بعد الطبيعة من حيث انه رئيس واشرف يجب ان لا يجوز ان تخالفه سائر العلوم
كالخدمة لها من الغاية فيظهر لانه لاجلها وهذا ترجمة على عبارته اليونانية هو تقريره ان ما بعد الطبيعة رئيس العلوم واشرفها يجب
لا يجوز ان تخالفه سائر العلوم كالخدمة ومهم وهو رئيس العلوم واشرفها يجب الا يجوز ان تخالفه سائر العلوم كالخدمة وهم
هو لاجله الغاية والخير اي ينظر الغاية في ما بعد الطبيعة لانه الغاية والخير اي ينظر الى وانت الكبرى بقوله لانه لاجل الجميع
ما بعده الطبيعة يريد ان ما بعد الطبيعة رئيس سائر العلوم وحاكمها وسائر العلوم موضوعة بازائه خادمة موضوعة لغرض موضوع على
سائر العلوم الغاية والخير ثم ثبت كونه ناظرا الى العلة الصورية حيث قال ان ما بعد الطبيعة يكون للعلل الاولى
ولا يكون معلوما والعلم الذي يكون للعلل الاولى ما يكون معلوما علم يكون هو لهذا الجوهر ينظر الصورة الجوهرية في ما بعد
الطبيعة ينظر الصورة ولما كونه ناظرا الخصوص مع موضوعه الى العلة المحركة او قبل الى العلة الفاعلية فظاهر من عشر
الطبيعة حيث بحث فيه بالعقد عقول الافلاك المحركة واختلفوا في نظره الى العلة المادية وسبب الاختلاف ما بعد
لا ينظر الى المادة من حيث ان الشيء عن كل مادة حسية والعلة المادية ليست الا ما بعد الطبيعة ينظر الى العلة
المادية فبعضهم قسم ما بعد الطبيعة الى علمين احدهما ينظر الى الجواهر المجردة والعقول والآخر ينظر الى العقول
المفارقة ولا ما يكون المادية والمركبات وقالوا ما بعد الطبيعة ينظر الى العلة المادية ماخوذا بالقسم الثاني لا بالقسم الاول

وبعضهم ان لم يقسموه الى القسمين ولكن لا يخلو ان فيه وجهان بحيث لو بعد مرة ما جابهما كالعلم جزئي وجزئي
بالاخر كعلم كلي ورئيس جميع العلوم كما بينه المصنف في الفصل الاول من اول الفلسفة الاولى فدوا والتحليل الثاني
من هذه الملاحظة يقولون ان ما بعد الطبيعة ملحوظا بالوجه الاول ينظر الى العلة المادية وملحوظا بالوجه الثاني لا ينظر اليها
اقول هذا من المنهال من الاوهام الباطلة والخيالات العاطلة اما كونه الاول فلان الشيخ صرح في الجدل الثاني من السابع
من رابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الثالث من سادسه وفي الفصل الاول من الحادي عشر منه علما ولعلها وبهذا الخلاف [illegible] فلا يجوز ان
لا علمين ويثبت الحقيقة بان ما بعد الطبيعة علم يكون موضوعه الصوري واحدا وهو الموجود بما هو موجود بالاتفاق
وحققه المصنف في الفصل الاول من حادي عشر ما بعد الطبيعة وكل علم يكون موضوعه الصوري واحدا لا متعددا فما بعد الطبيعة
واحد لا متعدد ولما كان الموجود بما هو موجود شاملا للجواهر المجردة سوى المقولات العشرة يكون المسائل المتعلقة
بهما داخلة في ما بعد الطبيعة واما كون الثاني كذلك فلان ما بعد الطبيعة الذي هو علم واحد لما كان موضوعه هو الموجود
وكان له قوة ان ينظر الى الجميع كما قال المصنف في الثالث والرابع من الرابع من ما بعد الطبيعة وعلم كما حكى في الفصل الثاني من اول ما بعد
الطبيعة ويبحث الالهي [illegible] عن الموجود [illegible] من حيث انه موجود [illegible] من حيث انه موجود كما يبحث
الرياضي عن الكم كما قال في الفصل الاول من الحادي عشر منه فما الحاجة الى اعتبار وجه آخر حتى يلزم ان نقول ان ما بعد الطبيعة
ملحوظا بوجه يخادم لما بعد الطبيعة ومخدوم له ملحوظا بوجه آخر بان نقول انه ملحوظا بالوجه الاول ينظر الى العلة المادية ثم
اقول ان ما بعد الطبيعة كما ينظر الى الموجودات المجردة عن المادة كذلك ينظر الى الموجودات المادية والنفس المادة
لكنه ينظر اليها بوجه غير مادي [illegible] موضوعه الصوري [illegible] او قد ينظر الرياضي من حيث انها موجودة
فلا منافاة بين ان يكون ما بعد الطبيعة مجردا عن كل مادة حسية وعقلية وبين ان يكون ناظرا الى ما لا ينظر
الرياضي [illegible] للناظر [illegible] في الحكمة الطبيعية
اليها والارجح ان ينظر اليها على الوجه [illegible] الذي ينظر به الفلسفة الاولى
الى جميع [illegible] النظر الرياضي [illegible] ان يكون العلم فيها كاملا ثم نقول الدليل
المورد بان الحد لولا العلم الكامل للشيء المحدود [illegible] العلة الفاعلية والغائية [illegible] عنه في المتن
السبعين من ثاني الطبيعيات فانه ما حكم فيه بان الحكيم الطبيعي [illegible] جميع العلل الاربع [illegible] الطبيعي لو لم

بيان جنبتا عنا

النظر الرياضي

علم الشيء المحدود [illegible] ادراك جميع علله الاربع [illegible] الطبيعي يتيقن بلا ادراك العلل الاربع فاجاب عنه
بقوله [illegible] الثلثة [illegible] اي [illegible] العلل الثلثة [illegible] الصورة والغاية من واحد [illegible]
صورة من حيث انه يعطي وجود الشيء وغاية من حيث انه يحرك الفاعل [illegible] التكون في الصورة والفاعل [illegible]
[illegible] الوالد [illegible] للمولود [illegible] نوع فصل النوع [illegible] الانسان فاذا [illegible] المادة والصورة
[illegible] الطبيعي [illegible] المادة الطبيعية [illegible] تحقق العلل الاخر [illegible] المادة
لا يمكن ان يتحقق بلا صورة ما والصورة [illegible] الفاعل والفاعل لا يفعل الا ان يحرك [illegible] الغاية [illegible]
ينظر في الطبيعيات الى المادة ينظر [illegible] العلل [illegible] يكون مراد المصنف [illegible] ما بعد الطبيعة [illegible] يكون
بالمادة والصورة فقط [illegible] الدليل [illegible] البرهان [illegible] اليقين [illegible] علم
[illegible] ان من [illegible] العلة ولعلته فقط [illegible] عليه تيقنا [illegible] العلة [illegible]
هذا العلم [illegible] العلوم لانه لا يمكن [illegible] يعلم [illegible] الدليلين الاخيرين فظاهر مما ذكرنا [illegible]
عن الاول [illegible] السابق [illegible] فلو [illegible] فالظاهر [illegible]
[illegible] الثاني [illegible] المبدا [illegible] المطلبين البحث
الثاني في بيان الاشياء التي هي اعرف عندنا طبعا والاشياء التي هي اعرف لنا وفي انه هل لا يتحد الاعرفان اصلا او يتحدان
وفيه فصول الفصل الاول في بيان المراد من الاعرف طبعا ورد بعض الاراء ذهب بعض شراح [illegible]
[illegible] الاعرفيات بحسب الطبع هي التي [illegible] بحيث لو كان الطبيعة عاقلة [illegible] اولا [illegible]
عن شرح ابن رشد [illegible] والنقل والمذهب باطلان اما الاول فلعدم وجود المنقول في الشرح الذي نقله عنه [illegible] فيه
ما [illegible] العلل [illegible] عند الطبع لان الطبيعة تفعل المركبات من العلل ومنه يرى ان العلل اعرف عندنا
كما [illegible] الترتيب في الاشياء [illegible] فاعلها [illegible] العلل [illegible] واما المذهب فلان [illegible]
[illegible] اعرف بحسب الطبع مطلقا [illegible] الطبع [illegible] الطبع ليس بعالم [illegible] ان يكون عالما
فلا يكون [illegible] اعرف [illegible] في نفس الامر [illegible] المتن [illegible] ان بعض الاشياء اعرف في نفس الامر [illegible]
بعضهم الى ان الاعرف للطبيعة هو الاعرف [illegible] الذي هو الطبيعة العليا وفاعل الطبائع [illegible] وهذا باطل [illegible]

قوله [illegible] فيه [illegible]
قوله اما الاول فلعدم [illegible] ما قال البعض [illegible] عند الطبع

لا يعلم بعض الاشياء متقدما وبعضها متأخرا او بعضها ازيد وبعضها انقص بل يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى التسوية
فالعرفيات طبعا تسمى الاشياء التي تكون اعرف بحسب ذاتها وطبعها وموقوفة بلا شرط فان الطبع الواقع في كلامه مفعول
به غير صريح بتقدير من اي من الطبع اي التي هي اعرف من طبايعها وذواتها او تمييز بمعنى بحسب الطبع كما وقع في مواضع كثيرة من كتبه
على ما لا يخفى فان يتبعها لا مفعول به صريح للعرفيات بتقدير اللام على ما وقع في اكثر التراجم العربية واللاتينية معطوفا ولا اضافة الى
لظرف مقدار بمعنى عند الطبع كما هو الظاهر من كلام ابن سينا فانه بالجملة حمل من ان الطبع ليس بعالم والعرفيات طبعا في مقابلة بحسب الطبع
من الطبع مقابلة للعرفيات بالنسبة الينا واعاده بلفظ الدلالة هو ان المقصود سمى في المتن الثاني الاشياء الاولى تحقيقا فيلقها اجلها
عرفيات طبعا عرفيات على الاطلاق اي في نفسها وبلا نسبة الينا وبهذا اللفظ سماها مرة في قطعة في الفصل الثاني من اول الاعلاق
ومن الاول التحصيل الثاني في المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر كثيرة فان قلت اية موجودات تكون اعرف
بحسب الطبع قلت قال توماس هي التي تكون لها وجود اكثر لان كل شيء يعلم بقدر ما يكون موجودا وما يكون ازيد وجودا
هي التي ازيد بالفعل تقريره كل ما هو ازيد بالفعل هو ازيد وجودا وكل ما هو ازيد وجودا هو اعرف بحسب الذات والطبع
فكل ما هو ازيد بالفعل هو اعرف بحسب الذات والطبع فما هو اعرف بحسب الذات والطبع هو ما يكون بالفعل وكذا ان يتبع هذا
الرأي الصف بان يقال ما هو ازيد بالفعل هي الموجودات المنفصلة على ما قال المعلم في المتن الخامس من الثاني عشر مما بعد الطبيعة والموجودات
المنفصلة هي اعرف بحسب الذات والطبع لانها اظهر كما قال المعلم في اول الكتاب الثاني مما بعد الطبيعة فما هو ازيد بالفعل
هو اعرف بحسب الذات والطبع فما هو اعرف بحسب الذات والطبع هو ما يكون ازيد بالفعل بخلاف ما هو اعرف لنا فانه ما هو بالقوة
ازيد لانا نسلك في تحصيل العلم من القوة الى الفعل فقط على ما قال المعلم في المتن [illegible] عشر من ثاني كتاب النفس والتدليل عليه
بان جميع المحسوسات والماديات معلومات بالقوة والمعلومات بالقوة هي اعرف لنا فالمحسوسات والماديات اعرف لنا وبعضه
المحسوس من الماديات مبدأ علمنا وكل مبدأ علمنا اعرف لنا فالمحسوسات والماديات اعرف لنا اقول ما قال ان الموجودات
التي تكون اعرف بحسب الذات والطبع هو ما يكون ازيد وجودا او ازيد بالفعل ليس بصادق على الكلية اما اولا فلان الهيولى
الاولى اعرف بحسب الذات والطبع لانها علة لكل علة اعرف بحسب الذات والطبع من معلولها لان ترتب الطبع وحركته من العلل الى المعلولات
فالهيولى الاولى اعرف بحسب الذات والطبع مع انها ليست ازيد وجودا بل اقل وجودا وليس بالفعل بالنظر الى ذاتها كما قال توماس في
مواضع كثيرة من تصانيفه وبهذه عبارته الهيولى الاولى توجد في نفس الامر بالذات لانها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط

وكما قال

وكما قال الفيلسوف في المتن التاسع والسبعين من اول الكتاب من ان الهيولى تكون لا موجودة بالعرض وجوهرا بوجه ما
وقريبا منه واما ثانيا فلان الهيولى الاولى في الاشياء التي تتبعها من المركبات والمختلطات لما قال المعلم في المتن الثاني من الثاني
التي تتقدمها من المركبات والمختلطات هي التي تكون اعرف طبعا على ما تبين من المتن الثاني فالهيولى الاولى تكون اعرف
طبعا مع انها ليست ازيد وجودا وازيد بالفعل فلزم بالضرورة ان لا يكون قوله المذكور صادقا على الكلية واما ثالثا فلانه لو كان
كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف بحسب الطبع لكانت الاجسام المركبة من الهيولى والصورة الجوهرية اعرف منها بحسب الطبع
لانها ازيد وجودا وبالفعل منها قطعا لكن التالي باطل لان العلل اعرف من المعلول بحسب الطبع فكذا المقدم واما رابعا فلانه لو لزم
كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف بحسب الطبع لكان بسبب التقابل كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف لنا
ولو كان كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف لنا لكانت الهيولى الاولى اعرف لنا لانها اقل وجودا وبالفعل بل لانها ليست
بالفعل اصلا فلو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف طبعا لكان الهيولى الاولى اعرف لنا والتالي باطل فكذا المقدم واما
فلانه لو كان كل ما هو ازيد بالوجود والفعل اعرف بحسب الطبع لكان المحسوسات والماديات التي نحكم عليها اقوى [illegible]
اعرف لنا بحسب الطبع ايضا لانها ازيد بالوجود والفعل قطعا لانها هو الجوهر وموجودة بالذات ثابتة ومحركة للحواس كما قال [illegible]
في المتن الستين من الكتاب الثاني من النفس والتالي باطل عنده لان ما هو اعرف لنا ليس اعرف طبعا فكذا المقدم فثبت
ان قوله المذكور ليس بصادق على الكلية وذهب الى رأيي توماس كثير من الفضلاء من تلامذته وغيرهم فبعضهم بينوا الكلام
بعين عبارته وبعضهم كرروا [illegible] بعبارة اخرى فقالوا ان ارسطو يسمي في الابتداء الاشياء التي تكون اكمل اعرف
طبعا لكن لا يأخذها اكمل بالكلية وعلى الاطلاق بل يأخذ فقط الاشياء التي تكون في الترتيب كليات اقرب الى الكليات
ازيد وعلى بعض منهم [illegible] الاعرف طبعا في الاشياء التي تكون اولا واخرا التكون والتي اقدم في غرض الطبع وقصده
والاشياء التي تكون اقدم في غرضه وقصده هي التي تكون اكمل لان الطبيعة تطلب الاكمل دائما كما يظهر في الفصل العاشر من الكتاب
الثاني في الحيوانات وفي مواضع اخر من كتب المعلم [illegible] انتهى من العلامة [illegible] تحقيقه وتدقيقه [illegible]
انه [illegible] بهذا التحقيق التام فانه قال ان الاعرف طبعا والاعرف لنا يفترقان دائما بالعقل لان [illegible] اعرف لنا [illegible] امرا واحدا ح
من حيث لم يقع تحت الحس ازيد [illegible] الاعرف طبعا لانه يكون معلقا طبعه من [illegible] الابتداء [illegible] بالقصد
بهذا السبب الطريق اخر [illegible] ان الاعرف طبعا هي الاشياء التي تكون اعرف بالتعريف الذي ينظر الى ماهية الاشياء

وحقيقتها ولهذا قال فلا يقال شيء موخرا طبعا لانه يعلمه الطبع بل لانه موخر بحسب ترتيب الطبع المعطي من العلل

العلل الا انه امرا خارجيا ومحسوسا يعني معلولا مركبا لان طبيعة الاشياء وتقتضي علمنا ما لاجله الا بعد التعريف

وهي بهذا الوجه سميناها بالمتاخرة في الجبر النوع بغير ما اخر ما قال وقد يهمله لاراء مما كان يقتضي تطويلا في الكلام اكتفينا فيه

ببيان الواقع الحق فانه يكون بنفسه رادا الغير فلننبه ما دنا ان نتبع الفصل الثالث في بيان البحث المذكور وتحقيق

نوع ان الاعرف متقدم طبعا والمتقدم طبعا اما متقدم بالمبدائية او بالغاية

الوفيات لنا والوفيات بالطبع اعلم اولا ان الاعرف طبعا يقال ايضا متقدم طبعا والمتقدم طبعا قسمان متقدم طبعا

تقدم المبدا والطريق الى التكون وهو متقدم طبعا تقدم الغاية والمقصود والغرض وهذان القسمان متقابلان لان المتقدم

تقدم الغاية متاخر في الوجود دون المتقدم تقدم المبداء وانما انقسم اليهما لانه الطبع يمكن ان ينظر اليه بالاول

من حيث انه يفعل لاجل الغاية على ما برهن عليه المص في المتن الخامس والسبعين من ثاني الطبيعيات والثاني سمي بهذا الوجه

اقدم طبعا لان الغاية في كل شيء يطلبها الفاعل ولاجله تحركه للفعل كما بينه المص في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات

ولهذا قال في المتن الثالث من خامس ما بعد الطبيعة ان العلة الغائية تحكم على سائر العلل وعلى الطبع بالطبع الذي وغايته

هو فاعل امر كامل لانه يطلب في اعماله الشيء الذي يكون خيرا اكمل ما قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني الفلكيات

وفي مواضع اخر وبهذا المعنى اخذ المص المقدم طبعا في المتن الثامن والخمسين من الخامس والسبعين من ثامن الطبيعيات وفي

المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من الفلكيات وفي المتن الثالث والعشرين من الثاني منها حيث قال فيها المقدم طبعا في التكون

كامل في الاكمال وكذا اخذ بهذا المعنى في المتن الثامن والخمسين من ثامن الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب الثاني في اقسام

الحيوانات حيث قال الاشياء التي تكون متاخرة في التكون تكون اقدم طبعا وما يكون اقدم طبعا هو متاخر في التكون

فبناء على هذا المعنى قال في المتن الحادي عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان الرجل متاخر عن الصبي بالتكون مع تقدمه طبعا وقال

في المتن السابع من الكتاب الثاني من كتاب الكون والفساد ان البادرة والشجر متقدم في الاكمال مع انه متاخر في المتن السابع

عشر من ثاني كتاب النفس والعقل الا انه مناما الالات نكون في جميع الحيوانات تقدم من الرأس والثاني ينظر من حيث

انه فاعل الطبع المحفوظ بهذه الحيثية تحرك نحو الالات الكاملات اي من البسائط الى المركبات ومن العلل الى المعلولات وبهذا

الوجه يسمى البسائط والعلل التي هي متقدمة بالمبدائية والتكون متقدمة طبعا واعلم ايضا ان المتقدم بالمبدائية قسمان

احدهما هي الاشياء التي يتكون منها تركيبها المركبات كالمادة والصورة والقوة والفعل والجنس والفصل التي تتركب منها الانواع

الطبيعة

الطبيعة والمابعد الطبيعة المنطقية وتسمي بهذه متقدمة في التكون ايضا لتكون المركبات منها والثاني

هي الاشياء التي يرتبط بها الاجسام الى ذرة ما ارتباطا ما وهي الاشياء الدائمة الوجود التي ترتبط بها سائر

وبه الاشياء وان لم تكن داخلة في تركيب شيء لكونها تكون متقدمة من طبعها بحيث يتعلق منها الحوادث

على ما قال المص في المتن السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة واستخرج مما سبق ان البسائط التي تتقدم بالمبدائية تكون

على ضربين بعضها تسمى البسائط لعدم تركبها وبهذا الوجه تسمى الهيولى والصورة والعناصر بسائط ولعدم

تركبها من امور اخرى تركب المركبات منها لانه قد بين المص ان البسائط متقدمة على المركبات وبعضها تسمى

بسائط لكونها مجردة عن الهيولى وبهذا الوجه تقول للعقول صور البسيطة وبهذا المعنى قال ابن رشد القرطبي

في شرح الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة البسيط ليس في مادة اصلا واذا عرفت هذا فاقول اولا ان الوفيات

طبعا التي وصفها المص في مقابلة الوفيات لنا هي الاشياء التي تكون متقدمة بالمبدائية وهي البسائط بعينها

وليست الاشياء التي تكون متقدمة بالغرض في التقدم اما الاول فظاهر مما قررنا انفا وثبت ايضا بالنظر الى التقسيم الاول

والبسائط باي كون المتقدمات بالمبدائية التي يتكون منها تركب بها المركبات معلومات طبعا معلوم من المتن الثاني

والثالث فانه علل في المتن الثاني ان يجب علينا ان نسلك من الالطاف بحسب الطبع والطف لنا الى

الظاهرات من الوفيات بحسب الطبع ثم قال في الثالث ان المعلومة والظاهرة لنا اولا المختلطات في مادة اختلاط

ثم يصير العناصر والمبادي معلومة منها للمقتضي بين انها وكذا علل سلوكنا في المتن الخامس من سابع ما بعد الطبيعة

حيث قال يحتاج العلم الكلي الى ان تنتقل من المعلومات طبعا الى ازيد المعلومات طبعا وضمن له القياس ما كانت المبادي والعناصر المعلومة

لنا بعد ان يحلل تقسيمها الى المختلطات الصغير فيه طبعا علم في المتنين المذكورين ان المبادي والعناصر متقدمة بالمبدائية الاعرف

طبعا هي المتقدمات بالمبدائية ومما يعضد قد ثبت ان مع وجوبه ترتب الاعرف الوفيات طبعا في الفصل الثاني من سادس التحليل

بانه يجب ان يتركب الحد بحسب الفصل فانه يفهم من هذا الكلام انه يريد ان الجنس والفصل الذين هما مبداء الحد مما عرف

طبعا واقدم طبعا بالمبدائية ثم قال في الموضع المذكور لان ما لا يكون متقدما هو اعرف على الاطلاق الذي هو

متاخر كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وكالوحدة من العدد والحرف من الكلمة وهو قوله ربما يكون

ان العقل البسائط اعرف طبعا والعقل البسيط متقدمة طبعا بالمبدائية فالاعرف طبعا هي المتقدمة طبعا بالمبدائية

ويثبت بالنظر القسم الثاني للبسائط التي هي الموجودات المجردة بان يقال البسائط المجردة اعرف بحسب
الطبع كما يظهر من كلام المصنف في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة حيث قال يعني الجواهر المجردة اظهر الجميع
وانما قال الجزئيات التي البسائط اعرف طبعا والبسائط المجردة متقدمة طبعا بالمبدائية لما قال في المتن السابع عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة كما مر وانما قال الجزئيات بعدما قال البسائط اعرف طبعا وقدم تقدم في علومنا المتأخرة
ثم كما توقف المبادي الاول في الواجب تعالى لا بالمتأخرات ثم توقف في هذا البيان الذي تفهم منه مراد المعلم الثاني
عشر من اول التحليل الثاني الذي يختزن فهم جميع انواع علمنا ان تحصيل علم يقيني لا يتم الا بان يعلم ان جميع المتقومات
طبعا بالمبدائية التي هي البسائط مطلقا يليق ان تسمى الكليات بالسببية لما تسمية البسائط المجردة كذلك فيما يتفق عليه
بين الحكماء ويبينوا وجهه بانها علل ثانية اللام للموجودات الجسمانية فان الواجب تعالى وسائر المجردات علة لها وانما سمي
مبادي الاجسام الطبيعية وعناصرها اعني الهيولى والصورة الجوهرية اللتين تكونان متقدمتين بالمبدائية وليستا
وعرفيين طبعا بالكلي السببية فانه يتبين بان لهما معلولات كثيرة غير متناهية وكل ما يكون له معلولات كثيرة غير متناهية كلي
بالسببية فالهيولى والصورة الجوهرية كليتان بالسببية والعوى بينته كما قال المعلم في المتن الثاني من الاول من السماع
من اول الطبيعيات انهما الشيئان اللذان يكون جميع الاجسام منهما وكذا الجنس والفصل كليان بالنسبة لهذا الدليل
لانهما باجتماعهما يحصل اشياء كثيرة وهذه المذكورات اراد المعلم بلفظ الكليات الواقع في المتن الثالث عشر من اول
التحليل الثاني حيث سمى الكليات في البعدات في جانب الطبع وصنفها في مقابلة الاشياء التي تكون اعرف لنا زيادة
عن بيانها حيث قال واقول الان الاشياء التي تكون اقرب الى الحس تقدم واعرف الينا والبعيدة تقدم بالنسبة الينا واعرف على الاطلاق
والبعيدات عنا هي الكليات والقريبات الجزئيات وهما متقابلان والقريبات الى الحس فالمعروفات الظاهرات لنا
هي المركبات المعلولات والجزئيات كما عرفت فالمعروفات على الاطلاق وبحسب الطبع هي البسائط التي عنا ابعد اعرف طبعا
وهما متقابلان اذ البسائط العقلية بعيدة عنا جدا اليها الواجب تعالى بعيد عن علمنا والمعقول والسليل الهيولى الاولى التي تكون كونها
الا بالمقايسة والاضافة بعيدة عنا والصورة الجوهرية التي لا يصل اليها الحس بعيدة عنا كما بين في الخامس من السابع
من ثاني كتب النفس فظهر لا ادعينا اي ظهر ان المعروفات طبعا هي المقدمات طبعا بالمبدائية اي البسائط على الاطلاق ربما
واما الثاني فهو اي علم ان المعروفات طبعا الاشياء التي تكون متقدمة في غرض الطبع وعقله ولان المتقدمات طبعا

تقدم

تقدم الوضع والتعدد هي هذه المركبات الجزئية والمعلولات المحسوسات لان الطبيعة تقصد ان توجد الجزئيات
لاجل حفظ الانواع قال المعلم في المتن الرابع والثلاثين من ثاني كتب النفس العمل الطبيعي الحامل الذي يكون في
جميع حيوانات كاملات ولا ناقصات او متكونات تكونا اتفاقيا هو جعل الغير كيف يكون هو اي جعل الغير مثل نفسه
الحيوان حيوانا والنبات نباتا حتى تكون ذا حصة من الدوام الالهي بقدر ما تقدر ومن جميع الحيوانات تطلب ذا وله تجعل
تفعل جميع ما تفعل بالطبع انتهى وهذه المركبات المعلولات وجميع المحسوسات عرفيات لنا كما بيناه والعرفيات طبعا
ليست هي المعروفات لنا فثبت ان المذكورة الجزئية والمعلولات والمحسوسات ومنه تري منشئا ما قال العلماء المشهور من ان العرفيات
طبعا هي المتقدمات طبعا لتقدم الوضع والتعدد واقول ان نبا ان المعروفات لنا هي هذه المركبات والمعلولات والجزئيات المحسوسات على الحكماء
كذا اعلن المص مفصلا في المتن الثالث عشر من اول التحليل الثاني حيث قال لانه ليس الاقدم طبعا والينا واحدا ولا الاعرف
والاعرف لنا لكن اسمي الاشياء التي هي اقرب من الحس اقدم الينا واعرف لنا والاشياء التي هي اقرب الينا هي هذه المركبات والمعلولات
والجزئيات والمحسوسات والشيء بيان العلم لانه قال بعد هذا الاشياء التي هي اقرب من الحس هي هذه الجزئيات ونفسر بانه
الجزئيات في المتن الثالث من ثالث كتب النفس حيث قال فنميز بالحس الحار والبارد وسببه بانه هو هذا اللحم والسبب
فان علمنا انه ذو الحواس الخمس هي الجزئيات الموجودات ملاك كما يظهر من المتن السابع من ثاني كتب النفس كما مر ويظهر
حقيقة المعروفات طبعا والمعروفات لنا **الفصل الثالث في بيان الطريق التي يتوصل منها الى العلوم** اعلم ان طريق العلم
والحركة فيها اثنان الاول من ذوات المبادي مع المعلولات الى المبادي مع العلل والثاني في المبادي مع العلل الى ذوات المبادي والمعلولات
وقد اظهر المعلم تردد او حيرة افلاطون في انه اي طريق واحد نسلك ونتحرك لان المعلم يثبتها حيث قال في الفصل الثاني
من الكتاب الاول من الاخلاق لا يكون يخفى علينا الفرق بين الاحتجاجات التي تكون امام المبادي والى البراهين ففلاطن كان
يستنبه فيه ويسأل ما اذا يكون الطريق من المبادي ام الى البراهين ثم وضع الوقف قائلا ان بعض الاشياء تكون اعرف لنا وبعضها
مطلقا وتماما فعين طريق السلوك هو الحركة ظنا وقال فلعل المبدأ يكون لنا من الاشياء التي تكون اعرف وقال الامام
في المتن الثاني بلا ظن وعلى الاطلاق لكن الطريق الفطري اي الطريق الحركة والسلوك من المعروفات الظاهرات لنا
انتهى ومن يكون بحذاء هذين الطريقين سلوكنا وحركتنا في العلوم علم وجهان احدهما فطري لنا والثاني كسبي مفيد للعلم
والسلوك الفطري في العلوم يكون في تتبع المبادي الى المبادي من المعلولات الى العلل من المركبات الى البسائط ومن المحسوسات

لا غير المحسوسات وإذا كان كذلك يكون حركتنا من الوفيات لنا إلى الوفيات طبعا والسلوك الكسبي المفيد
للعلم يكون لعدم وجداننا وإدراكنا المبادي والعلل البسائط وغير المحسوسات من المبادي إلى الأدوات المبادي في العلل
إلى المعلولات ومن البسائط إلى المركبات ومن غير المحسوسات إلى المحسوسات وإذا كان كذلك يكون موافقا للطبع فيكون حركته
فيكون حركتنا المفيدة للعلم من الوفيات طبعا إلى الوفيات لنا وفي هذا تحقيق السبب الصادق للعلم كما مر وبهذا الطريق
انتقال المعرفة في كتبه كما لا يخفى على المتتبع فيها والآن نوضح تسمية المعلم الطريق في المتن الثاني تحليليا وهو حركة
عن الطريق الذي يحصل بالصنعة والحد ونوضحها قال في الفصل الثالث من سادس الجدل أن الآن قد ينظر الحال في الفطرية
وقد ينظر من حيث كونه تحكي العلم والآن المنظور الحال الأول يكون المحسوسات من المركبات اعرف ولم غيرهما وعلى هذا
يكون الجسم اعرف من السطح ويكون الخط ويكون النقطة وليس الأمر كذلك في الآن لأن الملحوظ بالحال الثاني يحصل الكل بالعلم
من حيث أنه عالم يكون مقصودا بالطبع فيتحرك من انطاره فلا يتحرك بالطبع مثلا يتحرك من النقطة إلى الخط ومنه إلى السطح ومنه
إلى الجسم وبالجملة مما هو اعرف طبعا إلى الأعرف لنا واقل لكن هذا قال في الفصل المذكور وافق كلامه في ذلك ما قال في الفصل العاشر
من سابع ما بعد الطبيعة بغض الطبع الناس على ما كان وجاهلا وكلمات المعلم المذكورة في الفصل الثالث المذكور وإن كان في علم
بعضها مما تقدم لكن لما كانت متضمنة لتوضيح الثالث في توضيح حال الآن لي وحركته ناسب أن نذكر بتمامها فنقول قال المعلم
فيه لأن ما يكون متقدما هو اعرف على الإطلاق مما يكون متأخرا كالنقطة من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وكما أن
الوحدة اعرف من العدد لأنها أقدم ومبدأ لكل عدد وكذا الحرف من الكلمة لكن قد يقع خلافه في علمنا لأن ما يكون جسما
يقع تحت الحس أزيد مما يكون سطحيا وما يكون سطحيا أزيد مما يكون خطا والخط من النقطة لأن جميع أفراد هذا القسم فمعلوم
لكل الناس وكل واحد وأفراد القسم الأول يكون معلومة بالعلم الدقيق الكامل وإن كان المجتهد في حال فهمهم سبق الأمور المتأخرة من
المتقدمة لأنه أوفق للعلم لكن لما رآه فعلى هذا الوجه يكون الحركة الفطرية من الوفيات لنا إلى الوفيات طبعا ثم يكون الحركة الكسبية
المفيدة للعلم من الوفيات طبعا إلى الأعرف لنا وقد أورد المعلم نظير هذا في المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال الحركة
إلى الأعرف سعى حسن لأنه إذا كان كذلك يكون العلم مما هو أقل معلوما طبعا إلى أزيد معلوما وهو موجب لتحصيل الأعمال
التي هي حسنة على الإطلاق بحيث يكون جزء الكل ولتحصيل الأعمال التي يكون جزء الكل واحد كذلك يحصل الأشياء المعلومة
طبعا معلومة لك كما هو اعرف لك انتهى وإذا ضبط موقع الأمور المتقدمة والوفيات لنا بالحواس لا يمتنع الاعتراف

فيها

فيها بل يجب أن نؤثر بالاعتراف القول المشترك بمعنى نوجد فيها ما يكون اعرف طبعا ويكون معلومة لنا ثم نتحرك
منها بالحركة الكسبية المفيدة للعلم ونستنتج من الأول ما عرفنا فإن قلت لم صار شأنه الحركة واجبة قلنا لأن الأمور
التي يكون معلومة لكل فرد واقدم علمه يكون غالبا اقل معلوما وتكون حصتها من الوجود اقل أو لا يكون ذوات
حصته منه أصلا كذا أجاب الفيلسوف في المتن العاشر من الكتاب المذكور وعلى هذا يكون عرفيا لنا موجودات ضعيفة إلى الحواس
تغلط كثيرا والجزئيات متغيرة دائما ولهذا تكون حصتها من الوجود والصدق اقل أو لا يكون ذوات حصته منه أصلا وكما
قرنا الوجود بالصدق لأنه هو المراد منه هنا كما قال الاسكندر الافرودسي الاكيف يكون عرفيا لنا التي هي كليات
والمحسوسات التي هي موجودات ثابتة في الخارج اقل موجودا أو لا موجودا أصلا **الفصل الرابع في أنه هل لا يتحد دائما الوفيات
لنا والوفيات طبعا أو قد يتحدا** مع هذه المستفيد بيان أن جميع الأشياء التي تكون اعرف طبعا هل تكون دائما اقل معلوما لنا
أو أن جميع الأشياء التي تكون اعرف لنا هل يكون دائما اقل معلوما طبعا أو يكون بعض الأشياء اعرف لنا وطبعا ذهب بعض الحكماء
مثل أبو نصر في شرحه لهذا الكتاب بقوله فنا سوس في تحريراته على المتن الثاني منه وابن رشد في شرح المتن الثاني مما كتبه سوى في ترجمه
للمتن المذكور وتوجد جمعا سوس في شرحه المقدمة وروب الذي هو اكبر منهم إلى أن بعض الأشياء يكون اعرف لنا مع طبعها وهذا وقع
في الأمور الرياضية من الطبيعة واستدلوا على دعواهم بأقوال المعلم فإنه بعد ما قال في الفصل الثالث من سادس الجدل أن ما يكون متقدما
هو اعرف طبعا من المؤخر كما أن النقطة متقدمة على الإطلاق من الخط والخط من السطح ويكون الجسم والوحدة من العدد والحرف من الكلمة بحكم كما
جزئيا وقال لكن قد يقع خلافه في علمنا لا يفيد أنهما قد يختلفان وقد يتحدان وأنه قال في المتن العاشر من سابع ما بعد
الطبيعة أن الأمور التي تكون معلومة لكل فرد وأول عنده يكون كثيرا اقل معلوما وتكون حصتها من الوجود اقل أو لا يكون
ذات حصته منه أصلا وهو يفيد أنها قد لا تكون اقل معلوما وأنه يوهم المتون المذكورة أن الكليات اعرف لنا فلذلك
يجب السلوك منها وعكس في المتن الثالث عشر من الكتاب الأول في التحليل الثاني أن ما يكون ما هو اعرف لنا هي الأشياء الأقرب
بالحس وإن ما يكون ما هو اعرف طبعا الذي يكون بعيدا من الحس أي الكليات في الحدود فيكون الكليات اعرف لنا وطبعا هذا ما
ذهب إليه هؤلاء وأنا أقول لا يكون في الأمور الطبيعية ما هو اعرف لنا معرفة فطرية وما هو اعرف طبعا أمرا واحدا أصلا
وإلا لم تتوقف حقيقة ما قلنا ينبغي أن نتذكر ما مر من أن الآن ينظر بحالة الفطرية والأكمل الحال كما كان نفس الناطقة كاللوحة
الساذجة ثم يبتدأ أن يكتسب العلم وبهذه الحال أي معرفته بلا اكتساب يسمى فطرية وينظر بالعلم والكمال إذا اكتسب العلم الحاصل

والسبق وليستعي بهذا العلم الكتاب باليقينيات للحكم وبهذا العلم ليس بمقصود فيما ادعيناه الامور الحاصلة
بالجبلة في المسمى تكون كثيرا اما اقدم واعرف لنا وطبعا معا لا انا حال كوننا متخيلة تلك الحال نتحرك من متغير
من العلل المعلولات الى المبادي لا دوات لما دي من المقدمات الى النتيجة فتكون العلل المبادي المقدمات اقدم
واعرف لنا في تلك الحال وهي بعينها اقدم واعرف طبعا فيكون ما هو اقدم واعرف لنا في حالنا الكسبي ما هو اقدم
واعرف طبعا امرا واحدا قطعا ولا انا في تلك الحال نتحرك من البرهان الصادق والبرهان الصادق يكون من الصادقة
الاول من غير السطح البدني اولى من علل النتيجة على ما قال المص في اول التحليل الثاني وان ما بين الحركتين ايضا ابن
رشد الوطبي حيث قال في شرح هو وفيه انه يكون المعلوم عندنا معلوما عند الطبع تكون جميع البراهين المعطاة في هذا العلم
براهين العلل الوجود ان وجه ان لا تكون المعلومات عندنا معلومات عند الطبع هي التي تكون متقدمة الوجود بل متأخرة تكون
البراهين المعطاة في هذا العلم عند العلامات لا براهين مطلقة اشترى فان انت في هذا القول انه تكون في العلم الطبيعي
حركتان هكذا ابرهانان احدى الحركتين في برهان العلة والوجود في البرهان من الاقدم والعلة من الذي تكون وجوده
اول وهي عبارة واحدة من الاظهر طبعا دات ذلك ان هذه الحركة تكون من المعلومات لنا وطبعا لكن هذه المعلومات
ليست معلومات عندنا فطريا الا انه لا انعام بالعلم النظري العلل المبادي بل علما كسبيا ولغير بها في البرهان من العلامة
اي من المعلول المتأخر وهذه الحركة تكون حين نتحرك من الوفيات لنا طبعا وهذه هي حركة علمنا النظري وقد بينا
في هذا الفصل الباقي بما قال المص في الفصل الثالث من سابع الجدل وما ادعينا هو اولى الحل العتيد فانه قال في المتن ان
مطلقا وكليا لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا الا انا ما ذكرناه في التعيين على الاطلاق لان مراده
من المعلومات في الامور الطبيعية كما هو المناسب للمقام وقال في هذا المتن صحيح علينا ان نتحرك من هذا الطريق
طبعا والظهريات لنا لا الظهريات الوفيات طبعا ولو امكن ان تكون المعلوم لنا والمعلوم طبعا امرا واحدا
لزم ان يكون حركتنا في شيء واحد معين الى العينية وهو باطل قطعا وكان في العلية هذا بانا في غم بعض المتأخرين
الذين منهم ابن رشد من عدم كون هذه القضية كلية بل جزئية بمعنى انه ليس كل ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم
واعرف لنا وبالعكس بل بعض ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف لنا لا انه فاقل الحال ان المعلوم لنا وعلى
الاطلاق فليستا امرا واحدا ايضا ولقولنا ليس كل معلوم لنا يكون معلوما طبعا والا لم يعقل الا يكون ان تقع هذا

اصلا

اصلا فان قال لا تقع دائما ان يكون المعلومات طبعا والمعلومات لنا امرا واحدا الكافي قال ابن رشد في الجمهور تقع المعلومات لنا
باطل في العينية زعم هؤلاء مخالف لظاهر الكلام الفيلسوف فانه يفهم قوله ليست المعلومات لنا وعلى الاطلاق امرا واحدا ليس
الا ان معلومات لنا امور والمعلومات طبعا امور اخرى بكلام شرح كلامه شراحه المعتبرون وقال الحكمي التحريري مع عدم فرق المعلومات
لنا والمعلومات طبعا فيجب ان يستعمل الوجه الثاني للبرهان التحقيق مبادي الاشياء واوائل الاشياء والتي تكون متأخرة طبعا العلم بها
لانه قال دائما يكون المتقدمات في الظهريات طبعا متأخرة واقدم معلوما لنا والتي تكون اقدم واظهر عندنا يكون متأخرة
ولا اظهر طبعا بل بالشيء يحول دائما يكون المعينة كلية تكون المتقدمات والظهريات طبعا متأخرة واقدم معلوما لنا وتكون
ما هو اقدم واظهر عندنا متأخرا ولا اظهر طبعا المعينة للافتراق الكلي بين ما هو اقدم واظهر طبعا وبين ما هو
اقدم واظهر لنا وقال ابن رشد الوطبي في بين طبيعة البرهان الذي يستعمل ههنا اعطى السبب قبل ان الاشياء التي
تكون معلومة عندنا الاخير يظن ان السبب في حدوث الطريق الذي نذهب به في هذا العلم الاشياء المتأخرة في الوجود
الى الاشياء المتقدمة فيه هو ان الاشياء التي تكون معلومة عندنا في الاشياء الطبيعية ليست الاشياء التي تكون معلومة
على الاطلاق اي طبعا وهذا المخالف ملازم الرياضيات لان التي تكون معلومة هنا على الاطلاق تكون علل ومتقدمة
في الوجود بل تكون معلومة عندنا انتهى وكذلك قال غيرهما من الشراح المعتبرين لا اذكر اقوالهم لاتحاد معناها مع ما نقلنا و
ولنعود الكلام المص فانه قال في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني انه لا يكون شيء من القدميات والوفيات طبعا اقدم واعرف
لنا حيث قال لان التعريف في الوفيات تماما لان الاقدم طبعا ليس بقدم عندنا ولا الاعرف طبعا اعرف لنا وهذا ثابت
من بيانه قال قال بعد هذا ان القدميات والوفيات عندنا هي التي بالحس والتي تكون اقرب من الحس القدميات والوفيات على الاطلاق
هي التي تكون ابعد منه ثم قال وهينا انه ان البعيدات من الحس زيادة بعيدها الكليات زيادة كلية والقريبات من الجزئيات
وهما متقابلان ولا يمكن ان تكون البعيدات من الحس زيادة البعد والقريبات منه امرا واحدا والا الكليات والجزئيات كذلك وكما
واعداد الامرين المتقابلين كذلك امرا واحدا فلا يمكن ان يكون الاقدم والاعرف لنا موقعة فطرية في الامور الطبيعية
والاقدم والاعرف طبعا فيها امرا واحدا او المستدل عليها ادعينا ان المتقدمات والوفيات طبعا هي المبادي والعلل والسابقة
اوحيث هي المتقدمات المبدائية كما مر غير مرة والمتقدمات والوفيات عندنا موقعة فطرية في الامور الطبيعية ليست المبادي والعلل
والسابقة وحيث ليست هي المتقدمات المبدائية بل من ذوات المبادي المعلولات والمركبات وحيث هي المقدمات في قصد الطبع

كما مر غير مرة فالمتقدمات في الوضعيات طبعا ليست هي المتقدمات في الوضعيات عندنا موقفة فطرية في الامور
الطبيعية والا لزم ان يكون المبادي عين ذوات المبادي والعلل عين المعلولات والبسائط عين المركبات
وهو مستحيل قطعا فان قلت قال ابو نصر ان الاعرف لنا والاعرف طبعا ليسا بمتقابلين بل مختلفين فيمكن
ان يكون شيء اعرف لنا وطبعا معا والمستدل عليه بانه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا واذا كان كذلك
يكون من حيث انه علة اعرف طبعا ومن حيث انه محسوس اعرف لنا وايضا من تعليقه قد قال ابو نصر وقد يوجد في سبب الاتفاقات
الاسباب انه يكون لبعض الاشياء اعرف لنا وطبعا معا فان الاسباب المختلفة يمكن ان تجتمع في شيء واحد حتى يكون
ذلك الشيء بواحد منها اعرف طبعا وبالآخر اعرف لنا مثلا يمكن ان تجتمع في الاجزاء بالنسبة الى الكل حتى يكون احدهما
هو كونها متقدمة في التكون من الكل والثاني انها تكون متقدمة منه طبعا فتكون اعرف طبعا والثاني كونها بحيث
يعرف بها الكل وانها تكون متقدمة عندنا منه فتكون اعرف لنا فتكون اعرف لنا وطبعا معا قلت في الجواب عن الاول
بان الاعرف لنا والاعرف طبعا في الامور الطبيعية التي كلامنا فيها متقابلان على ما صرح به المصنف من غير نكير كما مر
فلا يمكن ان يتحدا واما المستدل عليه بانه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا فليس بشيء لانه لا يكون في موضع احد
علة ومحسوسا معا بل من جهتين مختلفين فيكونان متقابلين من جهة ثم اقول المثال بهذه العلل ليست اعرف
طبعا الا تجوزا فان هذه النار المحرقة لهذا الخشب علة وليست باعرف طبعا حقيقة قطعا ولو قيل انها اعرف
طبعا فانما يقال بطريق المجاز بطريق اطلاق صفة الكلي على الجزئي وعن الثاني بان الاجزاء مطلقا اقدم واعرف
طبعا ومتأخرة واقل معلومة لنا علما فطريا دائما فليست الاجزاء بحيث تعرف منها الكل معرفة فطرية بل الامر بالعكس
فانا انما نعلم الاجزاء من الكل بعد تحليله اليها علما ما يستفاد للمتن الثالث ثم الرابع فانه خارج الرابع والكل اعرف
بحسب الحس وفي الثالث ثم تميز العناصر والمبادي معلومة منها اي من المختلطات التي هي كليات ملتقطة من الامور الحسية
لهذه المختلطات التي هي كليات وايضا قال ان الاجزاء تكون اقدم من الكل من حيث الوجود وكذب بان الاجزاء
لا تكون اقدم من الكل من حيث الوجود بل الكل يكون تكونا اقدم من الاجزاء كما حققنا في كتاب الكون والفساد
وبان الاجزاء ليس لها وجود الا في الكل وكل شيء يكون كما يكون فالاجزاء لا تكون في الوجود الا بسبب
الكل فلا تكون اقدم في وجود التكون من الكل ثم اقول السبيل للاقدم والاعرف طبعا والاقدم والاعرف عندنا امرا

واحدا

واحدا في الامور المابعد الطبيعية وبهذا المعنى ظاهر لان الاعرف طبعا في الامور الالهية هي الموجودات المجردة
كما يظهر في اول الكتاب الثاني من الالهيات مع انها ليست باعرف لنا بل بعيدة عن علمنا الفطري كما قال المعلم في تفسيره
ان عقل نفوسنا بالنسبة الى الاشياء التي هي اظهر الكل مثل بصر الخفاش بالنسبة الى نور الشمس وكتشبيه بالنجم
هي اعرف لنا مثل الحركة والزمان وعدد الافلاك ومتحرك منها الينا والى هذا الطريق سلك المعلم في الكتاب
السابع والتاسع والثاني عشر من الالهيات ثم اقول الوضعيات طبعا الوضعيات عندنا متحدة في البراهين الرياضية
كذا افادنا ابو الوليد ابن رشد القرطبي في شرحه ما بعد الطبيعة وهو متفق عليه بين العلماء وليس بظاهر لان مبادي البراهين
اما مشتركة عامة او مختصة بها وكلاهما اعرف طبعا ولنا اما كونها اعرف طبعا فلانها مبادي والمبادي اعرف
طبعا مما هي اعرف طبعا واما كونها اعرف لنا فلان المبادي المشتركة العامة هي القضايا المسماة بالعلوم
المتعارفة كقولنا الكل اعظم من جزئه والامور المساوية لشيء واحد متساوية وكلما نقص من الامور المتساوية
امور متساوية تبقيت متساوية وهي اعرف لنا بديهة فالمبادي المشتركة العامة اعرف لنا بديهة وكذا المبادي
المختصة هي بعض فوائد وتعريفات مبنية للحدود وهي تكون اعرف بمعرفة مدلولات الالفاظ الواقعة فيها
فالمبادي المختصة ايضا اعرف لنا موقفة فطرية ومما ذكرنا يظهر دفع الادلة المورودة في اول الفصل على خلاف ما ادعينا
لان ما قال المصنف في الفصل الثالث من سادس الجمل المذكور في الدليل الاول من انه قد يقع خلافه في علمنا الى انا قد
نعلم الجسم اولا ثم السطح ثم الخط ثم النقطة وكذا امثالها قضية جزئية صادقة لان لنا علمين فطري وكسبي
كما ذكرنا في الفصل الثاني والثالث فقد نتحرك من احدهما وقد نتحرك من الآخر فنتنقل بالكسبي في السلوك بعين
الطريق الطبيعي الى ان نسلك هو منها على هذا النقطة اقدم واعرف لنا من الخط وهو من السطح وهو من الجسم وذلك انما
بالفطري حين نسلك في الطريق المقابل للاول الى ان الاعرف لنا موقفة فطرية فقط لا الاعرف طبعا على هذا بالعكس
الجسم اعرف لنا ثم السطح ثم الخط ثم وذكر المصنف في الفصل المذكور حيث قال لان الذي يلي حسنا يقع تحت الحس ويقع معا السطح
زائدا انه من فرع السطح وهو من الخط وهو من النقطة لانا انما نكون موقفة للاكثر ثم فرق بينهما وقال لان هذه معرفة
للعامة والكل وجهها ونحو تلك معرفة في العلم الادق العالي وبهذا الوجه يمكن ان يبين القول بالفوات التي العامة من بالطبع
ما بعد الطبيعة ثم نقول انه قوله هذا ان الامور التي تكون معلومة لكل احد اولا عنده تكون كثيرا اقل معلوما ولكن حصرها

من الوجود اتم اولا تكون ذوات حقيقة منه بمعنى تكون كثيرا ما اتم معلوما وتكون حقيقتها من الصدق اتم لانها
من حيث انها هيولانيات ومحسوسات متغيرة بتغيرات كثيرة على ان تكون كثيرا قيدا للامور التي تكون اتم علوما
في كثير منها او في بعضها لا تكون كذلك على ان يكون قيدا للعلم ولانه قد ظهر من الفصل الثاني من هذا البحث ان الكليات
المذكورة في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من التحليل الثاني هي الكليات بالنسبة هو ليس البحث عنها في هذه المقدمة
من هذا القبيل كما ظهر من شرحها لكن لما بقي انها ايضا كليات تكون اعرف عندنا وباي وجه تكون كذلك اردنا ان نذكر
بحثا اخر لبيان هذا فلنذكره **البحث الثالث فيما يكون مدركا اولا بالحس وما يكون كذلك بالعقل** وفيه مقدمة
وفصول **المقدمة** اعلم ان القوة المدركة في الانسان اثنان القوة الحاسة والقوة العاقلة ولما كان ينبغي
ان يبين اي شيء يدرك اولا بكل واحد منهما لانه ليس بمستغنى عن المقام بالكلية فان المعلم الاول ذكر في
المتن الثالث عشر وتكون المعلومة والظاهرة لنا اولا المختلطات زيادة اختلاط الاكثر واحدة من القوتين ولهذا
بين في المتن الرابع والخامس ما يدرك بكل منهما كما عرفت في شرحهما اردنا ان نبينه فنقول الادراك الحسي في الانسان
اقدم في التكون من العقلي لان العقل لا يدرك شيئا ما لم يأخذه من الحس بوجه ما وكما قال المعلم الاول يجوز متأخرا في التكون
يكون اقدم طبعا وبالعكس والعقل الانساني من حيث انه كامل اقدم طبعا ولكن لما كان الحس اقدم في التكون فلنبحث
عنه اولا **الفصل الاول في بيان اي شيء يدركه الانسان اولا بالادراك الحسي** اعلم ان الموجودات بعضها كليات وبعضها
جزئيات وايضا بعضها جواهر وبعضها اعراض ثم ينبغي ان كل منها فلنورد اولا كيف يكون حال الحاسة بالنسبة
الى الكليات مع الجزئيات وثانيا كيف يكون حالها بالنسبة الى الجواهر والاعراض فنقول اولا ان الحس او قل الحاسة اولا تنظر في
الى الكلي الاحساس وعملها التأثير يتعلق دائما بالجزئيات كما قال المعلم الاول في الكتاب الاول من التحليل الثاني في بحث قال
يحس الجزئي واما فعله فالكلي مثلا الانسان لا الانسان الجزئي وبسبب الجزء الاول من الظاهر فان كل حاسة
تنظر الى موضوعها اي الذي يأخذ منه الصورة كما افادنا المعلم في الكتاب الثاني من كتب النفس وموضوعها
المادي هو امر كلي لانه لو كان هذا الجزئي او ذاك لما امكن ان يحس سوى هذا او ذاك لان قوة من القوى
لا تقدر ان تنظر الى الخارج عن موضوعه المادي فكل حاسة تنظر الى الكلي حسب ما قلنا في البصر الذي ينظر الى المبصر
لانه لاي شيء يكون المبصر يكون هو مبصرا كما علمنا المعلم الاول في المتن السادس والستين من ثاني النفس وهو

بصيغة المجهول

ليس

ليس بمخصوص بهذا المبصر او ذاك بل هو امر كلي مشترك بين جميع المبصرات كما قال في المتن المذكور ان المبصر هو
اللون والذي يبين بالكلام ويكون غير مسمى بالاسم فالحس يكون للكلي لا يقطر بك ما قال الفيلسوف في المتن
التاسع والاربعين من اول الطبيعيات وفي المتن السابع من ثاني النفس ان العقل والعلم للكليات والحس
للجزئيات لان مراده بالحس الواقع في المتنين المذكورين هو المعنى المتعدي اي الاحساس وهو متعلق دائما بالجزئيات ولهذا
اعترض في قوة الحاسة بلفظ بحسب عمل الحس على ما قال في المتن الستين المذكور لانه للجزئيات بحسب عمل الحس وفيما ذكرنا
يظهر الجزء الثاني من المطلوب وبهذا التحقيق ظهر ان الفرق الذي ذكره المعلم في المتن المذكور بين الحس والعقل من ان معقولات
الحقائق وموضوعاتها هي الامور الخارجية الموجودة بالذات وموضوع العقل يوجد في النفس فانه قال في السبب
موجود لانه للجزئيات بحسب عمل الحس والعلم للكليات ومن هذا العلم ان صاحب الحكمة يقدر ان يعلم اذا اراد ولا يقدر
ان يحس اذا اراد كذا يستفيد من الكتاب الاول من التحليل الثاني في بحث قال ولا يمكن العلم بالحس لانه وان كان الشيء لهذا الا يكون لا بد
الشيء الكلي يجب الاحساس بهذا الشيء والموضع المعين والحال واما الكلي الكائن في الجميع فيستحيل ان يحس لانه
ليس هذا ولا الآن الا انه كلي كليا بوجه ما لانا نقول الكلي يكون دائما وفي كل موضع ان يلاحظ بهذا التعميم
في جميع اعمال الحواس والذي يستفاد ههنا يمكن ان يدرك الحواس الباطنة الكليات اولا فقلنا لا يمكن لانها تعمل
بالصور المنقولة اليها من الحواس الخارجة والصور المنقولة تكون جزئيات كالسببية فالحواس الباطنة ايضا لا تقدر
ان تدرك بالفعل الا الجزئيات ولان نعلم بهذا كليا في جميع القوى الحسية اقول لا يمكن ان يحس الحواس الكليات لا نوع
من طرف الحس ومن طرف الموضوع اما من طرف الحس فلان الكلي الذي يليق ان يحس لا يخلو اما ان يكون كليا
من هذا الحس او من قوة اخرى ثم يحس بالحاسة لا يمكن ان يكون كليا من قوة اخرى ثم يحس بالقوة الحاسة لانه ليس
في الانسان قوة مدركة اقدم من الحس ولا يمكن ان يكون كلية الحاسة لان الكلي يحصل بالجذب والتجريد ولا تقدر
ان يفعله الحاسة واما من جهة الموضوع فلانه يجب ان يكون بين القوة والموضوع مناسبة بها يمكن ان تتعلق
به والكلي امر غير مادي ليس له مناسبة مع الحس المستغرق في المادة وسيفصل هذا في الكتاب الثاني للنفس فلننتقل
الى حال الحواس بالنسبة الى الجواهر والاعراض فنقول بينا ان الحس لا يتعلق بالجوهر بالذات بل بالعرض فقط كذا يستفاد
من المتن الثالث والستين والرابع والستين والخامس والستين من ثاني النفس فانه بين كونه مبنيا على المحسوسات

علم ان المحسوس ثلثة اقسام الاول محسوس بالذات لانه يدرك بحس واحد فقط ولا يغلط عليه والثاني
مشترك بالذات لانه يدرك بحواس كثيرة كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون والثالث هو المحسوس بالعرض
فقط وهو الذي يتعلق الحس به بالعرض مع المحسوس بالذات كزيد الابيض فان الابيض مبصر بالذات والانسان
وتشخص زيد بالعرض فقط كذا افادنا الفاضل في مواضع اخر من الكتاب المذكور وفي الكتاب الثاني في التحليل الثاني
حيث قال في الجواهر وما هذه الاشياء بالحس او بالاصبع المشير انتهى وصدق هذا الظاهر البين يتفحص موضوعات
جميع الحواس فان الجواهر ليست بكيفيات ملموسة والموضوع الذي للآلة هي الكيفيات الملموسة فالجواهر ليست بموضوع
ما للآلة فلا تكون ملموسة بالذات وان الجواهر ليست بطعوم ورايحة والموضوع الذي للذائقة هو الطعوم وللشامة
هو الرايحة فالجواهر ليست بموضوع ما للذائقة فلا تكون مذوقة بالذات ولا للشامة فلا تكون مشموما بالذات
وان الجواهر ليست باصوات والفاظ والموضوع الذي للسامعة هي الاصوات والالفاظ فالجواهر ليست بموضوع
ما للسامعة فلا تكون مسموعة بالذات وان الجواهر ليست بالوان والموضوع الذي للباصرة هي الالوان فالجواهر ليست
بموضوع ما للباصرة فلا تكون مبصرا بالذات فلما لم تكن الجواهر مدركة بالذات بحاسة من الحواس الظاهرة لم تكن ايضا
مدركة بحاسة من الحواس الباطنة لان الحواس الباطنة لا تعمل الا بالصور المأخوذة من الحواس الظاهرة واقول ثانيا
اول مدرك الانسان بالذات بالادراك الحسي هو العرض في التركيب الجوهري يدرك العرض الاعم زيادة عموم اولا
ثم القليل عموما ثم الاقل عموما ثم العرض الاخير المتقيض اما عدم كون الجوهر مدركا بالذات فلا بالادراك الحسي
فظاهر لان الاعراض فقط يدرك بالادراك الحسي بالذات والجواهر بالعرض فقط كما مر انفا وكل ما يكون بالذات كذا
يكون اول مما يكون بالعرض كذا على ما حصلنا من المتن السادس والستين من ثاني الطبيعيات ومن الفصل الاول الثاني
عشر من ما بعد الطبيعة فالجوهر ليس بمدرك بالذات اولا بالادراك الحسي بل مع بعض من الاعراض بالعرض وانما قيدنا
العرض بقولنا في التركيب لان العرض في التجرد ليس مدركا بالذات ولا بالادراك الحسي لان الاعراض المجردة لا تفعل
انفعالا في آلة ما وهي الجزئيات كما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة من ان الاعمال للجزئيات والموضوعات
المحسوسة يجب ان تفعل في آلات لان ادراكها حركة ما وانفعال ما على ما استفدنا من المتن الحادي والخمسين
من ثاني النفس واما كون العرض الاعم زيادة عموم مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي ثم التفصيل ثم الاقل ثم العرض الاخير

الجزء

لا جزئه فيتبين اولا بالتجربة الصحيحة الواقعة في المثال المشهور وهو فيما اذا رأينا زيدا مثلا من مسافة بعيدة ندرك
اولا انه جسم ما ومقدار مختلط وشبح مشوش وهو اعم زيادة عموم ثم اذا قرب في الجملة ندرك الحركة وانه حيوان
وهذا اقل عموما من الاول ثم اذا قرب مرتبة ثالثة ونرى انه ماش على قدميه مستقيم القامة وهي خواص الانسانية ندرك
انه انسان وهذا اخص ثم اذا قرب قريبا من زيد ونرى عوارضه المشخصة ندرك انه زيد وتميزه عن جميع ما عداه بهذه العوارض
هي العوارض الاخيرة الجزئية وهذا غير مختص بالمبصر البعيد المتقرب بل يجري في المبصر بعوارضه العامة والخاصة
والجزئية دفعة فان زيدا اذا حضر لدينا بغتة ندرك اولا انه جسم ما وذو مقدار ما ثم ندرك انه حيوان متحرك
ثم ندرك انه مستقيم القامة ملتبس بالحياة الانسانية ثم ندرك انه زيد والتقدم والتأخر هنا بالطبع لا بالزمان
بخلاف ما في الاول فان بينهما بالزمان ايضا لان اقرب حقيقة ما قلنا ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي تحرك الحس اولا
وبالذات هي الاعراض حتى موجودة وصفات للجوهر الجزئي لانه على ما بينه الحكيم ان الاعراض في التركيب في جوهر جزئي
توجد المحمولات المذكورة سابقا كما توجد في زيد الانسان الحيوان ذو النفس الجسم توجد فيه ايضا الاعراض التابعة
للطبيعة كل واحد منها كما توجد في زيد بعض الاعراض من حيث انه جسم وبعضها من حيث انه ذو نفس وبعضها من حيث انه
حيوان وبعضها من حيث انه انسان وبعضها من حيث انه جزئي مشخص والاعراض التابعة من حيث انه جسم هو الطول والعرض
والعمق وبالجملة مطلق الامتداد والتابعة من حيث انه ذو نفس هي النمو والتغذي والتوليد والتابعة من حيث انه حيوان
هو الاحساس والحركة من نفسه والتابعة من حيث انه انسان هو التشكل بالشكل الانسانية وقادرية التكلم والكتابة وامثالها
والتابعة من حيث انه شخص ممتاز عن جميع الاغيار هو قيامه ولونه وخطه ونديه وسائر الاوصاف المختصة به وطبايع الجسم
وذي النفس والحيوان والانسان الموجودة في زيد مشتركة بين الكثير فالاعراض التابعة لها مشتركة ايضا فيكون مدركة
بالادراك الحسي اولا ومنه تعلم ان الاعراض العامة زيادة عموم تقرب الحس وتحصل بادراك زيد مثلا وهو تحصيل
عموما ثم وثم الى ان تنتهي الى الجزئيات الحقيقية لان الاعراض العامة زيادة عموم تقرب الحس وتحركه من المكان الابعد
دون الاعراض التي هي اقل عموما وكل ما يقرب الحس ويحركه من المكان الابعد تقربه وتحركه من المكان الاقرب وتحركها زيد ولكن
ما يقربه ويحركه من المكان القريب والاقرب لا الذي يفعل في شيء من المكان الابعد يكون فعله وتأثيره اقوى من فعل
الذي يفعل من المكان البعيد او القريب للاقرب الذي يفعل فيه من البعيد يكون فعله وتأثيره اقوى من فعل الذي يفعل

يعلم ان المرئي في البعيد خرج ثلاث لان الالصدق على الاعلى في مرئي الاخر
من البعيد الا انه يصدق على الحيوان ثم الانسان ثم زيد مع قرب الكمال
يحتمل ان يكون هذا القرب اولا وكذا الغرو والبعد
ووده وانه

حاصل الكلام ان المدرك اولا هو الاعم قد ذكر اولا الاخص

من الترتيب فيكون الفاعل القريب القوي هو الفاعل الاقرب وبعد ان الاعراض الكلية زيادة كلية تكون مختلطة
زيادة اختلاط لانها تحيط بالاشياء والـ فلة منها قوة واختلاطا كما قال المعرف في المتن الرابع ان الكلي كل ما
يحيط بكثير كالاجزاء والمختلطات زيادة اختلاط هي المعلومة الظاهرة للناس اولا كما قال في المتن الثاني ان في الاعراض
الكلية زيادة كلية تحصل لها اتم اليقين والاقل كلية ومن هذا التعليم تفهم مثال الاطفال الذي ذكره المعرف في المتن الخامس
فانه لما كان اعراض الانسان اعم من اعراض الو اليقين يعرفون متحركين من المختلطات زيادة اختلاط جميع الرجال الذي يرونهم
باسم الاب وجميع النساء باسم الام ثم يميزون ويشخصون ان هذا ابوه لا ذاك الا انهم يأخذون منه بالحس
والخيال على ارضه المختفية بالعقل الموجودة في غيرها. ثم نبين ان الانسان باي حاسة من حواسه الظاهرة يحس اولا
اوليته بالمبدائية حتى تقدر ان نقول انه موضوع بهذه الحاسة مطلقا هو مدرك اولا للانسان فنقول ان الحاسة
التي يدرك بها الانسان اولا واوليته بالمبدائية هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس ثم الباصرة ثم السامعة
في بعض الاوقات والذائقة في بعضها ثم الشامة ولنبين كل واحد منها تفصيلا ونقول ان القوة اللامسة في الاطفال
اقدم من سائر الحواس الظاهرة لانه ان الطفل يمكن ان يلاحظ بحالين حال كونه جنينا وحال التولد اما حال كونه
جنينا فيحس في بعض الاوقات احساسه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة ولا بالذائقة فبقي ان يكون باللامسة
اما الموجبة فيما حكم بها المعرف في الفصل الاول من الكتاب الاول من كتب تكوين الحيوانات حيث قال ان الاطفال اذا تولدوا
اعتادوا ان يناموا نوما ازيد من سائر الحيوانات الا كاملة لانهم اذا باشروا ان يحيوا ولا في ارحام امهاتهم ينامون
في اكثر اوقاتهم ثم قال [illegible] ان يناموا بعيده [illegible] لان الجنين يحس
في الرحم واما انه ليس بالباصرة ان الجنين فيه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة فلان هذه الحواس لا تفعل
افعالها بدون الوسائط على ما حكم الفيلسوف وتعليم به في ثاني النفس وهذه الواسطة لا توجد في الرحم واما انه
لا يكون بالذائقة فلان الذائقة انما تكون في الانسان كما قال المعرف في فصل الذائقة من الكتاب المذكور والجنين لا يحتاج
يتغذى من السرة كما قال المعرف في الفصل الثامن من الكتاب السابع من تاريخ الحيوانات ومتى كان لا يبصر ولا يسمع ولا يشم
ولا يذوق ومع هذه يحس فيحس بالقوة اللامسة الملموسات كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وينفعل عنها ويتحرك
فيه من اليمين الى الشمال وبالعكس ومن الفوق الى التحت وبالعكس فالحاسة التي يدرك بها الانسان اولا واوليته بالمبدائية

تل

هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس واما حال تولده فيحس ايضا اولا بالقوة اللامسة لكونه
صاحب تلك القوة في الرحم اولا ولانه يبكي حين التولد للتأذي من ازدحام اجزائه وتمددها حين سعيه الى
الخروج من المحل كما اشار اليه الفيلسوف في الفصل العاشر من سابع تاريخ الحيوانات ومن حس البرودة والعلاقة
الواقعين من اصابة الهواء البارد ببدنه الحار بحرارة الرحم واللين لكنه لا يحس في حالتيه ملموسا متعينا
اي برودة او حرارة او رطوبة او يبوسة متعينة بل امرا مخلوطا من عدة الاختلاط ثم يوجد فيه القوة
الباصرة قبل سائر القوى الثلثة الظاهرة لكن لا اقول انها متقدمة عليها تقدما بالطبع او بالشرف بل اقول
انها وقعت كذلك في الخارج لانه يفتح عينيه حين تولده فيبصر فعلها ومن هذا التوقف كذب ما قال البعض من ان
الذائقة توجد فيه بعد اللامسة وقبل القوى السائرة مستدلا عليها بانه يرضع الثدي حال التولد لانه يجبر
قبل الرضيع وليعلم ان كلامنا في طفل الانسان فان كثيرا من الحيوانات يتولد عميا واظن ان السامعة
يوجد فيه قبل الذائقة وهي قبل الشامة **الفصل الثالث في بيان بعض اللوازم للمدرك الاول ادراكا
العقلي** نذكر اولا التقسيم المورد في الفصل السابق من ان بعض الموجودات جواهر وبعضها اعراض وان كل
واحد منها اما كليات او جزئيات ثم اعلم ان عقل الانسان يدرك هذه الاربعة اما كونه مدركا للجواهر
والاعراض فبيانه اولا بان المنطقي يبحث عن المقولات العشرة ويفرق بعضها عن بعض ويعرف كل
واحد منها منفردا ويبين انواع كل واحد منها وخواصها انما يفعل هذه الافعال بالعقل فالعقل مدرك
لها وثانيا بان الطبيعي يبحث عن الهيولى والصورة وعن الجسم المركب منهما وهذه جواهر ويبحث ايضا
عن احوالها واعمالها التي هي اعراض وانما يفعل تلك الافعال بالعقل فمدركها به وثالثا بان الالهي يبحث
عن الموجود وبحوثنا على الجواهر والاعراض فيعلم كل واحد منها ولهذا قال المعلم الاول في رابع ما بعد الطبيعة
للفيلسوف اي الالهي ان يقدر على النظر في الكل لانه لو لم يكن له فمن يكون الذي ينظر في سقراط وهو سقراط
القاعد وسقراط جوهر والقعود عرض فيعلمها بالنظر فيهما ويلزم من هذا ان يعلم الجزئيات ايضا
لان سقراط وقعوده جزئيان واما كونه مدركا للكليات فمما اتفق عليه جميع العلماء وثبت بان الكليات موضوع
عند العقل وكل ما هو موضوع عند العقل يدركه العقل فالكليات يدركه العقل وبان العقل عديم الالة الجسمانية كما

المعلم في الكتاب الثالث من كتاب النفس فيدرك اشياء من الجسم والكليات كذلك فيدركها واما كونه
مدركا للجزئيات فحيث يحكم عليها كما ذكره وثبت ايضا بان العقل يعمل الاستقراء كما قال المعلم في الفصل الاخير من التحليل الثاني
وكلما يعمل الاستقراء يدرك الجزئيات لان الاستقراء هو الانتقال من الجزئيات الى الكلي كما قال المعلم في الفصل
العاشر من اول الجدل فيدرك الاشياء التي ينتقل عنها والتي ينتقل اليها وبان الجزئيات يحكم عليها العقل ببعض
المحمولات ايجابا كقولنا زيد جوهر او سلبا كقولنا زيد ليس بعرض وكلما يحكم عليه العقل فهو مدرك للعقل
فالجزئيات مدركة للعقل لا يقال ان العقل انما يعمل القضايا المستقراة بعد كون موضوعاتها مدركة بالحس
لانه وكذلك انما يحكم على الجزئيات بعد كونها مدركة بالحس لانه فالجزئيات انما يدركها الحواس لا العقل لانا نقول لا يمكن
ان يعمل القضايا المستقراة من غير ان يدرك موضوعاتها بديهة وكذلك لا يمكن ان يحكم على الجزئيات من غير ان يدركها
بديهة والادراك العقلي ينقسم الى الادراك البسيط وهو ادراك البسائط الغير المركبة كادراك الانسان
بلا اثبات شيء على واحد منها او نفيه عنه وبلا اثبات شيء منها على اخر ولهذا قال المعلم في الكتاب الثالث من كتاب النفس
ان هذا التعقل يكون متعلقا بالاشياء التي لا يكون فيها كذب الا الادراك المركب هو الادراك الذي يركب
او يفصل ومن ثمة يكون فيها صادق وكاذب كما قال المعلم في الكتاب المذكور وبحثنا ههنا ليس في المركب بل البسيط ثم
لا العلم بالفعل والعلم بالقوة والاول هو الذي به نتعقل امرا تاما من حيث انه المعقول في نفسه والثاني هو الذي به
نتصور هذا الامر التام من حيث انه يحكم انه ينسب الى الاب فرس كما يلاحظ الحيوان بالنظر الى الفرس فله وكل واحد منهما
ينقسم ايضا الى العلم بالفعل اي بالقوة اجمالا واختلاطا العلم بالفعل اي بالقوة تفصيلا والعلم بالفعل اجمالا واختلاطا
يكون حين نتصور امرا تاما من حيث وجوده في نفسه بلا ملاحظة اجزائه بل اجمالا واختلاطا وبلا تفصيل فقط والعلم بالفعل
تفصيلا يكون حين نعلمه من حيث انا نلاحظ فيه بالفعل محمولات ذاتية كما اذا تصورنا في الحيوان الجوهر والجسم في النفس
وكذلك العلم بالقوة اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا تاما مجملا بنسبته الى الفرس فله والعلم بالقوة تفصيلا
يكون حين نتصوره بالنسبة الى الفرس فله تفصيلا ولنلحق ههنا بيان ان اي شيء يتعقل تعقلا بالفعل اجمالا فاعلم ان عقلنا
يلاحظ عليه وجهان يلاحظ اولا بالحالة الطبيعية وهو في هذه الحال الاصلية كلوحة بلا نقش عليها ما قال المعلم في الكتاب
الثالث من كتاب النفس ثم يستعد بالحس الى تحصيل ادراك الاشياء وعلمها وثانيا بالحالة الكمالية وهو في هذه الحال

كلوحة

قوله بديهية قيد لقوله يعلم

كلوحة منقوشة بانواع النقوش ومحصل للعلم وادراك الكليات بالجهد والسعي وبحثنا ههنا ليس الملحوظ
بالوجه الثاني لانه من البين انه من حصل علم الاجناس والانواع يقدر باختياره ان يعلم اي شيء يريد من الجواهر
والاعراض الكليات والجزئيات بل البحث انما هو للعقل الملحوظ بالوجه الاول بمعنى ان هذا العقل حين يبتدأ
ان يتعقل اي شيء يتعقل اولا تعقلا مجملا مختلطا وهذا التعقل يسمى تعقلا ابتدائيا لانه ليس للعقل حينئذ تعقل
اخر بالفعل الفصل الثالث في ان ما يدرك من معقولنا اولا ادراكا اجماليا بالفعل اي الجواهر ام
الاعراض فقال بعضهم في هذه المسئلة قولين احدهما ان عقلنا يعقل الاعراض اولا وكذا بالمبدأ ثم الجواهر
والثاني ان الجواهر لا تعقل صورها في العقل بلا واسطة ولا تعقلها بالعقل وبينوا القول الاول بان الحس والعقل
قوتان مدركتان والمطلوب الان لنا موضوع تحت تعقله والعقل فوقه وكل قوتين مدركتين وضع احديهما
تحت الاخرى بالذات فما يدرك بالقوة التحتية اولا يورد الى الفوقية فتدركه ولا بعد ادراك الاولى اياه فما يدرك
بالحس اولا يورد الى العقل فيدركه اولا بعد ادراك الحس اياه والحس يدرك الاعراض اولا وبالذات
فكذلك العقل ويوجه هذا ما يقال ان جميع ادراكاتنا العقلية تتولد من الحس والحس لا يدرك الاعراض
واما الجواهر فاما ان لا يدركها بالعرض او لا يدركها بوجه ما فكذلك العقل يدرك الاعراض اولا واما الجواهر فلا يدركها
الا بتوسط الاعراض وبينوا القول الثاني بانه لو طبع صورة الجواهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس
اولا لامكن ان نحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية بدون اعانة من الحس والتالي باطل فلا يطبع صورة
للجواهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس بلا واسطتها كما ان النار تفعل في الحطب او الحرارة واليبوسة
ثم الجوهر ولا تفعل جوهر النار فيه بلا واسطتهما اي بواسطتهما وثبت بطلان التالي كما قال المعلم في الكتاب الثالث
للنفس من لا يحس شيئا لا يتعلم شيئا او لا يفهم واذا نظر يجب حينئذ ان ينظر الى شيء وثبت للملازمة بان الفاعل
والمنفعل الطبيعيين المرتبين ترتيبا جيدا اقرب او اكثر وارتفع الموانع يجب ان يفعل بالضرورة لانه لا يتوقف في وجوده
الا افاء ما ذكره لكن الفاعل الطبيعي لصورة القابل للتعقل هو العقل الفاعل بشرط موضوعه والمنفعل الطبيعي هو
العقل القابل وهما مرتبان ترتيبا جيدا ومتقاربان غير ممنوعان بمانع فيجب ان يفعل بالضرورة فلو طبع صورة
الجواهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس لامكن ان نحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية

وقال بعضهم مقابلا للرأي الاول ان عقلنا يعقل اولا الجواهر ثم الاعراض واستدلوا عليه بان الجواهر
متقدمة من العرض بالمفهوم والشرف والزمان والطبع كما علمنا المعلم الاول في سابع ما بعد الطبيعة وكل متقدم
بما ذكر سيعقل قبل المتأخر لان العقل يدرك الاشياء على ما هي عليه في انفسها لان الاشياء كما تكون بحسب
الوجود كذلك تكون بحسب الصدق كما قال المعلم في ثاني ما بعد الطبيعة فالجوهر يعقل قبل العرض وبان العقل علم
الاعراض اولا ثم الجواهر لما قدر ان يحكم بان الجواهر اقدم منها بما ذكر من الوجوه لكنه يجزم فعلم الاعراض اولا
ثم الجواهر بل حكم كما قد تبين منها التعقل بما قبلها وبان الجوهر الذي هو ماهية الشيء موضوع القوة العاقلة منظرا بها
وموضوع كل قوة ومنظرها يعلم بها اولا فالجوهر يعلم بالقوة العاقلة اولا وبانه لو كان العقل يعقل اولا الاعراض
الكائنة في المركب التي هي مدركة للحس اولا وثانيا الجواهر التي يدرك الحس بعينه ثانيا على ما هو مذهب القائلين
بالرأي الاول لم يبق فرق بين العقل والحس وان التالي باطل فكذا المقدم وايضا لو كان العقل يدرك اولا
الاعراض الكائنة في المركب لكانت هي جزئيات لو كانت جزئيات لا ترتفع النزاع في ان ما يدرك اولا اهي
الجزئيات ام الكليات لم يبق للسؤال بان المدرك اولا اهي الكليات بذاته كلية ام الكليات فقط كلية
كما سئل اصحاب المذهب الاول وبعض كلامهم يخالف لبعض اخر فليس صواب مبنى هذا الرأي الثاني الذي
يظهر منه خطأ الرأي الاول هو ان العقل يعقل الشيء بوجه مخصوص به الحس يحس الشيء على ما يكون في الخارج
وعلى ما يكون موجودا في نفسه كما صرح به المعلم في ثاني كتب النفس وبهذا الوجه لا يدرك الا الاعراض المتوسطة والعقل
ينتزع والانتزاع تعرية شيء من عوارضه الجزئية بحيث اذا العقل عنها يبقى الجوهر فقط ومن هذه التعرية يكون العقل
الفاعل ثم يؤتى منه صورة الجوهر الى العقل القابل فيعقله اولا بالصورة المخصوصة ومن هذا يظهر خطأ دليلي
اصحاب الرأي الاول اما عن الاول فلانه اذا كان القوتان المدركتان لموضوع احديهما تحت الاخرى بالذات
انما يكون ما يدرك اولا بالقوة التحتية مورد الا القوة العالية فقد ادركه هي ايضا اولا اذا كانت ها تان
القوتان معمولتين ومدركتين على وجه واحد كما انه اذا البصر الابيض بالبصر اولا يورد هو الحس المشترك اولا
فيدركه ثم الخيال فيدركه واما اذا لم تكونا معمولتين ومدركتين على وجه واحد كالعقل والحس فليس الامر
كذلك كما قلنا واما عن الثاني فبابطال الملازمة ونقول على اثباتها انا لا نقدر ان نحصل العلوم الا عن انه

الحس

للحس لان التعقل لا يوجد فينا بدون تحقق جميع ما يتوقف عليه لانه يتوقف على الخيال كما بين
في موضعه وانا اقول ان معقولنا يمكن ان يلاحظ على وجهان الاول من حيث تعقلن ويتعقل بالخيال والثاني
من حيث ذاتها والمعقول الملحوظ بالوجه الاول يعقل الاعراض الكائنة في المركب اولا ويدرك الجزئيات اولا
والملحوظ بالوجه الثاني يعقل اولا الجواهر والكليات كما سنبين رأيي في هذا في الفصل السابع ان شاء الله تعالى

الفصل الرابع في بيان رأي ان المدرك اولا ادراكا بالتعقل عقليا اختلاطيا هو الجزئي على رأي وفيه

آراء اربعة مخالفة للنحو الى ان عد ما رأينا واحدا منها ونسورده بعد بيان غيره وذكر ادلته القوية
قال بعضهم الذي منهم برآندس وغرغوريوس وخاموس وبرلوس وفي الجبقوس وبادكوس وفرجيوس
وربما يرى توماس جينس ان المعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اختلاطيا اولا اولية بالمبادئية هو الجزئي وذكروا
ادلة كثيرة على مدعاهم التي سنذكرها هي قولها الاول ان الاشياء تكون في انفسها اقدم من ان تكون
في عقولنا وما يكون في نفسها اقدم من ان تكون في عقولنا يدركها العقل من حيث انها فيـ... اقدم من ان تكون
في عقولنا العقل من حيث انها في انفسها اقدم من ان تكون في عقولنا لان الاشياء تدرك كما تو جد كما قال
المعلم في ثاني ما بعد الطبيعة كما يكون لكل شيء بحسب الوجود وكذلك تكون بحسب الصدق اي العلم فالاشياء يدركها
العقل من حيث انها في انفسها اقدم من حيث انها تكون في عقولنا والاشياء التي تكون في انفسها اقدم من ان تكون
في عقولنا هي الجزئيات لان ما يكون في نفسه جزئي بالضرورة لان الاشياء انما تكون كليات بسبب وجودها في العقل
لان الكليات لا توجد الا بالعقل فالمعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اختلاطيا اولا اولية بالمبادئية هو الجزئي
هو الجزئي لا الكلي والثاني ان العقل قوة موضوعها بالذات فوق الحس وكل قوة موضوعها فوق اخرى يبتدئ
في ان تعقل وتدرك مما تنتهي اليه الاخرى فالعقل يبتدئ في ان يعقل ويدرك مما ينتهي اليه الحس والحس ينتهي
الى الجزئي فيبتدئ منه ان يعقل ويدرك فيكون الجزئي هو المعقول اولا بعقولنا والثالث ان العقل ينتزع
من الجزئيات الكليات ويعقلها منها جديدا كما علمنا الفيلسوف في الفصل الاخير من الكتاب الثاني لما بعد الطبيعة
حيث قال الحيوان الكلي اما لا شيء او متأخر وكل ما ينتزع لشيء من اخر يجب ان يعقل اولا المنتزع منه ثم المنتزع
فالعقل يجب ان يعقل الجزئي اولا ثم الكلي والرابع هو ان الجزئي يدرك اولا كما دركه اولا الحس الذي هو الجزئي على ... كل

مايدرك ادراكا السهمي اخر يدرك بهوا ولا ثم الاخر فالجزئي يدرك اولا ثم الكلي لنا العقوى فتثبت
بان الجزئي مختلط ما بالنسبة الى الكلي لانه مشتمل على الجوهر والاعراض ولانه يحصل بانضمام بعض العوارض الجزئية
الى الكلي وهذا الانضمام الوجداني في الكلي لانه الجوهر فقط اي النوع مع العوارض الجزئية وكل مختلط يدرك
ادراكا السهمي المنفصل للاتصال الصرح للاتي الثالث يكون المعلومة والظاهرة لنا اولا المختلطا زيادة
اختلاط فالجزئي يدرك ادراكا السهمي الكلي في ما الكبرى فظاهرة والخامس هو انه لو كان الجزئي يدرك بعقولنا
حقا وحقيقة لانه مدرك بها اولا لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فتثبت بانه لو لم يكن الجزئي
المدرك بعقولنا حقا وحقيقة مدركا بها اولا بل مدركا بعد ادراك الكلي فاما ان يدرك بها بالفعل بقوته
المخصوصة او بقوة ادراك الكلي فان قيل الثاني يدرك بعد ادراك الكلي بقوته المخصوصة فكذلك يدرك
بها قبله لان الجزئي المنظور يوجد لنا اول الامر قوة فاعلية طبيعية كافية ومقترنة في ان العقل القابل
الذي هو قوة مستعدة ومتهيئة على الكفاية للتعقل لما يكون بعد ادراك الكلي وكما اقتران الفاعل الطبيعي
الكافر للاتقابل المتهيئ لوقوع الفعل ولم يكن شيء مانعا يلزم الفعل بالطبع من اول الامر فالجزئي ان كان يدرك
بعد ادراك الكلي بقوته المخصوصة فكذلك يدرك قبله بها وان قيل الثاني يدرك بها لعبه بقوة ادراك
الكلي فهو مستحيل لان الكلي يكون لنا بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات ويكون نسبته الكل واحد منها على السوية بلا فرق
بعضها عن بعض فكل ما يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات ويكون نسبته الكل واحد منها على السوية وبلا فرق
بعضها عن بعض لا يمكن ان يوصل الى ادراك هذا الجزئي دون ذاك الجزئي فالكلي لا يمكن ان يوصل الى ادراك
هذا الجزئي دون ذاك الجزئي فلا يدرك بعقولنا جزئي من الجزئيات على التعيين بقوة ادراك الكلي
قالوا ولاجل هذا الرأي ذهب المعلم حين قرر في الفصل الثالث عشر من الكتاب الاول من المقالة الثانية ان الكليات تعلم
بالقوة واما الجزئيات فعلمها يكون اسهل حيث هي معلومة لنا اولا والقريبة الى حواسنا جدا والكليات بعيدة
منها جدا وعبارته هكذا وللمقدمات الموضحات على ضربين لانه ليس الاقدم طبعا والاقدم بالنسبة الينا امرا
واحدا ولا الاعرف طبعا والاعرف لنا كذلك واعني بالتي هي اقدم الاشياء القريبة الى الحس جدا اعني اعرف واقدم بالنسبة
الينا والاشياء البعيدة منه جدا اعني اعرف واقدم على الاطلاق والبعيدة منه جدا اعني الكليات بزيادة كلية

ان يقال

يدرك

والقرينة

والقريبة اليه جدا اعني الجزئيات وهما متقابلان **الفصل الخامس في ان المدرك اولا اعني الكلي بزيادة
كلية على الرأي** اعلم انه ذهب الشراح اليونانيون الى ان المدركات اولا اعني الكليات بزيادة كلية قال ثامسطيوس
في شرحه الكليات والكليات تكون اعرف لنا من الجزئيات واورد تشبيها الجزئي من البعيد مثالا لانه قال الكلي شبيه
بالمركب المختلط من حيث تكون اجزاؤه المركبة لم يدركه اجمالا لانه ادراكه كالاجزاء المركب فالكلي اعرف لنا كالمركب
والمختلط والاقدم في تعقلنا ومتاخر بحسب الطبع لانه يكون بعد الجزئي وهو اليه ذهب يحيى النحوي فانه قال في شرح
المقالة الرابعة لو بقينا المبادي يبتدي من الكليات والمحيطات بالكثير ولا يتحد الى ان ياتي منها الى الجزئيات لان الكليات
اعرف لنا من المختصات كما يرى في المحسوسات فانا ندرك من الحيوان المرئي من البعيد جسم الكل اقدم من رأسه ورجليه
وقدمه وسائر اجزائه وعلى هذا الوجه يدرك انه حيوان ادراكا اقدم من ان يدرك انه انسان وكذا الحال في
التي نطلب معانيها بالحد الكليات والعامة اظهر لنا من النوعيات والجزئيات لانها مختلطة ازيد اختلاطا من الجزئيات
لان الكلي كالكل عند العقل والى ذهب ايضا ابن رشد القرطبي فتوهما اقواما من متبعه تلاميذه وكثير على الاولين
فانهم ذهبوا الى ان المدرك اولا بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا هو الكلي بزيادة كلية وقيل هو الموجود ولهذا
يقال ايضا فان الموجود هو المدرك اولا لكنه ينبغي ان تعلم ان اصحاب هذا الرأي لم يريدوا بلفظ الكلي
الذي حكموا عليه بانه معقول اولا تعقلا بالفعل اختلاطيا الكلي بالنسبة كالابوي نوع والمعقول الان تعقلا
اياه لا يتم الا بعد تعقلنا الماديات الا الكلي المحل الذي يكون بالمقولة جنسا او نوعا فانه لا يكون ان نعلم
واحدا منها دون الاخر لانهما معا فان كما قال فرفوريوس في فصل النوع ولان علمها ماخوذ من على هذا
الوجه علم تفصيلي وليس كلا منا في ليس كلا منا الكليات بزيادة كلية التي هي اجزاء الكليات كلية اقل ومبادئها
اي ليس كلا منا مثلا الحيوان من حيث انه جزء مركب الحد الانسان الذي هو الحيوان الناطق لان بيانه
الكليات تكون متاخرة في نظرنا واقل معرفة فان الكليات الاقل كلية لانها لما كانت اجزاء الكليات الاقل كلية تكون
الكليات الاقل كلية كلا اما والكل اعرف لنا ولان الكليات بزيادة كلية مثل اجزاء الكليات قلة كلية ومبادئها
اقدم واعرف بالطبع على ما علمنا المعلم في الفصل الثالث من سادس كتب الجدل حيث اثبت وجوب كون
المقدمات الموضحات بالطبع بانه يجب ان يتركب الجنس والفصل وقد تكلمنا لهذا الشرح في الفصول السابقة

المختصات

الفصول السابقة

من الكليات زيادة كلية من حيث تكون طبايع مشتركة موجودة بالفعل في الكثير لان هذه الكليات تعقل كلاما
وبالقوة واستدل نحوها افوثالس على رأيه بانه كلما كان في شيء قوة اي استعداد وفعل كان ما يكون
فيه القوة والقوة اقدم بالمبدائية مما يكون فيه بالفعل والفعل على ما افادنا المعلم الاول في الكتاب الثاني من
مركبات النفس فكذلك في عقلنا يكون ما يكون بالقوة والقوة اقدم بالمبدائية مما يكون بالفعل الى الفعل
فادراك شيء بامر عام وكلي فقط ادراك له بلا تفصيل وبالقوة فقط وادراكه بخصوصياته ادراك له بالتفصيل
والفعل بحيث يكون الادراك الاول وسطة بين التعقل بالقوة الصرفة وبين التعقل بالفعل فاذا اخرج
العقل من القوة الصرفة يدرك الكليات زيادة كلية اقدم من الكليات الاقل كلية ويكون ادراك الاول واسطة
لادراك الثانية واستدل ايضا بان عقلنا لما كان في مبدأ فطرته طبيعة كلوح ساذج من غير صورة يخرج
في افعاله من العلم بالقوة الصرفة الى العلم بالفعل وكل طبيعة تخرج في افعالها من القوة الى الفعل تبتدئ فيها
من الاكاملات وتتدرج الى الكاملات ثم الى الكمالات الممكنة لها فعقلنا يبتدئ في افعاله من الاكاملة ويتدرج
الى الكاملات ثم الى الكمالات فالتعقل الاكاملات هو ادراك الاشياء الكلية زيادة كلية اي الاشياء الكائنة
بالقوة وادراك الموجود الذي هو اعم الاشياء وكليها زيادة كلية هو المدرك اولا اما العوني فجعل مستندا
المصرح في الكتاب الثاني من كتب النفس وما الكبرى فيما علمنا المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتب تكون الحيوانات
حيث قال لا يتكون الانسان من النطفة في الحال اولا بل يتكون اولا النفس النباتي ثم النفس الحيواني ثم
النفس الانساني فكان ما يكون اول التكون هو متأخر بالكمال وبالعكس اي ما يكون متأخرا في التكون
هو متقدم بالطبع كما قال في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وكذا الحال في الامور العقلية ويمكن ان يستدل
على هذا الرأي بان العقل قوة وكل قوة ناظرة الى موضوعها الذاتي اولا ثم الى جزئياته فالعقل ناظر الى موضوعه
الذاتي اولا ثم الى جزئياته وموضوعه الذاتي هو الموجود فهو مدرك اولا ثم تحته ثم جزئياته والمقدمتان
ظاهرتان وينبه على الكبرى بان قوة البصر ناظرة اولا الى موضوعها الذاتي اولا الذي هو الملون ثم ينظر
بسببه الى الاسود والابيض وامثالهما ويميز بعضها عن بعض فكل ما يبصره انما يبصره من حيث انه ملون ومبصر
هذا ما قال الفاضل في المتن الرابع من هذا الكتاب من الكلي محتاج لانه يحيط كثيرا الى الاجزاء ولهذا يجب ان يتقدم من الكليات

الى الجزئيات

الى الجزئيات **الفصل السادس في ان المدرك اولا هو النوع السافل على رأي** قال سقوتوس
في البحث الثاني والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وفي البحث الثاني والعشرين ايضا من كتاب
النفس ان المدرك منا اولا اولية بالمبدائية ادراكا فعليا اختلاطيا هو الجزئي المادي المحسوس وقال في مقالة
موحدة وفي البحث السادس عشر من كتاب النفس ان المدرك اولا بين الكليات هو الكلي القليل الاعم اي النوع السافل وافترق
تابعوه في توفيق كلاميه المتنافيين الى فرقتين فذهب الفرقة الكبيرة الى انه ادعى امرين الاول ان المدرك
اولا على الاطلاق ومن غير قيد اولية بالمبدائية هو الجزئي المادي وهذه الدعوى اراد سقوتوس في الموضعين
المذكورين اولا والثاني هو ان المدرك اولا بين الكليات لا مطلقا اولية بالمبدائية هو الكلي القليل العموم الذي هو النوع
السافل ثم الكلي الزائد وهذه الدعوى اراد في الموضعين الاخيرين لكن لما اورد عليهم انه لما قال سقوتوس في البحث
السادس عشر من كتاب النفس ان ادراك النوع السافل اقدم من ادراك الجزئي ظهر ان رأيه ليس ما نسب بين
الكليات كلية ازيد واقل بل هو حكم مطلقا بان المدرك اولا هو النوع السافل فقط لا الجزئي ولا سائر الكليات
فيكون اقدم مطلقا وبالنسبة فلا يصح التوفيق المذكور اجابوا عنه بان الجزئي قد يطلق ويراد منه الجزئي المعين
وقد يطلق ويراد منه الجزئي الغير المعين والجزئي الغير المعين يدرك اولا على الاطلاق وقبل النوع السافل والجزئي
المعين يدرك بعد ادراك النوع السافل فحين ما قال الفاضل المذكور ان النوع السافل يدرك قبل ادراك
الجزئي اراد بالجزئي الجزئي المعين وحين قال ان المدرك اولا هو الجزئي اراد به الجزئي الغير المعين وبهذا التوفيق
ليتعين التوفيق من الخارج بين الكلمات الواقعة في مواضع متعددة فتبين ان رأيه هو ان الجزئي الغير المعين يدرك
قبل الكليات والجزئيات المعينة والنوع السافل يدرك قبل سائر الكليات والجزئيات المعينة والدعوى الاولى تثبت
بادلة مذكورة في الفصل الرابع لاثبات ان الجزئي هو المدرك اولا واما الدعوى الثانية فينبغي ان تحرر اولا ثم
فاعلم ان الذين حكموا بان المدرك اولا هو الكلي زيادة كلية والذين قالوا انه النوع السافل اتفقوا على ان
المدرك لنا اولا هو المختلط زيادة اختلاط على ما علمنا المعلم الاول في المتن الثالث من ان المختلطات زيادة
اختلاط تدرك اولا واختلفوا في بيان المراد من المختلط زيادة اختلاط فالمختلط هو كل ما وتام ما محيط
بوجه ما مختلطات اخر وامثال مركبات والكل والتام قسمان احدهما كل وتام بالفعل والاخر كل وتام بالقوة

بحث المختلط

فالمختلط ايضا يكون قسمين مختلطا اما بالفعل ومختلط بالقوة فالذي يكون كليا ازيد كلية اي الموجود او الجوهر
هو المختلط بالقوة زيادة اختلاط والانواع السافلة مختلطات بالفعل زيادة اختلاط ثم هذا الفاضل المحقق الخفري
بين توهما اقونا لك من سقولوس من السيد على كون الموجود مختلطا زيادة اختلاط بالقوة والنوع السافل
مختلطا زيادة اختلاط بالفعل ثم قال ما كان حكم المختلط والحال واحدا يكون المختلط بالفعل هو المحيط بالفعل لا بالفعل
لاجزاء مركبة تركب هو منها تركبا داخليا وتحمل اليها كالانسان المحيط بالفعل للحيوان والناطق اللذين تركب
هو منهما وتحمل اليهما وكذا المحيط للمادة والصورة وكالسكنجبين المحيط للماء والخل والعسل ويكون المختلط
بالقوة مثل الكلي بالقوة اي المحيط بالقوة فقط للاجزاء الكائنة هو منها والموجود هو منها كالانسان المنسوب
للافراده فالموجود محيط بالقوة للكل موجود ومنها فيكون مختلطا ازيد اختلاطا بالقوة ثم لم اره هذا وقال ان
الموجود ليس بمحيط بالفعل لاجزاء تركب هو منها تركبا داخليا لانه لا يحيط بالفعل الجوهر والعرض والخالق والمخلوق
فلا يمكن ان يحمل الى الاجزاء فلا يمكن ان يكون مختلطا بالفعل فيكون بالقوة فقط والانواع السافلة من بين سائر
الكليات تحيط بجميع الكليات المحمولة عليها الواقعة فوق مرتبة عليها منها المركبة هي منها والمحتملة اليها فالانواع السافلة
من بين سائر الكليات هي المختلطات بالفعل زيادة اختلاط وهي مدركة بعقولنا اولا ادراكا بالفعل اختلاطيا ثم تنبيه
سقولوس اولا بان العقل الفاعل والصورة القابل للعالم علة فاعلية طبيعية للتعقل قريبة الا العقل القابل
لان ينفعل طبعا غير ممنوعة من التأثير فيه وكل علة فاعلية طبيعية قريبة الا القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التأثير
فيه تفعل فعلا كاملا تقدر ان تفعله اولا فالعقل الفاعل صورة التعقل يفعل فعلا اي تعقلا كاملا يقدر ان يفعله
اولا ويعقل النوع السافل تعقلا كاملا الذي يقدر ان يفعله العقل الفاعل والصورة اولا فيفعله اولا وكا
الكبرى فقد اختلفوا في توجيهها قال بعضهم انها صادقة بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الا القابل للانفعال
طبعا غير ممنوعة من التأثير فيه يفعل فعلا اشرف تقدر ان يفعله مطلقا اولا وقال اخرون لا ينبغي ان تتوهم
للعقل الاكمل الذي تقدر مطلقا ان تفعله اولا بل العقل الذي يمكن ان يفعله في الحال واما ما في القضايا المذكورة
في الدليل فمعنى ان تكون مشهورة فان كون العقل الفاعل والقابل علة طبيعية موقوف لانها تحصل بالجاح(؟)
الافعال الاختيارية وكونها غير ممنوعة بشيء من الموانع ظاهر لان منعها من حالها لا يمكن ان يقع ولو بالتسلسل

وكون

وكون تعقل الانواع السافلة اجلى واكمل من تعقلات الكليات المحتملة ممنوع لان الانواع السافلة موضوع اكمل
من سائر الكليات لانها كليات بالفعل بالنسبة الى ما فوقها والموضوع الاكمل يليه المعرفة الاكمل كما قال الفيلسوف
في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة فالانواع السافلة اعرف من سائر الكليات في نفسها ثم قال بعد تمهيد بيانه
المقدمة ينبغي كل ما يعلم بطريق السهل يعرف لنا اعرف بالابتدائية لان الطبيعة والالة للاشياء التي لا كمال لها
متعلقة زيادة لذة ان النوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وكل ما ينتزع انتزاعا اسهل يعرف
اسهل واولا فالنوع السافل يعرف اسهل واولا اما الكبرى فبينة واما الصغرى فتثبت بان النوع السافل
ينتزع من المتماثلين وما فوقه من الاجناس من المتجانسين الغير المتماثلين وكل ما ينتزع من المتماثلين ينتزع انتزاعا
اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين فالنوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين
الغير المتماثلين اي من الاجناس اما الصغرى فلان الانسان الذي هو نوع ينتزع من زيد وبكر وعمرو المتماثلين واما
الحيوان الذي هو جنس ينتزع من الانسان والوحش والبقر والاسد المتجانسين الغير المتماثلين وسائر الحيوانات
المتجانسين الغير المتماثلين واما ان النوع السافل يستدعي اولا ادراكا اقل من الجنس لان من ينتزع النوع يلزمه
اولا افراد هذا النوع فقط ومن ينتزع الجنس يلزمه ان يدرك اولا افراد انواع كثيرة وهذه الانواع كل منها يستدعي
اولا ادراكا اقل للاشياء التي ينتزع منها انتزاعا اسهل مما يستدعي اولا ادراكا اي اكثر الاشياء التي تؤخذ
منها فالنوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وفي ثانيا بان علم ما بعد الطبيعة تكون متأخرا عن سائر العلوم
في ترتيب التعليم والتعلم على ما صرح ابن سينا في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الالهيات حيث قال ان مرتبة
هذا العلم اي ما بعد الطبيعة هي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وعلى ما يدل عليه عبارة ما بعد الطبيعة
والترتيب التعلمي يجب ان يكون اسهل لنا ولكنا نتعلم قبل ما بعد الطبيعة علوما اخر كان موضوعات تلك العلوم ومباديها
معلومة لنا على اقدم من علم ما بعد الطبيعة وموضوعات سائر العلوم ومباديها كليات كلية اقل من موضوع ما بعد
الطبيعة الذي هو الموجود الذي هو كلي كلية ازيد فالكليات كلية اقل تدرك اولا ادراكا اقدم من الكليات كلية ازيد
ورابعا بانه لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلي ازيد كلية لوقع في الوسط بين ادراكنا للجنس العالي وادراكنا
للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات والتالي باطل لانه مخالف للتجربة الحقة فانا نتعقل الموجود والجوهر ثم ان

نتعقل الان دفعة من غير توسط شيء بينهما **الفصل السابع في تحقيق ما ذهبنا اليه في هذا البحث**

اقول لما كان ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الدقيقة مبنيا على مقدمات ثلثة وجب ان نشير اولا الى ما يبرهن
على ما ذهبنا اليه المقدمة الاولى هي ان لعقلنا حالتين الاولى يكون من حيث انه متعلق بالخيال والثانية من حيث
انه عقل مطلقا والمقدمة الثانية هي ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات متعقلا ومستقيما وبلا واسطة
ادراك امر اخر ومن حيث انه عقل مطلق يتعقل الكليات فقط والمقدمة الثالثة هي ان عقلنا اذا خرج من قوة
التعقل الى الفعل يعلم اولا من حيث انه متعلق وقادر بالخيال ثم يعلم من حيث انه عقل مطلق ولنبين تلك المقدمات
اما الاولى فهي ماخوذة من الكتاب الثالث للنفس حيث قال ارسطو فيه ان الانسان يوصف بالمقدار وان يكون
مقدارا او الماء وان يكون ماء واللحم وان يكون لحما يريد بقوله المقدار والماء واللحم الجزئيات المادية وبقوله
ان يكون مقدارا وان يكون ماء وان يكون لحما ماهياتها وكلياتها ويفيد عبارته المقدار وان يكون مقدارا
متغايرين والماء وان يكون ماء كذلك وكذلك في الاكثر لكن لا في الكل لان في البعض يكون اللحم وان يكون
لحما شيئا واحدا فيوصف اما بالغير او باخذ النفس متحولا لغيرا ان الانسان بهل يدرك يوصف بالغير اي يدرك
المقدار والماء اي الجزئيات بالحس ويدرك ان يكون مقدارا وان يكون ماء اي الكليات بالعقل ام يدركهما
ويوصفهما بالعقل لكن اخذ النفس متحولا الا ان العقل من حيث انه عقل وبالنظر الى ذاته يدرك الكليات ومن حيث انه
متصل بالخيال يدرك الجزئيات ايضا وبين وجه بان الواحد المتكيف بوجه واحد علة طبيعية واحدة من حيث
انها واحدة ومتكيفة بوجه واحد يصدر فعلا واحدا اصطلاحا وفعل ادراك واحد فقط لان البسيط امر واحد بعينه
يفعل امرا واحدا دائما بهذا الوجه كما قال في الكتاب الثاني من كتاب الكون والفساد فالعقل الواحد المتكيف بوجه
واحد من حيث انه واحد متكيف بوجه واحد يصدر عنه جنس الادراك اي يدرك اما الكليات فقط او الجزئيات فقط
ولما كان مدركا لكليهما وجب ان يقر انه يكون على وجه حين يدرك الكليات ويكون على وجه اخر حين يدرك
الجزئيات وايضا ان العقل يدرك الجزئيات قطعا وهو لا يقدر ان يدركهما من حيث انه عقل وبالنظر الى ذاته
لانه بهذا الوجه يكون للكليات لما قال الفيلسوف في … الكتاب … الطبيعي الكلي … بالعقل والجزئي بالحس
لان العقل للكلي قال في الكتاب الثاني من كتب النفس ان الحس يكون للجزئيات بحسب الفعل والعلم للكليات

العقل صح

تاريخ الست والخمسين من

وكذا

وكذا قال في الكتاب الاول والثاني من التحليل الثاني فالعقل يدرك الكليات حين كونه على حال ويدرك
الجزئيات حين كونه على حال اخرى وحمل ولو لم يتعقل العقل في حين الادراك المذكورين لما كان لسبب وجه
لاولوية تعقل الكليات من تعقل الجزئيات اولا ولو تحقيقا ادراك الجزئي من ادراك الكليات على ان يدرك
على التعيين الجزئيات ادراكا اوليا من الكليات وهذا الجزئي واول من ادراك الجزئي يجب ان يكون معا زمانا ومتصلا
بالقوة المتخيلة ناظرا اليها حتى يدرك الاشياء الجزئية التي تكون صورها فيها وان لم يستقل العقل وان كان
يدرك الجزئيات بلا نزاع لكن يدركها ادراكا انحرافيا ورجوعيا وتنبيها بهذا بان العقل اذا نظر الى الخيال الحاصل
في القوة المتخيلة ونور بنوره العقل الفاعل وصفى يدرك اولا الكلي الذي هو موضوعه المخصوص ثم يرجع الى ان ينظر
الى هذا الخيال الذي اخذ وطبع منه صورة المعقول التي بها تعقل الكلي ثم يدرك كون هذا الخيال الجزئي … يدرك
هذا الشيء رجوعا هذا هو ما قالوه واقول هذا مخالف لما في نفس الامر ولهذا وضعت المقدمة الثانية القائلة بان العقل
من حيث انه بالخيال يدرك الجزئيات متصلا مستقيما وبلا واسطة ادراك امر اخر ومن حيث انه عقل مطلقا يعقل
الكليات فقط مقابلة لهذا … لو سلم ما قالوا ثبت ما ذهبنا اليه واثبت ولا كونه مخالفا لما في نفس الامر
بان العقل من حيث انه عقل مطلقا وبالنظر الى نفسه غير متعين وبلا فرق له هذا التعقل او لا ذاك التعقل كما ان البصر
مثلا غير متعين لهذا الابصار او لذاك وكذلك يتعين دائما الصورة المعقولة وهذا بالصورة المبصرة واذا عرف
هذا فاقول لو كان العقل حين يبتدئ ان يتعقل مدركا للكليات اولا كما قالوا للو كان ح متهيئا لتعقل الكليات
اولا ولو كان متهيئا لما قدر بعده ان يعود منه ويدرك هذا الشيء الجزئي او ذاك الجزئي فلو كان العقل حين
يبتدئ ان يتعقل مدركا للكليات اولا كما قالوا لما قدر بعده ان يعود منه ويدرك هذا الجزئي او ذاك الجزئي
اما الملازمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه لو كان متهيئا لتعقل الكليات اولا لوجد فيه امور ثلثة العقل
والصورة المعقولة والتعقل والعقل لا يقدر ان يوجه بنفسه ذاته الى هذا الموضوع او ذاك لانه صار طبعه غير متعين
وبلا فرق بالنسبة الى هذا او ذاك وكما ان اللوح الساذج لا يقدر ان يتعين ويتخصص بنفسه ليعود الى هذا النقش او ذاك
كذلك العقل الذي هو كاللوح الساذج الذي ليس فيه نقش لا يقدر ان يتعين ويتخصص بنفسه الى الصورة المعقولة
او فلا يتعقل الا الامر الكلي لان الشيء الذي … جميع جزئيات النوع او الجنس الكلي

جزئيات اولى

تعوله المشتمل بالجزئي الموجود في الخارج

او ذاك ولا يكون ان يعينه صح

الجزئيات قوة لا يجوز ادراكها الفرد منها او يظهر ادراكها الفرد الاخر [illegible] الصورة المعقولة وتعقل الامر الكلي يكون نسبتها الى جميع
افراد النوع او الجنس على السوية وبلا فرق اي لا يكون نسبتها الى احد الافراد او غير ذلك فلا يمكن ان يعينا ويخصصا
العقل الا ان يتوهم ادراك هذا او غيره ذلك ولا يفيد شيئا ان هذه الصورة المعقولة قد كانت منتزعة من هذا
الخيال او هذا من انتزاعه من ذلك لان الخيال اذا نور بنور العقل الفاعل وصار صورة معقولة تجردت عن جميع قيوداته
الجزئية الخيالية وبقي صورة كلية فقط ولا يبقى فيها الجزئية اصلا والا كانت كلية ولم يكن كلية معا فالصورة
المعقولة المذكورة لا تكون نسبتها الى هذا الجزئي اولى من ذلك ثم اقول لهم سلمنا ما قالوا ايضا وذهبوا اليه اما
ظاهر الان لكل ادراك حسيا كان او عقليا يكون بصورة معينة مشابهة للشيء المدرك حاصلة في قوة مدركة
على ما اتفق عليه جميع الحكماء واذا تقرر هذا فنقول لو كان العقل عند هؤلاء القوم الذين نباحث معهم مدركا للجزئيات
كزيد وعمرو [illegible] ادراكا رجعيا وجب ان يدرك زيدا مثلا بصورة قطعا وهذه الصورة اما صورة زيد
او صورة جزئي اخر او صورة الطبيعة الكلية اي الانسان او صورة طبيعة كلية اخرى لا يجوز ان يكون صورة طبيعة
كلية اخرى لان العقل ح لا يدرك بها الماهية الانسانية فضلا عن ان يدرك زيدا وهذا ابده من ان يحتاج الى البيان ولا يجوز
ان يكون صورة الانسان الكلي لان الصورة المعينة للانسان المشابهة له ليست صورة معينة من زيد مشابهة له
ايضا لان صورة الكلي كماهية الانسان لا توافق شيئا من الجزئيات الا بالقوة والاجمال لا بالفعل والتفصيل فلو كان
هذه الصورة مشتملة بالقوة والاجمال على الامور المتغايرة لزيد المعينة فلا يجوز ان يكون صورة جزئي اخر لما يدرك
العقل زيدا انحرافا ورجوعا الا انه كيف يعتقد ان يكون احد مدركا لزيد بصورة عمرو ولو رجوعا فبقي ان يكون
العقل مدركا لزيد بصورته المعينة المشابهة له ومنه يلزم ظاهرا ان العقل لا يدرك زيدا مثلا رجوعا وانحرافا
كما زعم هؤلاء بل بلا واسطة واستقامة كما ذهبنا اليه لان العقل يدركه بصورته المخصوصة المشابهة له المفردات
الواسطة المأخوذة منه وكل ما يدركه العقل بصورته المخصوصة المشابهة له المفردات الواسطة يدركه من غير واسطة
واسطة واستقامة فالعقل يدركه من غير واسطة واستقامة لا رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء ثم
نقول ان العقل من شانه عقل صرف وبالنظر الى ذاته لما لم يقدر ان يصدر منه الادراك الا ان يكون للكليات
فقط لزم ان يدرك زيدا من حيث اتصاله واقترانه بالقوة المتخيلة جسم وقابل الصورة المخصوصة لزيد المشابهة له من جسماني

عادي

عادي وهو لا يمكن الا ان يقبض في العقل من حيث انه عقل لانه يجب ان يكون بين القابل والمقبول مناسبة
فيجب ان تنافي بينهما بوجه اخر ثم نقول لما قدر العقل ان يدرك الجزئي بعد تعقل الامر الكلي منتزع من الخيال
لم لم يدركه قبل انتزاع الكلي مع انه يطلبه بالطبع كما سنبينه ولم يفعل الرجوع جزافا وعبثا ومما ذكرنا ظاهر
المقدمتان الاخيرتان من المذكورتان اولا الاولى ان لعقلنا حالين الاولى ان يكون من حيث انه متصل بالخيال
والثانية من حيث انه عقل مطلقا والثانية ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا
ومستقيما وبلا واسطة ادراك امرا اخر واما الثالثة وهي ان عقلنا اذا خرج من قوة التعقل الى الفعل يعقل
اولا من حيث انه متصل بالخيال ثم يعقل من حيث انه عقل صرف فانتم بنا اولا ان عادة الطبيعة وحالها المستمرة
فانها تجري اعمال افعالها لا تنتقل من طرف الى طرف اخر بدون الوسط بين الطرفين بها وبينهما الوسط
ودرجة الطبيعة طرف واحد لكنها مظلمة ورقيقة مرتبة ترى ان تكون لابسة حال الطرف الاخر وخواصه ولهذا
تقدر ان يأخذ طبيعة طرف اخر والشيء منهم لان الطبيعة على ما قال المعلم في الفصل الاول من تاريخ
الحيوانات ان الطبيعة تنتقل [illegible] بالتدريج حتى [illegible] باتمام [illegible] يكون الواسطة [illegible] واذا عرفت
هذا ان الادراك الانواع الطفل [illegible] فيشاء كل عاقل [illegible] يجب ان ينتقل الادراك العقلي
المأخوذ من العقل الذي هو الطرف الاخر لادراكها فلا يمكن الانتقال منها اليه بلا وسط بل يجب ان يتوسط ادراك
المحسوسات الى الادراك الحاصل بالعقل من حيث اتصاله بالخيال الذي هو كالداخل تحت خواص المحسوسات وواسطة
بين محض الادراك الحسي وصرف الادراك العقلي وثانيها من طرف العقل الذي هو في الطفل ضعيف جدا او نور
العقل الفاعل قليل من هذا السبب كثرة رطوبة الالات الحائلة في سن الطفولية [illegible] لا يقدر العقل
الفاعل ان ينور الخيال وينتزع الكليات ولا العقل القابل ان يقبل على الخالص كما يكون تعقل الكليات
بل يرى في طرف الاسفل الى الخيال ويدرك معه الجزئيات لكن لا مفصلة بل مجملة ومختلطة اي يدركها مع ما فهم من العوارض
كما بيناه [illegible] ثم ابتداء ان يدركها مفصلة وان يفرق بعضها عن بعض على ما علم بالتجربة العمومية فان الاطفال
في صغر سنهم يتصورون كل رجل ابا وكل امراة اما ثم يفرقون اباهم عن غيرهم وامهاتهم عن غيرهن ومن هذا يستخرج
ايضا ان العقل المتصل بالخيال لا يدرك اولا في الحال الجزئيات على التعيين وبالاعراض المختصة بل يدركها

بوجه اجمالي وبالاعراض الكلية زيادة كلية ثم تميز الاعراض في نوع نوع وتبدأ ان يدرك الاشياء مفصلة
كما يتحرك الاطفال في ادراكاتهم كما ذكرنا وعلى هذا الوجه يجب ان يلاحظ البحث في ادراك العقل بحيث
انه عقل محض الكليات فانه يدرك اولا الكليات كلية ازيد ثم الكليات كلية قليلة ثم الكليات كلية قليلة
ثم الكليات كلية اقل كما بيناه في الفصل الخامس حين ذكرنا مذهب توما اقويناس ولعبد بينه نوع امرين
احدهما هو انه لو فعل النسبة بين الكلي والجزئي يكون الامر الذي يدركه العقل اولا اوليته بالمبداية ادراكا
اجماليا بالفعل هو الجزئي وثانيهما هو انه لو فعل النسبة بين تلك الكليات يكون الامر الذي يدركه اولا هو الكلي
الازيد كلية وهذان المطلبان ليظهران من المقدمات المذكورة ويثبت الاول الحق بالادلة المذكورة في الفصل الرابع
على ان المدرك اولا هو الجزئي فانها كلها تسرد للعقل الذي يتصل بالطبائع الذي من مذهبنا المختار بيناه من ان العقل يدرك
الجزئي اولا اوليته بالمبداية ويثبت ايضا بالادلة التي ذكرها سقوتيين القائلين بان رأي سقوتوس حين يتكلم على الاطلاق
هو ان المدرك اولا هو الجزئي ويثبت الثاني ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الخامس لاثبات رأي توما اقويناس
فانها تثبت ان العقل من حيث انه عقل صرف تدرك اولا الكليات كلية ازيد وتوقف صدق ما قلناه على
الادلة المذكورة فلنحررها **الفصل الثامن في رد الادلة المذكورة في الفصل السادس الموضوعة لاثبات
ان المدرك اولا هو الكلي الاقل كلية اي النوع السافل** قد عرفت ان اتباع سقوتوس قالوا ان مذهب سقوتوس
هو ان المدرك لعقلنا اولا مأخوذا على الاطلاق لا بالنسبة هو الجزئي ونحن نوافقهم في ذلك مقيدا
للعقل بقيد من حيث انه عقل متعارف مع الخيال الخ حيث انه عقل محض قالوا ان المدرك اولا مأخوذا
على الاطلاق بل بالنسبة بين الكليات هو الكلي الاقل كلية ونحن لا نوافقهم في ذلك بل نقول ان المدرك اولا
بين الكليات للعقل من حيث انه عقل محض هو الكلي الازيد كلية وصدق هذا ابتنى من الادلة المذكورة في الفصل
الخامس لاثبات رأي توما اقويناس وسيظهر من ابطال الادلة الموردة على خلافه والدليل الاول المورد على خلافه
يستند على هذه المقدمة اي اذا اقترن الفاعل الطبيعي مع المنفعل الطبيعي ولم يكونا ممنوعين ان يصدر الفاعل اولا الفعل
الاكمل الذي يقدر ان يصدره وهذه المقدمة اما كاذبة او لا تنتج فيما نحن فيه شيئا فانها اذا اخذت على الوجه
الاول المذكور سابقا اي يعني ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة للقابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التأثير

يفعل

الازيد واولا صح

يفعل فعلا اشرف تقدر ان تفعله مطلقا كما من قال بعضهم من اتباع سقوتوس تكون كاذبة كذبا ظاهرا
لان النار القريبة القابل للحرارة غير ممنوعة عن التأثير لا تقدر اولا ان تحيل الحرارة التي تقدر ان تفعلها
مطلقا وهكذا نرى سائر الفواعل الطبيعية فانها تقدر افعالها تدريجا مبتدأة من الادنى الى الاعلى على ما هو
عادتها وقد ابطلها ايضا فحول العلماء مثل فاماوس وبريوس بان تعقل النوع السافل تعقلا تفصيليا
تعقل اكمل يقدر ان يفعله العقل مطلقا بين الكليات فعلى مقتضى هذه المقدمة يجب ان يصدر العقل اولا
هو لكان هذا التعقل التفصيلي فيلزم ان يكون المدرك اولا بين الكليات هو النوع السافل لكن ما ادركه تعقل اجمالي
وهذا مخالف لرأي سقوتوس مخالف لنفس الامر فان العلم الاجمالي متقدم على التفصيلي موقوف عليه لو صح ابطل بعض
سقوتيين بانه اذا كان في المنفعل مانع مقابل لتأثيره من الفاعل القريب منه يكون الفاعل ممنوعا عن التأثير فلا يفعل
اولا فعلا اكمل يقدر ان يفعله مطلقا بل حينئذ يصدر اولا فعلا ناقصا ثم كاملا ثم اكمل كما يكون الحال كذلك
في النار المحرقة للخشب لان فيه برودة ورطوبة تمنعان فيتقابلان ان تفعل النار فيه فعلها الاكمل الذي تقدر ان تفعله
اولا مطلقا فيحتاج الى ان يرفع شيئا منه لا تفعل فعلها الاكمل فيه وانما تفعل فيه اولا فعلها الناقص مع معارضة ثم كاملا
من فيه المحاربين تفعل فعلها الكامل ثم الاكمل واما لو لم يوجد الفاعل الطبيعي المقارن للمنفعل مانع اصلا فاما
فيفعل اولا وبلا تأخير ما فعله الاكمل كما يحب كالشمس فانها تضيء الهواء المظلم [illegible] اضاءة اكمل تقدر ان تفعلها
فيه اولا مطلقا لعدم مانع ومقابل لقبول الاضاءة ولما كان العقل كذلك غير ممنوع بشيء من الموانع فعله
الكامل اولا بين الكليات الذي يقدر ان يفعله مطلقا اولا هو تعقل النوع السافل وعن التأثير بان العقل يقدر
ان يفعل فيه اولا التعقل التفصيلي الاكمل الذي يقدر ان يفعله بعد لوجود المانع الذي هو ان مرتبة الادراك
الاجمالي في كل جنس متقدم على مرتبة الادراك التفصيلي ولهذا قال سقوتوس في كتاب النفس ان الادراك الاجمالي
مثل الوسط بين الجهل والادراك التفصيلي ولهذا تقدم على كل ادراك تفصيلي فادراكه النوع ان في اول الامر
تفصيلا ممنوع بهذا تقدم الادراك الاجمالي [illegible] ان هذه الادلة الابطال اولا
فلان العقل [illegible] ان يعمل بحاله هو جهلان الاول عادته الموضوع فانه ما لم يجرد عنها لا يمكن ان يتعقله العقل
بحاله او الموضوع المادي الموجود في نفسه يكون قابلا بعيدا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة البعيدة واذا حصل

٢ الذي يقدر ان يفعله مطلقا صح

٢ يفعله صح

السؤال غير مطابق للجواب سقوتيين بل سؤال على صغرى دليلهم دده قانه

في الخيال لكون قابلا قريبا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة القريبة وليس يتم تعقل بالفعل في شيء من الحالين
ثم يصير متعقلا بالفعل العقل الفاعل كما بان في موضعه والثاني هو مقتضى الطبيعة وعادتها فان الطبيعة
مبداؤه اعمال افعالها في النواقص من الكاملات الى الاكمل ولا يمكن ان يكون شيء كاملا ولا كاملا معا ولو كان
العقل يعقل في الحال تعقله الكامل الذي يقدر ان يعقله مطلقا يلزم ان يكون شيء واحد كاملا ولا كاملا معا
وهو امر ظاهر البطلان وبهذه المعرفة تحقيقا ان يكون الادراك الاجمالي قبل الادراك التفصيلي كما قال كذلك
سنقول توضيح ثم المجيبون المذكورون يقولون بانه ان العقل يعقل في اول الامر تعقله الكامل الذي يقدر ان
يعقله اجمالا مطلقا لعدم كونه ممنوعا بشيء من الموانع واذا اورد عليهم انه يلزم ح ان يتعقل النوع السافل اولا متعقلا
تفصيليا يقولون انه لا يمكن بهذا الوجه لا نوع وليس هذا الا كما نقض ظاهر فيكون جوابهم باطلا قطعا ولا يكيهم
شيئا تمثيلهم بالشمس لان نور الشمس لا افادة امر لانه كيفية جسم فلكي والكيفية الفلكية الافادية امر اما
الظلمة فعدم صرف على ما علمه المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي العقل بحدوث الشيء الذي يعقله بحالة
هو ما فيه المقابلة التعقل الا ما ادى قطعا واذا اخذت المقدمة المذكورة بالمعنى الثاني اي يجب ان كل علة فاعلية طبيعية
من شانه القابل لا انفعال طبعا غير ممنوع عن التاثير فيه تعقل فعلا اشرف ما تقدر ان تفعله الآن لا مطلقا كما في اهرها
لنفصل اخر سنقول بتبين لا ينتج فيما نحن فيه شيئا لان التعقل الكامل الذي يقدر النفس ان يعقله في اول الامر
ليس تعقل النوع السافل بل القصص من حيث انه عقل انما يتعقل الكلي الاعم كما مر غير مرة والدليل الثاني
من حيث تعقل الجنس اخر منه لان بحثنا ههنا التعقل الاخذ الذي المبدأ في هو النوع والجنس المنتزعان
من حيث انهما نوع وجنس ليس بمتعقلان تعقلا اختلاطيا مبدائيا بل تفصيليا فانهما ينظران الى ما انتزعا
عنه ومن ثمه قال كثير من الشارحين في رد هذا الدليل الحيوان مثلا يمكن ان ينظر بوجهين الاول من
حيث انه جنس عام والثاني من حيث انه طبيعة من الطبايع موجودة في الجزئيات الكثيرة والمنظور بالوجه الاول
يكون انتزاعه اصعب من انتزاع النوع وعلى هذا الانتزاع يجري الدليل والتخيلات المذكورة فيه والمنظور بالوجه
الثاني لا يمكن لا يكون انتزاعه من الجزئيات اصعب من انتزاع النوع منها بل يكون اقدم واسهل منه لانه
لما كان افراد الحيوان مثلا اكثر من افراد الانسان وكان عوارضه اتم وازيد حصول عوارض الانسان

على

قوله وليس هذا الا كما نقض فيه ان المجيبين
ليسوا قائلين ان العقل يعقل هذا العدم
كونه ممنوعا بل قائلين انه كان غير ممنوع
فالفرق بينهما [illegible]

على ما بينا في الفصل الاول من هذا البحث يكون خيالات الحيوان متهيئا التي تهيئا لان
يحصل الشيء طبيعة الحيوان الكلي من خيالات الانسان والدليل الثالث انه انتقال من الموجود بمعنى
الى الموجود بمعنى اخر فان الموجود الذي هو موضوع ما بعد الطبيعة ليس هو الموجود المدرك اولا
لعقلنا من حيث انه عقل فان الاول مجرد عن كل مادة حسية وعقلية ولهذا يكون تعقله صعبا
فيكون تعلم علم ما بعد الطبيعة الذي يكون هذا الموجود موضوعه متأخرا عن تعلم العلم الطبيعي والرياضي
فان موضوع العلم الطبيعي انما يتجرد عن المواد الحسية الجزئية لا عن المواد الحسية الكلية وموضوع الرياضي
انما يتجرد عن المواد الحسية الجزئية والكلية لا عن المواد العقلية الكلية كما قال الفيلسوف في الكتاب الحادي
عشر من كتب ما بعد الطبيعة وموضوع ما بعد الطبيعة يتجرد عن كل واحد منهما والموجود المتعقل اولا يكون الحسية ح
معقولا اولا متحققا في الموجودات الخارجية وهو كما يقول اصحاب هذا الراي مركب من الماهية والوجود
واقول ايضا ما اسبق ان نعقل شيئا من حيث انه موجود مغاير لتعقلنا شيئا تحت مفهوم الموجود
فان الاول اضعف التعقلات المتعقل من متعقل تفصيلا ومتأخر عن الكل والثاني اسهل التعقلات لانك
تعقل شيئا لا تحت مفهومه المخصوص بل تحت اعم العام فما تعقل الا اجمالا واختلاطا وهو اسهل التعقلات
واقدمها واورد بعض شيء وتبين على كون الموجود المركب من الماهية الحسية ومفهوم الوجود متعقلا اولا
انه اما يراد بالموجود المركب المفهوم من الوجود والماهية الحسية ومفهوم الوجود مستقلا فان اريد الاول
فلا يكون المعقول الاول هو الموجود بل كليا افق لان مفهوم الماهية الحسية كلي فرض ان اريد الثاني يلزم
ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم العلوم في ترتيب التعقل الاجمالي لا مؤخرا لانه كيف يكون ترتيب على حسب كذلك
يكون ترتيب العلوم التي تتنوع بسببها فلو كان مفهوم الموجود هو المدرك اولا لكان موضوع ما بعد الطبيعة
يكون ما بعد الطبيعة على اول في ترتيب التعقل اجمالا واقول في دفع هذا الايراد انه تقييد الموجود بالمركب من الماهية
الحسية والوجود ليخرج الوجود الذي هو اعم العام الشامل لجميع المحسوسات والمجردات كالواجب والعقول
وهي لما كانت متعقلة لنا بافعالها لا يمكن ان تتعقل اولا وكذلك الموجود المركب من الماهية الحسية كلي
اعني الموجود الذي هو اعم العام ولكن لا يمكن لا يخفى انه عام فلا بد كليا ازيد مما قالوا انه الشيء

الثاني او يراد بالموجود المركب من الماهية الخاصة ومفهوم الموجود اللاه فان اريد به مفهوم الموجود مستقلا
مفهوم الموجود من حيث انه موجود الذي هو اعم العامات الشامل للمحسوسات والمجردات فنقول لم يرد
به هذا المعنى بل اريد به مفهوم الموجود الذي هو المناسب لتعقلنا ونقول هذا هو المراد به وهو المعقول
اولا وليس بموضوع لشيء من العلوم لكن هذا ينبغي ان يقال على قوله وان اريد الثاني يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة
اقدم العلوم الاخر فلما كان موضوع علم ما بعد الطبيعة هو الموجود من حيث انه موجود لا الموجود المنقسم الى المحسوس
على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من الكتاب الحادي عشر من ما بعد الطبيعة يكون هذا الموجود اصعب تعقلا
فيكون العلم بما بعد الطبيعة متاخرا عن تعلم سائر العلوم ويجيب عن الدليل الرابع بان سرعة العقل في
تعقلاته ليس في مرتبة يمكن بيانها فانه يطير بالاجنحة النورية من حضيض الارض الى الافلاك العلى دفعة ويتجاوز
جميع الوسائط عند الاقتضاء فيتعقل الموجود وينتقل منه الى النوع السافل بلا تراخ ومكث في المحسوس
وانما قلنا عند الاقتضاء لانه قد يقدر ان ينزل تدريجا من الموجود الى الجوهر ومنه الى الجسم ومنه الى ذي النفس
ومنه الى الحيوان ومنه الى الانسان كما يقع في الادراك الحسي كذلك فانا اذا راينا انسانا في جهة بعيدة
قد نتجاوز الوسائط فندرك انه جسم وننتقل منه الى الحساس الى الانسان في الحال بلا تراخ في المحسوس وان كان
في مثل هذا الانتقال والتعقل تقدم الادراك الاول على الثاني اما بالطبع وبالعلاقة لا بالزمان وان كان
به الصفا فغير محسوس اصلا كما يقع كذلك اذا وقع في ابصارنا مبصر مثلا اذا دخل في بيت بغتة من باب البيت
فان المحرك لبصرنا اولا واقوى انما هي عوارضه الكلية زيادة كلية لانه وان كان الداخل المقابل لبصرنا هو
الانسان المشخص اي زيد لكن المحرك لبصرنا اولا واقوى هو الطول والوضع والصورة والشكل واللون
الكليات وصورته المشخصة الحاصلة من الاعراض الجزئية اي دون صورة المدور الابيض وعينيه الازرقين
وانفه الافطس ولحيته الاسود والابيض كما قلنا بقا الان الاول العرف ومشترك بين الكثير وكون
الاعراض الكلية محركة لبصرنا اولا واقوى من الاعراض الجزئية يظهر العيد من الشيخ المرئي من المسافة البعيدة
فان المحرك للبصر منها اولا واقوى انما هو مطلق الجسم التعليمي والشكل واللون والصورة دون اعراضه
الجزئية فكذلك اذا دخل في بيتنا مثلا من باب بيتنا يحرك اعراضه الكلية بصرنا اولا واقوى من اعراضه الجزئية

ولما كان

ولما كان قوة الباصرة يبصر الداخل من باب البيت بعوارضه الكلية ثم ينتقل ويبصر عوارضه الجزئية
بلا حركة ولا تراخ في المحسوس فكيف لا ينتقل العقل الذي يكون سرعة انتقاله في تعقلاته ازيد بمراتب
كثيرة من انتقال البصر في الابصار انه من الجلي ان زيد كلية الافق كلية بلا مكث وتراخ في المحسوس اصلا كما قالوا
لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلي الابعد كلية لوقع والسطح بل ادركنا الجنس العالي وادركنا
النوع السافل بوجوب ادراك المتوسطات في جوب ان ذلك ما تدريجا دائما ضبطه ان دفعه بغير مضي الفصل
الثاني وفيه اقسام القسم الاول في بيان المبادي المختلفة للاجسام الطبيعية التي اوردها في الفلاسفة
المتن السادس قال المص فيجب ان يكون المبداء اما واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما ان يكون غير متحرك
كما قال بارمنديس ومليسوس او متحركا كما قال الطبيعيون بعضهم ان المبداء الاول هو الهواء وبعضهم هو الماء
وان كان كثيرا فاما متناهيا اثنين او غير متناهية فان كان متناهيا اثنين او ثلثة او ربعة
او معدودات اخر بعدد اخر معين وان كان غير متناهيا فاما كما قال ذيمقراطيس متحدة بالجنس مختلفة
بالشكل في النوع او اضدادا اقول انه بهذا المقام شرع المص في القسم الثاني من هذا الكتاب فابتداء بعد تمهيد
المقدمة ان العلم بالمبادي الذي كان بيان في المتن الاول ان يكون الابتداء منه في الحكمة الطبيعية لكن يتبع اولا في
تعليم اراء الطبيعة الوالدة للاجسام الطبيعية التي تخرج عند توليد الاشياء اولا من موضوع علمها الكيفيات
المتضادة في الصورة الجوهرية ثم يدخل الصورة المطلوبة الها فابتدا بان يقطع عروقا كاذبة الاراء
المخالفة للعقل في تعيين مبادي الاجسام الطبيعية ليظهر رايه الذي سيضعه بعد ظهور انها في جميع هذا
جميع اراءهم فيها وصرح ببعض من قالها من اصحاب الراي في قال يجب ان يكون المبداء للاجسام اما واحدا او كثيرا
ثم قسم كل منها فقال فان كان واحدا فاما لا متحرك كما زعم بارمنديس ومليسوس او متحرك كما زعم القوم
المستورون بالطبيعيين الذين قال بعضهم منهم انه الهواء كما في ديوجانس الابولوني وانه يقسم بعض اخر
انه الماء مثل تاليس الملطي وهو يونس وهيباسوس وبعضهم انه النار مثل هرقليطوس وبعضهم انه المتوسط
بين الهواء والنار ومثل ان قسمانذروس وبعضهم انه التراب مثل هيودس وفركيدس السافرني وزنوفنس
وان كان كثيرا فاما متناهيا بالعدد او غير متناهية به فان كان متناهيا بالعدد فوق الواحد فاما اثنان مثل

قوله عن موضوع علمها ارادة مثلا الطبيعة المولدة النار وعلها جعل الموضوع نارا والموضوع للطلب مثلا كثير الكيفيات في العقول التي يحرج

قال الاولون من الذي الاثر كالهواء والبلاد من الكثرة من

مثل النار والارض كما قال بارمنيدس على ما قال المصنف في المتن الثاني والاربعين من هذا الكتاب
وفي الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتب ما بعد الطبيعة او مثل النار والهواء كما قال بولوتوسوس وفي ثلثة هي
الكبير والصغير والواحد على ما ذكره افلاطون كما يستفاد من تماوس وذكره المصنف في المتن الثماني من هذا الكتاب
او ثلثة لان الواحد والزيادة والنقصان مبادي الموجودات لكن لا بوجه واحد بل قال القدماء الاثنان
والواحد هو الفعل فقال المتاخرون الواحد هو الفاعل والاثنان هو المنفعل ولذا قال المصنف في المتن الخامس
والخمسين اصلية هي الهيولى والصورة والعدم على ما ذهب اليه المعلم او اربعة كالعناصر الاربعة مع القوتين
الفاعليتين العداوة والمحبة كما ذهب اليه انبذقلس او الخمس الاربعة محدودة بعدد معين على ما ذهب
اليه فيثاغورس من انها عشرة تضادات على ما قال المصنف في الفصل الخامس من الكتاب الاول من ما بعد الطبيعة وان كانت
غير متناهية بالعدد فاما كما قال ديموقريطس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والنوع او اضداد وبهذا القول يمكن ان
يشرح الجزء الاول من قولنا ان كانت المبادي غير متناهية بالعدد فاما ان تكون متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والنوع
او اضداد كما ذهب اليه ديموقريطس ولاجوسوس وابوقس فان المبادي عندهم هي الاجسام الصغيرة الغير المنقسمة
الداخلة في جنس واحد المتخالفة بالشكل والترتيب والوضع المتضادة كذا صرح المصنف في المتن الثاني والاربعين من هذا
الكتاب وفي الفصل الرابع من الكتاب الاول من ما بعد الطبيعة او لا تكون متحدة بالجنس كما ذهب اليه انكساغورس
فانه يرى ان يكون في صخرة عميقة اجسام غير متناهية للاجزاء المتشابهة مثلا اجزاء غير متناهية للماء
وكذا الهواء واللحم والعظم وسائر البسائط والمركبات فالماء واللحم والهواء وامثالها متخالفة بالجنس وهذا
القسم الاخير على هذا البيان يستفاد من سوق الكلام فقوله او اضداد يكون مربوطا بما قال في ديموقريطس
فيكون المعنى كما مر فاما ان يكون كما قال ديموقريطس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والنوع او اضدادا على
ان يكون او بمعنى الواو لان المعنى تقدم من مذهب ديموقريطس ثلثة تضادات الاول بحسب الشكل والثاني بحسب الترتيب
والثالث بحسب الوضع فلو كان هذا القول مربوطا بما قال ديموقريطس يكون القسم الاخير منفهما
من سياق الكلام متعلقا بمذهب انكساغورس فان المبادي التي عنده ان تكون في صخرة عميقة عظيمة
لا ترى ان تكون اضدادا فان الاجسام الموجودة فيها جواهر هي غير متضادة والثاني هو انه ان كانت غير متناهية

فاما

فاما ان يكون كما ذهب اليه ديموقريطس متحدة بالجنس متخالفة بالشكل او النوع او تكون اضدادا
كما ذهب اليه انكساغوراس فان الاجسام المجتمعة في الصخرة المذكورة كالماء والتراب والهواء والنار
والذهب والفضة ترى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا واما الاجسام الديموقريطية لا ترى ان تكون
متضادة حقيقة ووضعا لانها متشكلة باشكال مختلفة والاشكال لا تكون متضادة حقيقة وعلى
هذا لا يكون قوله او اضدادا مربوطا بما قال في ديموقريطس بل على حياله ويكون او بمعناه الحقيقي ولا يكون
القسم الاخير مستفادا من الخارج وانا اقول هذا ما خطر على بالي في المحل الاول ولكن تكون جميع المبادي المذكورة
مضبوطة لكم غاية ضبطا ورد ما يلزم من هذا الترتيب بان نقول مبدا الاجسام الطبيعية اما واحد وهو اما غير
متحرك متناه كما قال بارمنيدس او غير متناه كما قال ماليسوس واما متحرك وهو اما ماء كما ذهب اليه تالس
الملطي وهيبون او هواء كما ذهب اليه ذيوجانس وانكسيمانس او نار كما ذهب اليه
هراقليطس وهيباسوس والمتوسط بين الهواء والنار كما ذهب اليه انكسماندروس
او تراب كما قال هسيودوس وفركيدس وعبيدوقليس او كثير وهو اما متناه بان يكون اثنين وهما اما النار
والتراب كما ظن بارمنيدس او نار وهواء كما قال ايوانتوس او بان يكون ثلثة اما الموضوع والزيادة والنقصان
كما ذهب اليه قدماء الطبيعيين واما الزيادة والنقصان والواحد كما قال افلاطون واما الهيولى والصورة
والعدم كما ذهب اليه ارسطو او بان يكون اربعة وهي العناصر الاربعة كما ذهب اليه انبذقلس او بان
تكون عشرة تضادات كما ذهب اليه فيثاغورس او غير متناه وهو اما الجسيمات الصغيرة المتحدة بالجنس المتخالفة
بالشكل او النوع كما ذهب اليه ديموقريطس ولاجوسوس وابوقس وهي اما متفقة بالاشكال الغير المتناهية
كما ذهب اليه الاولون او مختلطة بالاشكال المتناهية الغير المعلومة العدد كما ذهب اليه الثالث او الاجسام الاجزاء
المتشابهة المختلطة في الصخرة العظيمة العميقة المتخالفة بالجنس كما ذهب اليه انكساغوراس فان تحقق
المبدا الواحد اللامتحرك عندهم قسمين متناهيا كما ذهب اليه بارمنيدس وغير متناه كما قال ماليسوس
والواحد المتحرك ايضا قسمين متناهيا كما ذهب اليه تالس وذيوجانس وهراقليطس وهيبوسوس وغير
متناه كما ذهب اليه انكسيمندروس كان واجبا على المصنف ان يقسم ثانيا كلا من الواحد اللامتحرك والمتحرك

لا قسمان ليستوفي جميع الاقسام الذي هو بصدد بيانها ولما تركه كان تقسيمه قاصرا ناقصا قلت
لما كان موضع المصنف هنا بيان عدد المبادي التي عينها القدماء لا بيان كيفيتها من كونها متناهية وغير
متناهية لم يجب عليه بل لم يليق ان يقسم ثانيا كل واحد من اللامتحرك والمتحرك الى المتناهي والغير المتناهي وصدق
ما قلنا يعلم من ان المصنف قسم المبادي الكثيرة الى المتناهي وغير المتناهي ثم المتناهي الى اقسام ثم قوله
فوق الواحد ليشعر انه لا يتكلم ههنا في المبادي المتناهية وغير المتناهية بالنظر الى وصف التناهي او عدمه
كما يشعر به عبارته وان كان كثيرا فاما متناهية او غير متناهية بل بالنظر الى العددية ولهذا قال فان كانت
متناهية فوق الواحد فاما اثنان او ثلثة او اربعة او معدودة بعدد آخر معين بهذا ما اجاب به الشارح
وانا اقول يمكن ان يقال ان موضع المصنف مجرد بيان العدد اي مجرد بيان كون المبدء واحدا او اثنين او ثلثة او اربعة
او ازيد لا بيان خصائصها ايضا كما قال لم تعرض لكون المبدء الواحد متحركا او لا متحركا والكثير متناهيا او غير
متناه وكون الغير المتناهي متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او اضدادا لان الحركة وعدمها والتناهي وعدمه
والاتحاد بالجنس والاختلاف بالشكل والتضاد اوصاف للمبادي بداهة ولو جاز يقول لكن يجب ان يكون
المبدء اما واحدا كما قال برمنيدس ومليسوس الطبيعيون او كثيرا او اثنين او ثلثة او اربعة او معدودات
اخرى بعدد معين او غير معدودة بعدد لكنه تعرض لهذه الصفات ثم لم يقل كذا فليس مقصوده مجرد
بيان العدد لا الصفة بل كليهما على ما هو ظاهر من عبارته فاندفع الجواب وبقي السؤال وانا اقول في دفعه ان المصنف
لم يرد تقسيم المبدء الى كل قسم من اقسامه تفصيلا بل تعميم الاقسام بحيث لا يخرج واحد منها عن التقسيم وهذا التقسيم
كذلك فان المتناهي وغير المتناهي من اللامتحرك والمتحرك داخلان فيهما قطعا فلا يكون قاصرا ناقصا
كما قال السائل نعم يلزم ان يكون بهذه الاقسام كاكثر الاقسام مذكورة اجمالا لا تفصيلا لكنه ليس بقصور
ونقصان فان قلت ان اندفع بهذا لكنه يرد ان هذا التقسيم يستلزم خروج بعض الاقسام منه وهو التراب
على ما ذهب اكسنوفانس وبرمنيدس قلت هو داخل في الواحد ولم يصرح به لكمال بطلانه حتى زعم البعض عدم
ذهاب احد اليه ثم ان قلت كان يجب على المصنف ان يقسم الكثير بعد تقسيمه الى المتناهي وغير المتناهي الى اللامتحرك
والمتحرك فلما لم يقسمه اليهما كان تقسيمه ناقصا قلت تقسيمه اليهما باطل لان المبادي الكثيرة

متناهية كانت او غير متناهية لا يمكن ان يكون غير متحركة لان معنى كونها مبادي للاجسام الطبيعية
عند القائلين بها ليس الا ان الاجسام تتكون باجتماعها وتفسد بافتراقها والاجتماع
والافتراق لا يمكن ان يوجدا بدون الحركة **المتن السابع قال المصنف** وكذلك يطلب الذين
يطلبون كم تكون الموجودات (اي الاجسام الطبيعية) لانهم يطلبون اولا الاشياء التي توجد منها الموجودات هل هو واحد او كثير
وان كان كثيرا فهل تكون متناهية او غير متناهية فيفتشون هل يكون المبدء واحدا او كثيرا ٧ والعنصر ح
اقول هذا القول شرحه الاسكندر بوجه وثمسطيوس بوجه آخر وسنبليقيوس وابن رشد بوجه
مغاير لهما وانا اظن ان الصحيح هو ان يبان ههنا امرين احدهما ان الشروع في تعليم العلم الطبيعي
يجب ان يكون من تعليم المبادي كما كان يقول في المتن الاول وقد شرع فيه من المتن السادس والثاني
ان الشروع الصحيح في تعليم المبادي يكون من تقسيمها كما فعل في المتن المذكور وثبت لصحة هذين الامرين
بحال الفلاسفة المتقدمين الذين بحثوا عن احوال الموجودات لانهم كانوا يكتسبون كما نكتسب نحن
وكانوا السالكين كما سلكت على ما يدل عليه قوله لانهم يطلبون اولا الاشياء التي توجد منها
الموجودات يعني يكتسبون اولا مبادي الموجودات اي مبادي المركبات ويطلبون ان المبدء هل هو
واحد او كثير وان كان كثيرا فهل تكون متناهية او غير متناهية فكما كان القدماء شارعين في
تعليم الموجودات الطبيعية من المبادي ومن تقسيمها بان المبدء هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل
متناهية او غير متناهية فكذلك الشروع منا في تعليمها من المبادي كما قلنا في المتن الاول ثم من تقسيمها
تابعين لهم في هذا الصنيع فالمثبتين هل هو واحد او كثير متحرك او لا متحرك متناه او غير متناه كما فصلنا
في المتن السابع قريبا ولئن سلمت ان قدماء الفلاسفة كان الذين يفتشون عن كمية الموجودات
وكانوا شارعين اولا في تعليمها من مبادئها وتقسيمها قلت انهم كثيرون والثالث ما ذهب اليه الحكيم
المشار اليهم في المتن السابع التحقيق بارمنيدس وافلاطون فان بارمنيدس بعد ما سعى في الاثبات
دعواه اورده افلاطون في مكالمه فسماه بمكالمة بارمنيدس من كتابه نحاله يتكلم في الواحد حتى قرره فيها
وقسم الثلثة اقسام احدها هو الواحد فوق الوجود والثاني هو الواحد في الوجود والثالث هو الواحد

اي نقول بهم الى ... هكذا المخاطب لغرض ... شرح
عن حاصل هذا الكلام ان افلاطون كتب رسالة يتكلم فيها كلام بارمنيدس والكلام بارمنيدس هو ان المبدء واحد وقسم الواحد على ثلثة لانه يقرر مذهب بارمنيدس ... داده
اي الباري لانه موجود بعد خراب العالم شرح
اي الباري لانه موجود فينا وجملة العالم شرح
اي الباري لانه غير موجود بوجود العالم شرح

أو تغيير مسألة شرح ... الواحد أو الأربعة ... والعناصر الأربعة

بعد الوجود ثم عين لسنة وضاع لهذا الواحد بعطى للحكمة الاول في الاشياء الملاحظة على ما قال
ما رسليوس في شرحه اذا وضع الواحد في ترتيب الاشياء ولو ورد في الاربعة الباقية لزوم مغالطة
كثيرة لو وضع على ... ان اتيان افلاطون المصرح المكالمة المذكورة ان بارمنيدس وعاد المباحثة ... وقوف
بالشباب وان جوابه لا يتعقب بارمنيدس ... بعينه وحكمته ... ذكره ... فيها خاطر ... المقابلة بالجواب فيه
بالبغضوية وسرعة المتصدى للجواب في الامور المشكلة الدقيقة وان الشيخ ... ان توقف ... ذكر فيها فارجع
اليها وثانيا ان المبداء والعنصر ان متغاير ان عند المصنف فالمستعمل ... ولعله ... خطاء ثبت
تغاير بهما ان المبادى مال لجميع العلل والعنصر ليس ... كما قال المص في الفصل السابع من الكتاب الخامس
لتوليد الحيوانات وايضا قال في الفصل الاول من الكتاب الخامس للعلم الطبيعة ... ما لو حصل شيئا او ... يكون
او يعلم والعنصر يختص بالعلل الداخلة لان المص يجعلهما متغايرين في المتن الثامن والاربعين من هذا الكتاب
فيجيبنا ان قدماء الفلاسفة قد كانوا يستعملون اوائل مبادي ... ان افلاطون ... اول من سمى ما سماه القدماء
بالمبداء عنصرا على ما قال ... في مقدمة شرح هذا الكتاب فالمشتهر استعمال لفظ العنصر في زمانه ... فلم يرد
المص ان يعدل عن هذا الاستعمال ثم يذكر العنصر كثيرا ولكن لما كان يتكلم في هذا المقام في تفتيش
اراء القدماء ... لبعض الالفاظ المستعملة في الفلسفة القديمة اذا ... غير مقبولة عنده
يستعمل تارة لفظ المبداء فقط على عادتهم كما استعمله في المتن الاول ... من خاتمة هذا الكتاب وتارة
يذكرهما معا كما في هذا المتن ... في المتن الثالث من ثالث ... الطبيعة وتارة يوفق بينهما كما في ...
في المتن العاشر والاربعين **المتن الثامن قال المص** فلو كان ... الموجود واحدا ولا متحركا
لا يكون ... نظرفيه لانه كما لا يكون للمهندس كلام مع من يهدم المبادي لكن يكون ... العلم
اخر او للعلم الجميع ... المبادي لانه لا يكون مبداء اصلا لو كان ... واحدا ... يكون واحدا
هذا الا انه اما مبداء لشئ او لبعض الاشياء **اقول** قد كان قسم المبداء في المتن السادس ... من المتن
السابع ان الشروع الصحيح في التعليم هو الابتداء ... المبادي ... التقسيم ... بيان انه ليس على الفيلسوف
الطبيعي ان يبحث ... مذهب الذين يعتقدون ان يكون مبداء الاجسام الطبيعية واحدا لا متحركا ...

قال الشارح ... في الشرح على المتن الاول قال
بعض المتأخرين ان بعض القدماء يسمى
العلل مبداء وبعضهم عنصرا وبعضهم عللا
فاعترض الشارح بانه لا ... تسميتهم كذلك
وههنا يجيب ... تسميتهم ... ده ذاده

بدليلين احدهما مذكور في هذا المتن والثاني في المتن الآتي فقال لو كان الموجود ...
واحدا ولا متحركا لا يكون ... الطبيعي فيه ... ليس من وظيفة الفيلسوف الطبيعي ان يتكلم من مبداء
الاجسام الطبيعية اي الموجود واحد ولا متحرك على ما ذهب اليه بارمنيدس ومليسوس ولا ... بان بارمنيدس
ومليسوس يهدمان مبداء الحكمة الطبيعية ... يهدم مبادي علم من العلوم لا يناظر ولا يباحث مع احد من اصحاب
هذا العلم من حيث انه صاحبه فبارمنيدس ومليسوس لا يناظر ولا يباحث معهما احد من اصحاب الحكمة من حيث انه صاحبها
واثبت الكبرى بقوله ... المهندس كلام مع من يهدم المبادي يعني كما انه لو انكر احد مبادي الهندسة ...
لا يكالم ولا يناظر معه المهندس وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه كذلك لو انكر احد مبادي العلم
الطبيعي وهدمها لا يكالم ولا يناظر معه الحكيم الطبيعي وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه ... لما كان ...
ان ... ان المكالمين لصاحب علم من حيث انه صاحب هذا العلم ان يناظر مع منكر مبادئه ... ينبغي الا يفعل
اجاب عنه المص بقوله لكن للعلم اخر او للعلم الجميع ... فاذا هدم المبادي فان كان العلم الذي يهدم مبادئه جزء العلم
الذي يكون بعضها تحت ... تلك المبادي في العلم الذي فوقه وهذا هو المراد من قوله لكن لعلم اخر وان لم ...
منها ... بعلم كلي اي الفلسفة الاولى ... ولعل ... بقوله لانه اما
مبداء لشئ او لبعض الاشياء ... بارمنيدس ومليسوس يقولان ... ان الموجود واحد فقط وانه لا متحرك ...
... يهدم مبادي الحكمة الطبيعية ... لان الحكيم الطبيعي ... ان يكون للاشياء الطبيعية مبداء
... لا ... ان المبداء اي الموجود واحد فقط يهدم هذا القول لان المبداء مبداء الموجود اخر او لبعض الموجودات
... المبداء ... فلو ... المبداء يلزم ان يوجد امور كثيرة او لا اقل اثنان ...
يهدم هذا الاصل الموضوع اي كون الاشياء الطبيعية ذوات المبادي ... هذا القول لان الموجود واحد فقط
... الاجسام الطبيعية مشتمل على التناقض لان الموجود اذا كان واحدا فقط لا يكون شئ اخر موجودا
حتى يكون مبداء له وكل كلام مشتمل على التناقض باطل واما ... اي كون هذا الموجود الواحد لا متحركا
... بقوله ويكون واحدا كذا اي لا متحركا على ما قال ... الحكيم الطبيعي يضع ... ان يكون اما جميع
الاجسام او لا اقل بعضها متحركا كما قال في المتن الحادي عشر الموجودات الطبيعية اما يكون كلها متحركة او بعضها
... لان الطبيعة مبداء وعلة للحركة ... اي المبداء اي الموجود واحد لا متحرك ... الحركة ... فيقطع
مبداء الحكمة الطبيعية ومبناها قطعا **المتن التاسع قال المص** ... فالنظر في انه هل يكون مبداء واحد كذا
... على اي وضع ... المجرد والمباحثة مثل ... هراقليطس ... ان الموجود هو انسان
واحد فقط مثلا ... **اقول** ... ان رأي بارمنيدس ومليسوس ... الحكيم الطبيعي فقط ... كل عالم ...
... ان هذا الرأي ... بالاوضاع التي ... المجرد ... الوقوع ... نفس الامر
وكل وضع ... المجرد ... لا ... الحكيم الطبيعي فقط ...
كل عالم ... بارمنيدس ومليسوس ... الحكيم الطبيعي فقط ... كل عالم اما العوني فلما قال المص ان ...

... اعلم ان الكلام في هذا ... على ان
بارمنيدس ومليسوس يقولان ان المبداء واحد
وان الموجود واحد فلو وجد المبداء ...
ان المبداء غير هذا الموجود لزم ان يكون الموجود
متعددا بهذا خلف ... فقد ان المبداء ... يجوز
ان ... من كون الموجود واحدا ... كونه
واحدا فيجوز ان يكون المبداء واحدا ...
المباحث ده ذاده

المجرد المجادلة صح

بارمنيدس وملسوس حيث بن الوضع فلتقس القائل بان جميع الاشياء ما كانت لتبادله وجاريه غير ثابتة
دائما لا يكون شيء ازيد بهذا الشي من ضده مثلا الابيض لا يكون ازيد ابيض من ان يكون اسود والناقد
لا يكون ازيد حارا من ان يكون باردا ويلزم من هذا ان يكون الابيض والاسود امرا واحدا
وكذا جميع المتضادات فكما ان هذا الوضع يخالف ما هو نفس الامر فكذلك راي بارمنيدس وملسوس
فيشابهان واما الكبرى فلان للحكيم الطبيعي وكل عالم يجب ان يجتهد او يتعيا في تفتيش الموجودات
وتحصيلها وان يترك كل قضية فيها تجري المجاورة والمجادلة من غير ان يكون لها وقوع في نفس الامر المجادل بلا الة ع
لانه يليق ان يباحث ويجادل للممارسة وتشحيذ ذهنه اولا المغالطة لانه يليق ان يخرج ويحتاج بان يقول
هذا الراي حيث يثبتها لو قال احد ان الموجود اي الافلاك والعناصر والمعادن والحيوانات وجميع افراد الانسان الانسان واحد
وكل كان كذلك يتركه الحكيم الطبيعي وكل عالم لانه كذب ظاهر ويتهذيان محض ومطابقا لا بهذا المقام سيما التي
بعض الطالبين تحرزه بمنع كما قلنا سابقا وقال لو انكر احد مبادي علم من العلوم الجزئية كالحكمة الطبيعية فلا ينبغي
ان يعقل صاحب هذا العلم ابينبغي ان يتسكت ويحكم ام ينبغي ان يتشبث بذيل علم اخر يحفظ مباني علمه
اجيب بان هذا العالم الذي انكر مبادئه ان كان من العلوم التي تكون تحت بعض اخر يجب عليه ان يتشبث
في الحال بذيل علم عال منبع من الاقوم مبادي هذا العلم فانه يحدها مبرهنة فيه لان مبادي علم اسفل نتائج
علم عال منه كما يمكن ان يبرهن في علم المناظر بالنسبة الى الهندسة والموسيقي بالنسبة الى الارثماطيقي وان لم يكن
من العلوم التي تكون تحت بعض اخر فلا يمكن ان يثبت مباديه من الاقوم في هذا العلم ولا في علم اخر ولكن يمكن ان يثبت
بطريقين اخريين اما اولا فلانه يمكن ان يثبتها الجدل من القضايا المتفقة لانه للاتفاق المعدوقة للجدل
على ما عدا في المقرر في الفصل الثاني من اول طوبيقا ان يكون له قوة كثيرة ينفع بطوبيقا الى معرفة المبادي الاول لسائر
العلوم واما ثانيا فلانه يمكن ان يثبتها الفلسفة الاولى لانها لما كانت باحثة عن الموجود من حيث انه موجود يجري
حكمها على جميع العلوم حتى تقدر ان تثبت مباديها الاول وينبغي لك ان تتقيد بها تحفظ امورا منها احدها
ان بعض مبادي العلوم يكون مبدأ اول على الاطلاق وبعضها لا يكون كذلك بل متعلقا الى الاول على الاطلاق
فلو انكر احد مبادي علم متعلقة بالمبادي الاول يقدر صاحب هذا العلم ان يثبتها بالمبادي الاول الاقدم
لكون الاول اقدم منها وان انكر مباديه الاول على الاطلاق لا يمكن ان يثبت بهذا الطريق لانعدام مبدأ اقدم
منها في هذا العلم حتى يكون التوازن بها على ما قال الاصح في الفصل الثاني من اول التحليل الثاني وثانيها ان لكل عالم العقد ٢ المتن الثالث والثلاثين من الخ صح
ان يثبت مبادي علمه من المتاخر على عكس المعلم الاول في الكتاب الاول من التحليل الثاني وفي الفصل الثالث من
الكتاب الثالث من كتب الجدل ويقدر كذلك ان يثبتها عارضه والخرافا اذا وقع المخالات والسؤالات
الواردة عليها وازيد بالمشكلات الحاصلة من سقامة تعقل المبادي كما فعل المعلم كذلك في المتن
الحادي عشر من هذا الكتاب وثالثها هو الكافي مبادي علم يمكن ان يكون على وجهين الاول بلا واسطة مثل
ان ينكر احد الحركة الطبيعية وكون الكم المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية في الهندسة فاذا وقع هذا الانكار يقدر

للحكيم

او من حيث انها كذلك

للحكيم الطبيعي والمهندس ان يلزما منكر هذين المبدأين والثاني عارضته والخرافا وهو يكون اذا انكر
احد في علم مبدأ اول وسلم مبدأ اخر يحقق هو منه مثل ان ينكر في الطبيعيات الهيولى الاولى
او المحرك الاول وسلم التغير الطبيعي الصوري والحركة المطلقة فاذا وقع مثل هذا الانكار يقدر الحكيم
الطبيعي ان يلزمه ويثبت اثباتا صحيحا ثبوت مبدائه ولزومه اي وجود الهيولى الاولى والمحرك الاول او من حيث هو طبيعي
بالضرورة فان قلت لو انكر احد مبادي الفلسفة الاولى فما يفعل صاحبها ان يثبتها من نفسها او يثبتها عالم
فلو اثبتها من نفسها فلم لا يثبت صاحب علم اخر مبادئه المنكرة من نفس هذا العلم ايضا وان اثبتها عالم
اخر وبعضها لا يكون ذات واسطة كذلك والقسم الاول مثل مبدأ الفلسفي الاول ان بعض الموجودات في ما هو اقول مبادي الفلسفة الاولى على ضربين احدهما يكون ذات واسطة صح
جواهر مجردة غير متحركة اصلا فلو انكر هذا المبدأ احد ياخذ الفلسفي الاول من الفلسفي الطبيعي الوسط المخصوص
به المناسب له الذي هو الحركة لان الفلسفي الطبيعي يفتش بالحركة ويجد بعض موجودات جواهر مجردة عن الهيولى
غير متحركة اصلا واذا وجدها يعطيها الى الفلسفي الاولى فياخذها فينظر ما هي وكيف تكون كما تبين في
شرح الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية واذا اخذ منه هذا الوسط المختص به المناسب لو يثبت به المبدأ
المذكور اي بعض الموجودات مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا كذا يفعل المعلم في مواضع كثيرة مثلا بين
في الثاني عشر مما بعد الطبيعة بالحركة الدائمة على ان بعض الموجودات جواهر مجردة عن الهيولى ثم يعين في
الكتاب المذكور باخذ وسط من الهيئة عدد الافلاك والقسم الثاني ما لم يكن مبدأ الفلسفة الاولى ذا واسطة كذلك
يثبته هو من نفسه في علم اخر يقابل الخصم الجاحد تارة بقوة علم الجدل يعني بمقدمات مسلمة عند الكل ويحفظه الى
التسليم وتارة بدلالة الالفاظ وبيان الاشتقاقاتها وتارة يلزمه بشهادات الحواس وتارة يلقيه الى الامر مع وضعه صح
مستحيل بمقدمات مشتركة بين الخصم وترتيبها بعد تسليم الخصم فيجعله مضطرا الى الاقرار وتارة يقابله بوجه اخر مناسب
على ما يعلم ظاهرا من كتب المعلم مما بعد الطبيعة بهذا يفعل الفلسفي الاول لاثبات مباديه اذا انكرت واما صاحب
علم اخر لا يقدر ان يفعل كذلك لان سائر العلوم جزئية تبحث عن موضوع مخصوص وهي على ما تعلم من المتن
الاول من الكتاب السادس مما بعد الطبيعة تدور على شيء واحد محيط جنس واحد التبحث عنه لا عن الموجود على
الاطلاق ولا من حيث انه موجود ولا تتكلم عن حقيقته اصلا بل بعضها يبحث عن الوجود المخصوص واضعا
اياه محسوسا وبعضها يبحث عنه واضعا اياه مسلما وتحت هذا الوجه يتبينان ويبينان اللاحق توجد بالاثبات
في الجنس الذي تحته اما ببرهان قوي او ضعيف واما الفلسفة الاولى فتبحث عنه من حيث انه موجود وما
يكون له بالذات على ما قال في اول الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة ولهذا سميت في الفصل التاسع من الكتاب
الاول من التحليل الثاني فلسفة سائر العلوم وفي ثالث مما بعد الطبيعة بالملكة الاعظم والسلطان الاعظم الذي لا يجوز
ان يقابله سائر العلوم كالسيد الشريف ومن هنا وجه بمدائح جليلة واوصاف عجيبة وكمالات شريفة ليست
في علم من العلوم الحكمية فلهذه الاسباب تقدر ان تثبت مبادئه المنكرة بوجه ذكرناه واما سائر العلوم
الجزئية فليست كذلك بل تحتاج في اثبات مباديها الى الجدل او الى الفلسفة الاولى واعلم انه يستفاد من

ثسيس

المتن التاسع من اثبات مذاهب الذين يقولون ان المنطق علم لان المق عبر عن الحد بلفظ العلم حيث
قال فيه لكن يكون لعلم اخر اي الحد علما ما قال جميع الشراح او للعلم الحق بانه اذا كان الحد علما يكون المنطق
علما بالطريق الاولى ويستفاد من هذا المتن التاسع ان لفظ ثسيس اي الوضع يدل على ان ظاهر المق د
صادر عن حكيم مشهور معتبر محقق ولتوقف بهذا الشيخ المسمع ما قال المورخ الفضل للاوائل ان اول الجدل ان
ثسيس اي الوضع هو ظن مخالف لاخبار الحكماء المعروفين المشهورين في الفلسفة مثل ما قال انتيسثانيس
لا يمكن ان يقال قول مناقض لقول وكما قال ابرقلس ان جميع الاشياء تتبدل وكما قال ملسوس ان جميع
الاشياء واحد فان قلت لما كان الوضع ظن حكيم معروف ومشهور في الفلسفة فكيف يكون خارجا وبعيدا عن الحق
كذا قال لا يلزم ان يكون هؤلاء الحكماء المعتبرون الممدوحون جاهلين ومجانين قلنا اجاب عنه ضمنا في هذا المتن
بان امثال الاوضاع التي تقال للجدل والمباحثة فانه يخبر انه لا ينبغي ان يظن ان هذه الحكماء المشهورين والرجال الكاملين
تكلموا بما قالوا عن صميم القلب واراده حقيقة مدلولات ما قالوا بل ينبغي ان يظن انهم تكلموا امثال هذه
الاقوال للجدل والمباحثة والمحاورة وتشحيذ الاذهان بل ينبغي ان يعتقد احد ان الحكم المحقق الفيلسوف المدقق
ابرقلس قال ان الابيض لا يكون ابيض بل ان يكون اسود والنار لا يكون حارا بل ان يكون باردا
لا غير ذلك من جميع الموجودات حاشا بل ينبغي ان يعتقد انه تكلم بامثال هذه الاقاويل للجدل والمباحثة وتعليم
بعده وكذلك ينبغي ان يعتقد ما قال بارمنيدس وملسوس وهذا التعليم مؤيد من افلاطون فانه وصف بارمنيدس
بانه عظيم والتي وحكم فان وصفه لشيخ الا ان قبيل الامتثال للخطابيات قال في المكالمة المذكورة المسماة ثيئيتتس
والموجود ان علم الالهي اي بارمنيدس فانه كان من الالات عند نامر فيلو قانوس الذي كان معلم بارمنيدس على
اخذ مبداه عن القدماء ووضع جميع الموجودات كالواحد فكان يعزيزه ككنايه لا اصلا المتن العاشر
قال المص وان يجيب عن الدليل الذي سواء كان لملسوس او بارمنيدس لانهما اخذا الكاذبة وغير المنتج لكن اشد ردا
ملسوس الثقيل والايلك شكا ولكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بمتعسر اقول
ارتباط هذا المتن بالمتن السابق ظاهر فان المق قال فيه النظر في كون مبداء الاجسام الطبيعية واحدا اي
في ان جميع الموجودات واحدا وهو المبداء للاجسام الطبيعية والمجادلة في اي موضع معقول للجدل والمكالمة والمجادلة
متشابهان والاتيان ضم اليه وقال ليتيسر له الجواب عن الدليل العنادي للملسوس وبارمنيدس والمجادلة على الاوضاع
المعقولة للجدل والمكالمة والمباحثة ثم اراد المص بهذا المتن بيان انه لا يلزم على احد من العلماء والفلاسفة ان يجيب الادلة
الجدلية العنادية الكائنة لملسوس وبارمنيدس ثبت بهذا المراد بدليلين احدهما في هذا المتن والثاني
في المتن اللاحق ودليله هنا هو قوله لانهما اخذا الكاذبة وغير المنتج يعني ان ادلة ملسوس وبارمنيدس فاسدة مادة
وصورة وكل دليل فاسدة مادة وصورة لا يلزم على الحكيم بل على عالم ما ان يجيب عنها ويردها فادلة ملسوس
وبارمنيدس لا يلزم على الحكيم بل على عالم ما ان يجيب عنها ويردها اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما قال لانهما اخذا شرح المتن الثاني
الكاذبة اي اخذا المقدمات المأخوذة فيها كاذبة مادة ولا ينتج لانها فاسدة صورة كما سيجيء ثم بين النسبة

وبين

بين دليلهما المشهورين المتداولين بين جميع الطلبة في زمانه وقال لكن دليل ملسوس
اثقل اي ليس يناسب بالحق اصلا ولا يملك شكا اي ليس يحتمل اصلا ثم قال لكن اذا
سلم امر فاسد يتبعها تجد مفاسد كثيرة يعني ان هذا اي ضميمة هذين الحكميين ليس بامر متعسر لانه اذا
سلم امر فاسد يتفرع عليه مفاسد كثيرة ثم قال وهذا ليس بمتعسر اقول ان هذه العبارة تحتمل معنيين
احدهما وهذا اي يتعاقب مفاسد كثيرة اذا سلم امر فاسد ليس بامر عسير لان من يرى في اثر الاشياء فانه
علم بالتجربة ان كل من خرج عن الطريق المستقيم مرة يضطر ان يخطئ في جميع الطريق بعده وانه كالمنحرف
عن اصابة واحدة يتعاقب اصابات كثيرة كذلك يتعاقب من خطاء واحد خطايا كثيرة وثانيهما هو
ان هذا اي تعاقب ذكرتهما الفاسدة عن امر واحد كون جميع الموجودات امرا واحدا وهو مبداء
للحكمة الطبيعية ليس بامر عسير بيانه وانا اقول ان هذا المعقول جواب سؤال مقدر وهو انه اذا كان لا يلزم
على عالم ما ان يجيب عن دليلهما الجدلي المشابه بالاوضاع المعقولة للجدل والمكالمة لكنه اراد ان يجيب عنه هل
يكون عسيرا او يسيرا ومنوم للجواب ظاهر حتى يكون لفظ هذا اشارة للجواب فيكون المعنى ان الجواب
عن هذه الادلة الفاسدة مادة وصورة ليس بامر عسير لكمال سهولة ردها وهذا هو المراد لا الوجهان
الاولان المتن الحادي عشر قال المص لكن نحن نضع ان الموجودات الطبيعية متحركة اما كلها او بعضها
وهذا ظاهر بالاستقراء وكذلك لا يليق ان يجيب عن الجميع بل عما تركب من المبادي الذي يستنتج منها البرهان بحذ بابه
واما التي لا تتركب منها فلا يليق ان يجيب عنها مثلا تربيع الدائرة الكائن بالقطع ينبغي ان يرده المهندس
واما تربيع انتيفون فلا ينبغي ان يرده المهندس اقول بيان هو الدليل الثاني على انه لا يلزم على احد من الحكماء والعلماء الشارح ح
ان يجيب عن الادلة الجدلية لبارمنيدس وملسوس صورته ان ادلة بارمنيدس وملسوس لم تتركب من المبادي الكائنة
للحكمة الطبيعية بل مما يضادها وكل دليل لم يتركب من المبادي الكائنة للحكمة الطبيعية بل مما يضادها لا يلزم
على الحكيم الطبيعي وعالمها ان يرده بل انما يلزم عليه رده لو تركب من مبادئها المنتجة له حقا فادلة بارمنيدس
وملسوس لا يلزم على الحكيم الطبيعي وعالمها ان يردها والصغرى مأخوذة من قوله نضع نحن اي اصحاب الحكمة الطبيعية
في الحكمة الطبيعية التي تبحث فيها عن احوال الاجسام الطبيعية مبداء اولا هو ان الموجودات الطبيعية متحركة
اما كلها او بعضها وهذا الوضع ليس عن تثبت من دليل بل هو ثابت ظاهر من دليل الاستقراء فان المبادي
الاول يجب ان تكون ظاهرة لنا بالاستقراء كما قال في خاتم التحليل الثاني ويتبين ثبوته بان الفلكيات والعناصر
والعناصر والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات متحركة وبارمنيدس وملسوس لما رفعا الحركة اخذا دليلهما
من المبادي المضادة لمبادي الحكمة الطبيعية فلا يلزم علينا ان نردها وبين الكبرى بما قال ومع هذا لا يليق
ان يجيب عن الجميع بل عما تركب من المبادي صحيحة وكذب منهما البرهان واما التي لم تتركب منها فلا يليق ان
يجيب عنها واثبت كلا منهما بمثال هندسي اي تربيع الدائرة فان ابطال الساقوني لما ادعى تربيعها بالهلال
هلالية هندسية واجزاء الدائرة وكان يقيس بعد تسليم المبادي الهندسية بمقدمات كاذبة وجب على المهندس

ان يرد تربيعه واما انتفون فلما سع ان يرتعو بالسبب انه زعم ان الدائرة يمكن ان تساوي اشكالا من الاشكال
المستقيمة الاضلاع وهو مضاد للمبادي الهندسية لم يجب على المهندس ان يرد تربيعه فكذلك لما كانت
ادلة بارمنيدس وملسوس مركبة من المقدمات المضادة لمبداء اول موضوع من الحكماء الطبيعيين وهو ان الموجودات
الطبيعية متحركة اما كلها او بعضها لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يردها هنا وبعد ذلك ينبغي ان تعلم بعض فوائد
متعلقة بالمتن العاشر والحادي عشر الاولى هو الفرق بين الدليل الجدلي والسفسطي وهو ان السفسطي يستعمل
المقدمات الصادقة لكنه ليس على شكل من الاشكال المنتجة لشيء والجدلي بخلاف مادة وصورته وراجع الى الكلام
الفيلسوف في الفصل العاشر من الكتاب الاول للمغالطة تجد عنده الفرق بينهما بان الجدلي هو الذي لا يركب
من مختصات العلم الذي يكون هو فيه بل من العامات الشاملة لسائر العلوم والسفسطي والمرائي هو الذي يركب
من مختصات العلم الذي يكون هو فيه وعبارته فيه بلد من ينظر المشتركات بحسب الشيء هو جدلي ومن يفعل هذا ظاهرا
سوفسطائي والقياس الجدلي والسفسطي قياس واحد ظاهرا على الشيء يكون لاجل الجدل الجدلي وان كانت
النتيجة صادقة لانه خارج العلمي وكل ما لا يكون بحسب تعليمه يرى ان يكون قياسا مشاغبيا بحسب الصنعة لان المكتوب
الكاذب ليس جدليا لانه خدعة بالنسبة الى الاشياء التي تكون تحت الصنعة والا لو كانت مكتوبا كاذبا على الصدق كتربيع ابقراط
الدائرة بالهلاليات بل كاربع برسون للدائرة وان كان تربيع الدائرة لكنه ظالم بحسب الشيء يكون سوفسطائيا
فان تربيع الدائرة لبرسون كان من المشتركات كالوجود كما ستوقف بعيد ذلك ولهذا كان جدليا ومتوبيخا للعقل
الا ذكر الحجة البعيدة في الكتاب الرابع من ما بعد الطبيعة فلما كان ادلة بارمنيدس وملسوس من المشتركات الشاملة لسائر العلوم
لا يرتفعها كان يتكلمان لا على القانون الطبيعي كانت جدلية والثانية هو ان توصيف دليل ملسوس بانه اثقل واكثر مناسب
عبادون دليل بارمنيدس اما لكون دليل بارمنيدس موصوفا مشتملا على نكتة ودقة بخلاف دليل ملسوس فانه غير مشتمل
خال عن النكتة والدقة بل هو امر سطحي لا يورث اشتباها معينا او لفهم ملسوس على ما قال بارمنيدس من ان المبداء هو الموجود
لا متحرك وزاد عليه كونه غير متناه والحال ان كونه غير متناه يقتضي ان يكون كما واذا كان كما يكون جوهرا
من الكم فلا يكون واحدا فيكون كلامه مشتملا على التناقض الظاهر كذا قال سمبليقيوس وتبعه بعض الشارحين واقول ان الشارح
ان الوجه الثاني غير مناسب لظاهر النص لكن دليل ملسوس اثقل فانه انما اثبت زيادة التفاهة على الدليل لا على دعواه
وسيجيء الوجه الوجيه لهذا التوصيف والثالثة هو ان قول المص نحن نضع ان الموجودات الطبيعية متحركة اما كلها
او بعضها اشعار ان بعضها غير متحركة فظن سمبليقيوس ان ما لا يتحرك هو قطبا العالم ومركزه والمحور وزعم الاسكندر
الافرودسي انه النفوس فقال يحيى النحوي هي القوى الموجودة في موضوعها والنفوس الغير الناطقة لزم من السقاط
ولكن لا تتحرك بالطبع وقال ابن رشد هي الاجزاء القريبة من المركز وهذه الاقوال ليست بصادقة اما الاول فلان القطبين
والمركز نقطتان موهومتان وكذا المحور وهو الخط الموهوم المنتهي طرفاه الى القطبين اقول بل هي امور خارجية
موجودة لاستلزام وجود الكرة المتحركة وهو تحدد للجهات وجودها في الخارج على ما بين في الفلسفة الاولى واما الثاني
والثالث فلان النفوس فيها متحركة بالعرض على ان هذا الاستلزم كذبها واما الرابع فهو كذب الكل قوله الحكم

ومما كان قطر كرل ضعف كل قطر من اقطار ب ن س ل يكون نصف دائرة كرل مساويا للاربعة
اضعاف الدوائر المذكورة بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس وبالرابع من الثانية
فاذا القينا القطع الثلث المشتركة اي قطع ك ف ن ل م س ه ف ل بقي سطح ك ن س ل مساويا للنصف
الدائرة الذي هو ا ب د والهلاليات الاربعة الثلاثة فرسم فصل المقطع وسطح ك ن س ل ثلث
مثلثات متساوية للهلالات بالوجه الذي فعل في الشكل الاول فما بقي منه يكون مساويا للنصف الدائرة الذي
هو ا ب د وهو يربع بالشكل الاخير من الثانية اورد عليه ما قال المقطع وسطح ك ن س ل ثلث مثلثات متساوية
للهلاليات بالوجه الذي صنع في الشكل الاول انه خدعة لانه لا يمكن ان يرسم في السطح المذكور ثلث مثلثات متساوية
للهلاليات بحيث يكون ما بقي منه مساويا للنصف الدائرة الذي هو ا ب د بالوجه الذي فعل في الشكل الاول
لان المثلث في الشكل الاول كان محيطا على ضلعه ضلع من اضلاع مربع ب د ه ز المرسوم في داخل الدائرة التي يفصل
منه قطعة كبرى من قطعة يفصلها كل من اضلاع ك ن س ل فلا يكون نسبته لنصف دائرة ا ب د الى
واحد من الهلاليات كنسبة نصف دائرة ب د ه الى الشكل الهلالي الذي هو قطعة ب ا د فعلم ان قوله هذا خدعة وسفسطة
لكن لا ينبغي ان يظن انه انما يقال هذا القول في مجلس فانه كان وحيد عصره في هذا الفن حتى يذكر المصنف كثيرا اراءه
السديدة كما سيجيء فكيف يخفى عليه فساد هذا القول على مثله حاشاه عن ذلك بل انما فعل هذا لاظهار الكمال في التخرج
من تثليث الشكل الهلالي وتربيعه امر غريب يتعجب منه المهندسين والطريق الثاني هو ما ذكره برسوس ونذكره
بعبارة ذكرها يوسيبوس في شرح الكتاب الاول للتحليل الشرطي قال فيه برسوس نحن نقدر ان تربيع كل دائرة فليكن
من جملتها دائرة ا ب ج د ولنرسم عليها بالرابعة من اقليدس مربع ه ز ح ط وفيها ا ب ج د ك م ل ن
ونحاذي وسط المربعين مربع س ع ف ص فحق نقول ان مربع س ع ف ص مساوي لهذه الدائرة ونبين ذلك بان
بان مربع الوسط والدائرة يزيدان معا على المربع في الدائرة وينقصان معا عن المربع على الدائرة وكل شيئين يكون
كذلك متساويان فيان مربع الوسط والدائرة متساويان قال مبداء دليله اي كبراه عامة مشتركة بين سائر العلوم غير
مختصة بالهندسيات لانها تستعمل في الاعداد والازمنة والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية والكيفيات وفي
هي كاذبة قطعا لان الستة والثلاثة والاربعة يزيدان معا على الاربعة وينقصان معا عن السبعة مع انهما ليستا متساويين
والطريق الثالث هو ما ذكره انتفون ونذكره هنا بعبارته يوسيبوس قال قال انتفون نريد ان نعمل مربعا
مساويا للدائرة فليكن الدائرة دائرة ا ب ج د ونرسم فيها مربع ا ب ج د ثم نرسم في الاشكال الهلالية الاربعة
المساوية اربعة مثلثات متساوية اي مثلثات ا ه ب و ب ز ج و ج ح د و د ط ا ثم نرسم على خطوط ا ه ب ز ج ح
ح د ط د ا مثلثات متساوية ثم نرسم مثلثات اخر على قواعد تلك المثلثات الى ان يكون اضلاع هذا الشكل
المستدير المرسومة في الدائرة مطابقة لمحيطها ولان يكون هذا ممكنا كان يأخذ مقدمة مخالفة لبعض المبادي الهندسية
الذي هو ان الكم المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية بغير تمكن التعادي وبزعم ان يكون الانقسام منتهيا وكون
نفس منقعدا لمحيط الدائرة بتقسيم المثلثات صغيرة وبزعم ان يكون الخطوط المستديرة حاصلة للخطوط المستقيمة الصغيرة

فاخطاء في الهندسة كما اخطاء ابو قراط ظاهرا فيها فان انتقون اخطا في المبداء الهندسي حيث خالفه
وابو قراط اخطاء باخذ امر كاذب في الهندسة واما بروسوس فاخطاء باخذ مبداء عام لسائر العلوم في قياسه
ولهذا لا يكون كذب بشكل انتقون لجبايع كاذبا لانه لم يبحث بالقاعدة لسائر العلوم فلم يمكن انتقال كذب مشكله اد
برهانه الى خارج حدود الهندسة الذي هو سبب الخ ومن هذا يعرف لم يجب ان يجيب المهندس عن برهان ابو قراط
للتربيع الذي كان بالاشكال الهلالية لا عن برهان انتقون وبمثل هذا الاجب ان يجيب الطبيعي عن ادلة بارمنيدس
وملسوس في التربيع طرق اخر من اهل اليونان واللاتين جمعها كلها في مجلد بوالس الحكيم وتش كلها ناقصة
بل فاسدة وسعى كثير من مهندسي الاسلام فيه فاخطاء اكثرهم حتى المهندس ابن الهيثم ورايت رسالة لواحد منهم
اظن انه فقط معيب او مخالفة للخروج عما نحن فيه بالكلية وهو شرح كلام المصنف لم نذكرها ههنا ولو اقتضى مقام
اخر ذكرنا بعد بذكرنا ان شاء الله تعالى **المتن الثاني عشر قال المصنف** ولما للطبيعة لا لكن يمكن ان يذكر شبها — في اكثر النسخ
طبيعية ناسب لنا ان نبحث قليلا لاعنها لان في هذا البحث حكمة **اقول** ترجمتنا هذه مطابقة لاحد احتمالي
عبارة النص اليونانية فانه يمكن ان يكون لفظة الواقعة فيها المرادفة لكلمة لا مسلطة الا ما قبلها كعبارتنا هذه
حتى يصير المعنى لما لم يتكلم بارمنيدس وملسوس للطبيعة ولكن يمكن ان يذكر الشبها طبيعية ناسب لنا ان نبحث
معهما قليلا لاجل هذه الشبهة الطبيعية اما عدم تكلمهما للطبيعة فيفهم مما ذكرنا انفا من ان الطبيعة مبداء الحركة
والموجود الواحد لا متحرك الذي وضعاه مبداء للاجسام الطبيعية بزعمهما واما امكان ان يذكر لشبها طبيعية
فظاهر فانه اذا رفعت الحركة نشاء منه اشكالات كثيرة متعلقة بالطبيعة ويمكن ان تكون مسلطة لا على ما بعدها
لا على عقد العبارة اليونانية لهذا الضرب فيترجم بان يقال لما للطبيعة لكن لا يمكن ان يذكر الشبها طبيعية
وحينئذ يصير المعنى ان بارمنيدس وملسوس لما تكلما للطبيعة او وفقا الا اقرا التكلم لها وان لم يمكن ان يذكر الشبها او اشكالات
طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا فبعض الشراح من المتقدمين والمتاخرين ذهب الى الاول وبعضهم
منهما الى الثاني والحق عندي هو المعنى الاول لهما اولا فلان صورة النقف العددي القاطعة لما بعده عما قبله
على ما هو الرسم كتابتهم موسومة بعد لفظة اي لا في جميع النسخ التي رأيناها واما ثانيا فلان الاول هو المناسب لسياق
عبارة المصنف على ما لا يخفى على من استانس بعبارته اليونانية واما ثالثا فلان المعنى الاول هو المطابق لما قاله في الاتى
انتاما فلو كان الشيء الذي ينظر واحدا ولا متحركا لا يكون منظورا للطبيعة اصلا وقوله لان في هذا البحث حكمة
يمكن ان يشرح بوجوه ثلثة غير متنافية بان يقال اولا لان في هذا البحث الحاصل حكمة اي فائدة لان لفظة فلسوفون
الواقع فيه لفظ الحكمة قد تذكر ويراد بها هذا المعنى على ما صرح ارباب كتب اللغات اليونانية فيكون المعنى لان
في هذا البحث العقلي الذي نشرع فيه دقة اي هذا البحث العقلي دقيق لا ينبغي ان يترك لانه تنفتح الاذهان
ويشحذها وثانيا لانه في هذا البحث حكمة اي ليس بخارج عنها فلا ينبغي ان يترك من الحكمة لان هذا البحث
بحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية والبحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية ليس بخارج عن الحكمة فهذا البحث
ليس بخارج عن الحكمة فلما كنا مبارزين في معرفة الحكمة مع بارمنيدس وملسوس ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا

الخ ابحث

وثالثا

وثالثا بان يراد بفيلوسوفوث الفلسفة الاولى فانها لكونها الحاكم لسائر العلوم سميت حكمة على الاطلاق فيكون
المعنى لان في هذا البحث القليل الواقع لنا معهما حكمة اولية يعني وان لم يكن البحث عن الموجود الواحد الا متحرك
بحثا طبيعيا لما قلنا او لا لكنه بحث من الفلسفة الاولى التي من حكمها الا تثبت مبادي لسائر العلوم اذا
انكرت فتستند اليها فنبحث معهما وهذا الاخير ذكره الاسكندر الافرودسي حيث قال نبحث ههنا معهما — القسم الاخير للاقسام صح
بلباس الفلسفة الاولى وبعد هذا شروع المصنف في البحث معهما في المتن الاتي **المتن الثالث عشر قال المصنف** في بيان ان
الموجود ليس بواحد وان مبداء الطبيعيات ليس هو الموجود الواحد كما زعم بارمنيدس وملسوس **المتن الثالث** — هو ان نرى انه
عشر قال المصنف والمبتدأ الاوفق من الكل لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فالذين يقولون ان الجميع واحد باي وجه
يفهمونه يعني يفهمون ان يكون الكل جوهرا واحدا ام يفهمون ان يكون كما او كيفا واحدا اما ان يكون الكل جوهرا واحدا — مستخفا ح
مثل الانسان الواحد او الفرس الواحد او النفس الواحد واما ان يكون كيفا واحدا كهذا الابيض او الحار او غيرها
اخر كذلك لان هذه كلها متفاوتة في نفسها وتكون مستحيلات قولا **اقول** يجب ان نعلم اولا ان في كل مباحثة
يجب ان يتقدم تفتيش ان تفتيش المدعى وتفتيش المقدمات التي يتوقف عليها المدعى فكل من اراد ان يبطل رأيا
على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله لانه لا يكفي ابطال المدعى فقط مع بقاء دليله سالما لانه اذا رد المدعى وبقي الدليل
سالما غير مردود لا يعلم كذب المدعى بل يحتمل ان يكون صادقا لبقاء دليله المربوط هو به سالما ولا يكفي ايضا
ابطال الدليل فقط مع بقاء المدعى سالما لانه لا مانع من ان يكون الدليل فاسدا مادة وصورة ويكون المدعى صادقا
مثبتا بدليل اخر لان عدم ثبوته من الدليل الفاسد المردود لا يستلزم عدم ثبوته من دليل اخر صحيح فكل من اراد ان يبطل
رأيا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله وبهذا القانون يعمل المصنف ههنا وفي مواضع اخر فانه يرد اولا مدعاهما
من هذا المتن الى الحادي والعشرين ثم يرد دليله في الفصل الاتي ولما كان شرع في هذا البحث متلبسا بلباس الفلسفة
الاولى شرع فيه على وجه يشرع فيه الفيلسوف الالهي اعني من دلالة اللفظ ولما كان مدعاهما ان جميع الموجودات
واحد يفتش اولا عن موضوعه اي الموجود ثم عن محموله اي الواحد ويبين عدم تمام احكام صدقه بوجه ما فقال المبتدأ
الاوفق من الكل للتعليم الاتي هو ان يفتش اي شيء يريدان يفهم من لفظ الموجود والواحد فقال لما كان الموجود
يقال بوجوه كثيرة او اي يستعمل بوجوه كثيرة كما بينه في الفصل السابع من الكتاب الاول للفلسفة الاولى وهو ظاهر
من لغة ايضا لان الجوهر والكم والكيف وسائر الاجناس العالية موجودات فلعل الاخرين المخاصم ولا اهل يفهمون من وحدته — فطلب صح
المجموع وحدته في نفس الامر حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية امر واحد فقط وموجود واحد فقط او يفهمون — عن الاشياء الخارجية شرح
منها وحدته لفظا فقط حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية يسمى باسم واحد هو الموجود اي يطلق عليها لفظ
الموجود وهي موجودات كثيرة في نفس الامر وهذا الشق وان لم يذكر في المتن لكنه يجب ان يقدر فيه ويفهم
منه تقدير الكلام الشق الثاني باطل قطعا لانه للحكيم لا يبحث عن الالفاظ من حيث تسمية الاشياء بل انما يبحث عن المعنى الاول فلو ان
اراد من لفظ الموجود مقولة الجوهر حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية جوهر فقط او مقولة الكم فقط او مقولة
الكيف او مقولة اخرى واحدة من المقولات العشرة حتى يكون المعنى ان جميع الموجودات الخارجية مقولة واحدة فقط

اي الاشياء الخارجية شرح

جوهر فقط او مقولة الكم فقط او مقولة الكيف او مقولة اخرى واحدة الكم فقط او كيف فقط او مقولة واحدة اخرى فقط او اراد ان جميع المقولات معا الجوهر والكم والكيف والاضافة والمتى والاين والفعل والانفعال والوضع والملك معا موجود واحد فرادا و مقولة واحدة فقط مثلا الجوهر فقط او الكم فقط او مقولة اخرى واحدة فقط ليس كذلك بل يريد بان يكون جميع الموجودات جوهرا واحدا كالانسان الواحد او الوس الواحد او النفس الواحدة ويريد كيفا واحدا كهذا البياض او الحار او امرا اخر كذلك يعني ليدعى ان يكون جميع الموجودات واحدا بالجنس او بالنوع كالانسان الواحد او الوس الواحد او النفس الواحدة لم يدع ان يكون الجميع واحدا بالعدد ولهذا الشق الثالث احتمال واما ان يكون كيفا واحدا كهذا الابيض او الكيف هنا مركب عرضي وجزئي مدرك للحس الذي هو الجزئيات كما تقال في المتن التاسع والاربعين من هذا الكتاب وفي المتن التسعين من الكتاب الثاني للنفس وهذا التقال في المقالة كهذا الابيض قال لان هذه كلها متفاوتة كثيرا ويكون مستحيلا قولا لانهم لا يتيقنون ان يتحقق عرف كثير بان ان يوهم ان جميع الموجودات واحدا اما جوهر واحد فقط او كم واحد فقط او كيف واحد فقط او مقولة اخرى واحدة فقط وان يوهم منه ان جميع الاجناس معا واحد كالمقولة مر منا وان يوهم ان الجميع واحد جنسا او نوعا او عددا فان التفارق والتغاير بين هذه الشقوق وهذه كلها مستحيلا قولا اي هذه الاقوال والشقوق مختلفة في نفس الامر فان جميع الموجودات كيف يكون واحدا بالعدد مع بداهة اختلافها بل ولو قيل انها واحد جنسا او نوعا فلا يكون واحدا في نفس الامر بل كثير

المتن الرابع عشر قال المص لانه ان كان كما او كيفا وجد الجوهر او لم يوجد يكون بعثا لو جاز ان يقال العبث للمستحيل لانه لا شيء من الاعراض منفصل من الجوهر لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر **اقول** قد حقق الترديدات المذكورة في هذا المتن والمتن الاتي دليلا مبطلا لدعوى بارمنيدس وملسوس وصورته ان ما قالا من ان جميع الاشياء موجود واحد باطل لانهما اما ان يريدا بالموجود الواحد امرا جامعا الجوهر والكم والكيف وكذا سائر الاعراض معا او يريدا امرا واحدا على التعيين منها فهو ايضا اما كم فقط او كيف فقط اذا لم يوجد الجوهر او يريدا انه جوهر فقط بدون مقولة اخرى في التالي بطل جميع اقسامه فكذا المقدم اي ان جميع الاشياء موجود واحد اما المنفصلة فظاهر الصدق واما بطلان القسم الاول فيثبته المص بقوله لانه ان كان جوهرا او كما او كيفا منفصلة كانت او لا يكون كثيرا يعني ان اراد بالموجود الواحد امرا واحدا جامعا لجميع المقولات العشرة معا او الاثنين معا او الثلثة معا الى التسعة يكون كثيرا لا واحدا لان الجوهر والكم وسائر المقولات معا امور كثيرة جزما وكذا الاثنان او الثلثة او الاربعة الى التسعة منها جميعا كثيرا قطعا وقوله سواء كانت في نفسها منفصلة بالتعاكس او لا لقطع احتمال ان يقول احد ان الجميع واحد لكونها متصلة لان الاتصال لا يمنع الكثرة في الواقع لان وحدة الاشياء وكثرتها ليستا من الانفصال والاتصال بل من وحدة وجود الماهية وكثرته واما بطلان القسم الثاني فاثبته بقوله يكون عبثا لو جاز ان يقال العبث للمستحيل يعني ان ارادا بالموجود الواحد في قولهما ان جميع

الاشياء

الاشياء موجود واحد كما واحدا او كيفا واحدا او غير ذلك فهو مستحيل لان شيئا منها لا ينفصل عن الجوهر الموجود بنفسه ولا يوجد بدونه واثبت هذا بقوله لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر على ما في بعض النسخ وفي بعضها في الجوهر الموضوع والمال واحد يعني ان جميع الاعراض تحمل على الجوهر بالفي الموضوع اي على انها يكون موجودة فيه او تحمل على الموضوع الذي هو الجوهر بلازم الموضوع اي على ان توجد فيه واما بطلان القسم الثالث فسيجيء في المتن الاتي **المتن الخامس عشر قال المص** لكن قال ملسوس ان الموجود غير متناه فالموجود كمي ما لان غير المتناهي يوجد في الكم واما الجوهر او الكيف او الانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض بعد ان كانت مع الكمي لان الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر ولا الكيف فان كان الموجود جوهرا وكميا يكون اثنين لا واحدا وان كان جوهرا فقط لا يكون غير متناه ولا يملك امتدادا ما اذ لو ملك لكان كميا ما **اقول** يبطل المص في هذا المتن الشق الثالث من الشقوق المذكورة اعني لا يجوز ان يراد بالموجود الواحد في قولهما جميع الاشياء موجود واحد الجوهر فقط ويركب الدليل مما هو مسلم عند ملسوس وبارمنيدس ويذكر في هذا المتن امورا ثلثة يركب دليلا من صغرى مسلم عند الخصم ثم يبين انتاجه المقصود ثم يجيب عن سؤال مقدر فيقال قال ملسوس ان الموجود غير متناه وكلما كان غير متناه لا يكون جوهرا فقط بل كما لان غير المتناهي لا يوجد في الكم وكذلك نقول قال بارمنيدس ان الموجود الواحد متناه فنقول لا يكون جوهرا فقط بل كما لانه لو كان جوهرا فقط لا يملك امتدادا لانه لو ملك لكان كميا ما وانما صرح بقول ملسوس فقط لكونه اغرب وانجح من قول بارمنيدس لانه كان يلزمه ان يأخذ الموجود امرا غير متناه بدون المقدار وهو يشتمل على التناقض لغرب فاثبت المص التناقض بقوله لان الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر فقط ولا الكيف بيانه ان غير المتناهي يحد بانه مقدار منقسم بالفعل الى غير النهاية وكلما كان كذلك لا يجوز ان يوجد فيما ليس فيه كم كما ان الفطوسة الانف والزوج والفرد لما كانت تحد بالانف الذي هي فيه وبالعدد الذي ينقسم الى متساويين والعدد الذي لا ينقسم الى المتساويين لا يجوز ان يوجد فيما ليس بانف او ليس بعدد كالزوج والفرد فيما ليس بعدد ولانها توجد بالوجه الثاني من وجوه الحمل بالذات فيما يؤخذ في حدها على ما صرح المعلم في الفصل الرابع من اول الجنس الثاني فغير المتناهي لا يجوز ان يوجد فيما ليس بكم فلو كان الموجود جوهرا فقط او كيفا فقط يلزم ان يكون غير متناه على ما هو رأيه ولا غير متناه ولو كان جوهرا مع مقولة اخرى واحدة او اثنين او ثلثة الى غير ذلك بدون الكم يلزم التعدد المناقض للوحدة وبهذا انتفى ما يقال انه ان كان كما فقط يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له ولو كان جوهرا او كما معا يلزم التعدد المناقض لما اعتقد من الوحدة والتناقض محال كان يلزم على رأي بارمنيدس ايضا لان المتناهي يحد بالكم ايضا فلو لم يكن الموجود الواحد كما يلزم ان لا يكون متناهيا وان لا يكون كما وان كان كما مع مقولة اخرى يلزم التعدد المناقض للوحدة ولو كان كما يلزم وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له وهو مستحيل لكن قوله ليس باغرب وانجح كقول ملسوس ولما كان لسائل ان يسأل انه لم لا يصح ان يكون صغيرا او كبيرا ولا يجوز ان يكون الموجود الواحد هو الجوهر بلا لزوم التناقض اجاب عنه المص بقوله

اما الجوهر او الكيف او الانفعال لا يمكن ان يكون غير متناهية الا بالعرض لانها انما تقال متناهية او غير
متناهية بسبب كونها مع الكم حقيقة او فرضا في بعض اشارات ومشكلات على المتون الثلثة ينبغي ذكرها ههنا
اقول اولا ان تسمية المص رحمه الله بتفتيش المراد من الموجود الواحد حين باشر المباحثة مع الخصم او وقع
من الكل حق لان الاليق او لا نجل مباحثته هو بيان محلها وكشف المراد من الموضوع والمحمول على ما ذكره
في مواضع كثيرة من كتبه سيما في الفصل التاسع عشر من اول الجدل كما افلاطون في فدوس وثانيا ان المشتقات
كالكمي والمكيف قد يذكر عندهم ويراد منها معنى المشتق وقد يذكر ويراد منه معنى المشتق منه فيجب ان يحمل الكمي والمكيف
المذكورين في المتون المذكورة على معنى مناسب للمقام وثالثا ان المص لما كان يرى ان العباد [illegible] في المتن
الثالث كالمسلم ان ما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فان كون الموجود مقولا بوجوه كثيرة كالمسلم عند الخصم لان
ينكره ويقول انه هذا غير مسلم عندنا فمبنى دليلك هو عين مطلوبك الذي هو ان الموجود امور متكثرة فقد
صادرت لجاب عنه بارلوس وكثير من الشراح بان بيان معنى اللفظ ومحل النزاع اي هل الموجود امور كثيرة ام
امر واحد متغايران لانا اذا بينا معنى لفظ العنقاء والغول او الكسوف لا نبنيه على ان يكون موجودا في نفس الامر
فكذلك فيما نحن فيه انما بين المص ان لفظ الموجود يدل على الكثير اي الجوهر والكيف والكم وسائر المقولات والخصم
انه يقول هذه معاني في نفس الامر موجودة فيها وهذا هو محل النزاع لا ذلك واجيب انا عند بان المص لا يتكلم ههنا اللفظ
[مفصلا في] الجوهر والكيف وامثالها بل الاشياء الخارجية ويأخذ وجودها ظاهرا بشهادة الحس واقواله في كتاب المقولات وفي الفصل
السابع [...] من الفلسفة الاولى صحيحة فانا ننظر بحسنا [illegible] حقه وندرك بعقولنا ادراكا صادقا ان بعض الكيفيات
كالروائح والالوان تتبدل مع علامة تبدلها ان موضوعها الذي هو الجوهر اصلا ولا يتم من اخذه هذا مصادرة على
المطلوب لان النزاع ليس في ان هذه الاشياء موجودة اولا بل في انها موجودة واحد فقط او كثير ولم يأخذ المص
هذا في دليله حتى يلزم ان يكون مصادرا لانه مطلوبه بل اثبته بالبرهان فانه اثبت ان لا يمكن ان تكون تلك الاشياء
واحدا بل انها كثيرة بالضرورة واقول على المتن الرابع عشر ان قوله وجد الجوهر اعلم انه وجد فيه سهو من اقلام الناسخين
والمكتوب بقلمه نحو ما هو وان كان كما او كيفا فلم يوجد الجوهر ولسببه ظاهر لانه ان كان كما او كيفا وجد الجوهر على
ما هو مقتضى احد شقي النسخة المكتوبة اولا لم يكن غير معقول الحاجة ان يقال المستحيل غير معقول في الحق انما
كتب كذلك لسهو [illegible] شيء لم يتعرض الشراح لهذا وان قوله فيه لا شيء من الاعراض ينفصل عن الجوهر
مما كان من القضايا المشهورة ينبغي ان يشرح وليشرح ان الشيخ ان الاعراض لا يمكن ان ينفصل عن الجوهر ويوجد
في نفسه بدون الجوهر والجوهر يمكن ان ينفصل ويوجد في نفسه بدون العرض العامة الاولى فلان كل عرض
وليستند وجوده الى الجوهر والاشي مما يتوقف وليستند وجوده الى الجوهر ينفصل عن الجوهر فلا شيء من الاعراض
ينفصل عن الجوهر واما ان كان الجوهر فقد ثابت من العرض معنى وعقلا ورفا [illegible] على ما قال الحص للمتن الرابع عشر
ما بعد الطبيعة واما الثانية فلان بعض الجواهر كالعقول خالية عن جميع الاعراض كما بين في محله وبعضها كالجواهر
الحادثة مثلا وان لم يوجد في الواقع بلا عرض ما ولا ينفصل عن عرض ما لكنه لا يزول بالانعدام ولا يتبدل في ذاته بزوال

الاعراض

الاعراض المخصوصة وانفصالها عنه بل يكون باقيا بذاته بل يمكن ان يوجد بلا عرض على التقادير علية بالوجوه المذكورة
واقول ثانيا ان قوله غير المتناهي يوجد في الكم واما الجوهر او الكيف والانفعال فلا يمكن ان يكون غير متناهية الا بالعرض
يعني ان كانت مع الكمي لان الكمي لو اخذ في حد الغير المتناهي يرى ان يكون كاذبا لان الواجب بالذات الذي هو محرك
الاول لما كان موجودا ومحركا في جميع الازمنة عند المص يكون غير متناهية البتة مع انه ليس بكمي كما قال المص في خاتم الكتاب
الثامن من الكتب الثمان انه تع غير قابل للانقسام وبلا جزء وليس له امتداد ما واجاب بان المص انما يتكلم ههنا الجوهر
المادي والجسمي لا الاشياء المجردة عن الهيولى والكم كالواجب تع والعقول والحسية ان المص انما يتكلم ههنا الاجسام
الطبيعية ومبادئها المفردة من الجواهر ههنا ليس الا الجوهر المادية فهو لا يمكن ان يكون غير متناهية الا بالعرض
يعني ان كانت مع الكم كما قال في ايضا ان غير المتناهي يطلق على وجهين احدهما هو غير المتناهي امتدادا والثاني
هو غير المتناهي في تماه وجودا وقدرة وعلما والمراد ههنا هو الغير المتناهي امتدادا والجوهر مطلقا والكيف
والانفعال لا يمكن ان يكون غير متناهية بهذا المعنى الا بالعرض وكذا الواجب والعقول لا يمكن ان يكون غير متناهية
بهذا المعنى نعم هي غير متناهية بالمعنى الثاني لكنه ليس بمراد ههنا ثم اقول نعم قوله وان كان جوهرا فقط فلا يكون
غير متناه ولا يكون له امتداد ما ولو كان له امتداد ما لكان كميا ان ليس في ذوات الجواهر المجردة كانت
او مادية امتداد ما اصلا وليس امتداد ما جزء من جوهر ما مجردا كان او ماديا كما قال ابو نصر الفارابي وابن سينا
وجميع الحكماء الاسلامية ناقلين عن الحكماء الثلث بين ان كل جسم طبيعي مركب من الهيولى والصورة
الجسمية الجوهرية الممتدة في الابعاد الثلثة ان في الهيولى امتدادا ما ذاتيا فهذا كذب ويلزم من هذا الكذب
اتفاق كتبهم الطبيعية نعم قال بعض متكلمي النصارى انه يمكن ان توجد في الجوهر المادية امتداد ما ذاتي
بالجسم لكنهم لم يدعوا وجودها بل الامكان فلنذكر ما قالوا في هذه المسئلة نفيا واثباتا في ثلثة فصول الفصل الاول
في ان الهيولى والجسم المركب منها ومن الصورة النوعية الجوهرية يمكن ان ينفصلا عن الكمية الكم المتصل و
يكون فيه اجزاء متغايرة وامتداد ما غير كمي اعلم انه وقع مباحثات كثيرة بين متكلمي النصارى في ان الهيولى الاولى
والجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية هل يمكن ان ينفصلا عن الكمي المتصل بحيث يكون لهما متفرقين عنه
اجزاء متغايرة وامتداد ما غير كمي او يكون امتدادهما المطلق واجزاؤهما المختلفة من الكم المتصل بحيث
لو تجردا عنه يبقيان غير قابل للانقسام وبلا امتداد ما لكن ينبغي ان تعلم ان الكلام ليس للاجزاء الذاتية الطبيعية
والما بعد الطبيعية لانه قد بين في محله انه اذا ركب جوهر ما كالانسان من العرض منها يجب ان يقال انه في جميع
اوقات وجوده بل الكلام للاجزاء التامة كاليد والرجل مثلا فقال كثير من متكلمي النصارى مغايابين الملة [illegible]
ان الله تع قادر ان يخلق ويحفظ جوهرا جسميا بلا كم لانه تع خلق وحفظ في السر النصرانية الذي هو تبدل الخبز
الذي يدعو اليه التركيب في كنيستهم الى جسم عيسى عم كما جوهر بلا خلق هذا مع انه ترى كما لا ظاهرا فان شيء
ان يخلق جسما بلا كم قدر ان يخلقه لكنه خلق الكم المذكور بلا جوهر مع انه يرى ان يكون مستقلا فان يخلق
ان يخلق جوهرا او جسما ماديين بلا كم فانه قادر ان يخلقه بلا ريب ثم اختلفوا في انه هل يمكن لهذا الجوهر [illegible]

الا دبين امتداد ما واجزاء تامة ام لا والا لا بحوث الى الاولى دنبوا الان امتداد الاجزاء التامة والقسمة
على قسمين يسمون احديهما امتداداً كمياً والاخرى امتداداً جوهرياً او وجودياً والامتداد الكمي هو الذي
يملك به الجوهر المادي كالا لاسر نحو ما مالث للمكان بحيث يكون مجموع هذا الجوهر اي الانسان مثلاً ما لئاً مجموع
المكان وكل جزء من اجزائه جزء من اجزاء المكان بحيث يحل كل واحد منها بحيث يكون مكان كل جزء مغايراً
لمكان الاخر فان اصحاب هذا الرأي وهذا يوجد في الجوهر الذي من الكم وبهذا السبب يقال كيا بالعرض كما يقال
ابيض بسبب البياض العارض له وانه لو تجرد من هذا الامتداد الكمي لا يكون له مثل هذا الامتداد ولا يكون له
اجزاء مكانية والامتداد الجوهري الوجودي مختص بالجوهر المادي به يكون اجزاؤه مرتبا لا مختلطا وغير ممتاز
بعضها عن بعض بل يحفظه ارتباطها المستقيم مترتبها المناسب الذي تقتضيه الكل من غير ان يحتاج الى المكان
مثلاً مجموع جسم زيد هو مجموع ما هو جسمي وكما كان يقال الكل بالنسبة الى اجزائه تم بهو بلا ريب باجزائه الجسمية
الوجودية وبهذه الاجزاء يكون مغايرة فلو فرض ان يرفع او يتوضأ منه الكم مع حفظ الجسمية الجوهري يكون رأسه
مغاير السائر اجزائه وكذا يده مغاير الرأسه وقدمه وسائر اجزائه قطعا فح يكون هذا المركب الجوهري من الهيولى
والصورة هيولاه ايضا كالكل له بالاجزاء والامتداد الجوهري الذي بلا امتداد كمي اصلا وذهب بعض
من اصحاب هذا الرأي الى ان بدن زيد مثلا لو تجرد عن الامتداد الكمي يوجد فيه امتداد مكاني بحيث
يكون رأسه في الفوق ورجلاه في التحت وكذا باقي اجزائه والظهور في دونها الكل جميع من علاه واحدث ارباب
هذا الرأي ايضا بعض اجزائه جوهرية لا انقسام منها يشبه لنقاط الخطوط يتواصل بها تلك الاجزاء الجوهرية الوجودية
فيحصل كل جوهري متصل بالجوهرية كما يتواصل بالنقاط المشتركة اجزاء الكم المتصل فيحصل مجموع الكم المتصل والى هذا
الرأي ذهب ابن قوس مبرو اوس ومايور ولسو ليوس وماندعان وباولوس ولسا رفز وفونسقا ورينيع
قوتمبو جنس في البحث الثاني من الفصل الثاني من الكتاب الاول للطبيعيات وزدبوس ورفايل اليهودي وسيلد
اولا على هذا الرأي بان الجوهر مقدم عن الكم مفهوما وعلما وزمانا وطبعا على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من سابع
ما بعد الطبيعة وكما يكون الجوهر بالنسبة الى الكم كذلك يكون اجزائه بالنسبة الى اجزائه لان نسبة الاجزاء الى الاجزاء
كنسبة الكل الى الكل على ما قال هو ايضا في الفصل الاول من الكتاب الاول لتاريخ الحيوانات فتكون اجزاء الجوهر ايضا
مقدمة عن اجزاء الكم مفهوما وعلما وزمانا وطبعا فالجوهر من حيث انه جوهر يكون قابلا للانقسام بالذات ويكون له اجزاء
جوهرية بالذات قبل عروض الكم له وثانيا بعد تمهيد مقدمة هي ان الجوهر الطبيعي المادي معروض للكم بلا واسطة شيء
ثم هو من سائر الاعراض على ما بين في كتاب الكون والفساد بانه لو كان الجوهر المركب [illegible] الاجزاء عليهم
التامة وغير منقسم اليها لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة شيء لان ما ليس بمنقسم في ذاته لا يمكن ان يقبل
في نفسه امرا منقسما بلا واسطة فلما كان الكم في ذاته امرا منقسما لا يمكن ان يقبله الجوهر لانه كان غير منقسم بالكلية
ولانه لا بد من المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة له ولا مناسبة بين اللا انقسام والمنقسم اصلا ولان الجوهر المادي
على هذا التقدير يكون كالعقول والنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان في عدم الانقسام وفقدان الاجزاء فلم يلزم ان لا يقبل

الكم

لا لا انه ذات قبله من حيث انه منقسم بلزم ان يكون منقسما غير منقسم بحسب التحول لانه لو كان فالامتداد
غير منقسم بحسب الامتداد ولو كان فالامتداد مع منقسمة فلزوم تحصيل الحاصل ودد
لا يقبل امتدادا اخر

الكم المتصل كما لا يقبله هي فانها انما لا تقبله لعدم قبولها الانقسام وفقدان الاجزاء فيها وهذا موجود فيه
على ما فرض ولان الموضوع متقدم فيجب ان يتعقل ما يقبله لان الموضوع يجب ان يكون اقدم من المحمول على ما قال
المعلم في هذا الكتاب فلما تعقل ان يقبل الجوهر الكم فاما ان يقبله من حيث انه منقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم
فان كان الاول فيكون غير منقسم قبل الكم وان كان الثاني فيبقى دائما غير منقسم فان وجه العقول في التلفظ
واحد فكما يقبل ابتداء كذلك يحفظ بعد فهكذا استدل اصحاب هذا الرأي على كون الهيولى الاولى قابلة للانقسام
في ذاتها وكونها ذات اجزاء في نفسها وثالثا بان الجوهر اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزؤه
كما يقبل كل سطح الورقة كل البياض وبعضها بعضه او يقبل كل الجوهر وجزءه ايضا كل الكم كما ان وجود العقول والان
كل النفس الناطقة يوجد في كل البدن وكذا كلها يوجد في جزئه لكنه لا يمكن الثاني لانه لا يلزم منه ان يكون الكم منقسم
طبعا وهو غير منقسم يتصور به الجوهر وهو مخالف لطبعه قطعا فبقي الاول لكان يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزؤه
ويلزم منه ان يكون للجوهر اجزاء قبل عروض الكم وهذه الاجزاء لا يمكن ان يعطيها الكم للجوهر لانه لا يعطيه شيئا الا
بان يتصور به وهو لا يتصور الا بعد الوضع ورابعا بان كل جوهر جسمي ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء
تامة جوهرية وجودية والكم لا يمكن ان يحصل منه اجزاء جوهرية وجودية لان الكم عارض والعارض لا يمكن ان يحصل منه
امر جوهري فالاجزاء الجوهرية الوجودية ذاتية له غير حاصلة من الكم والقضية الاولى اي قولنا كل جوهر جسمي الخ ظاهرة
فانه ليس في رأس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدمه بل فيها اجزاء جوهرية
وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية وجودية كائنة في قدمه الا كان الجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الرأس
واليد والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه يكون في اليد او القدم جزء جوهري مغاير للجزء الكائن في الرأس
بديهة فكذلك يكون الاجزاء الوجودية في الكل المركب قبل هذا القطع لانه لا يجوز ان يظن ان هذه الاجزاء حصلت
بسبب القطع وخامسا بان الجوهر الجسمي لو تجرد عن الكم المتصل يكون في مكانه الاول بالضرورة لانه لو جود الكم المتصل
من الماء الموجود في الحب او مجموع البحر المحيط يبقى جوهر الماء في مكانه الاول اي الحب وجوهر البحر المحيط ايضا في مكانه
الاول بالضرورة لانهما لم يفقدا ما لم ينتقلا الى موضع اخر فكلما يوجد في المكان يكون له اجزاء جوهرية وجودية وامتداد
جوهري مناسب لامتداد المكان فجوهر الماء الكائن في الحب المجرد عن الكم المتصل وجوهر البحر المحيط المجرد عنه يكون لهما
اجزاء جوهرية وجودية وامتداد جوهري بالضرورة الفصل الثالث في ان الهيولى والجسم المركب منها ومن الصورة النوعية
لو انفصلا عن الكم المتصل لا يكون فيها اجزاء متغايرة وامتداد ما
اعلم انه كثير من فحول الرجال العقلاء
انكروا ان يكون للجوهر المادي المتصور بالكم ماء الموجود في الخارج بدونه امتداد ما مطلقا واجزاء ما ويثبتون ان الجوهر
المجرد عنه يكون بالفعل بلا امتداد وغير قابل للانقسام والى هذا الرأي ذهب الحكيم سمبلقيوس والحكيم ابن رشد القرطبي
ونحوهما من اتباع البرنوتس الكبير وتابعيه اوليوس وقاييتانوس وحراندوس وحرايوس وبارادوس وتوميلتنس وواسنيوس
وغيرهم من ارباب ثبوت يجمعهم فانهم استدلوا اولا في البحث الثالث من الفصل الثالث من شرح هذا الكتاب على طرف المثبتين ان
الهيولى الاولى يكون من ذاته قابلا للانقسام وممتدة ثم قالوا فيه لكن الرأي المخالف لهذا هو الصادق والموافق لتعليم

ارسطوطيلس وهو مذهب الفلاسفة وان كانوا يريدون ان يرجعوا منه فيما بعد بهذا القول قال الشارح وهو
راى الفيلسوف كما علم من كلامه في هذا المتن وهو صدق حقا وينبغي ان يعتقد حقا ولنقدم لبيانه مسئلتين
المسئلة الاولى هي ان الهيولى الاولى لو ادركت وحدها بدون الصورة الجوهرية النوعية وبدون الكم المتصل
لا يكون لها امتداد ما اصلا ولا اجزاء ما اصلا بالفعل بل يكون غير منقسم بالفعل سلبا او عدما وهذا ... اولى
المسئلة الثانية هي ان الجسم المركب من الهيولى والصورة الجوهرية اذا ادرك وحده بدون الكم المتصل او وجد في الخارج
بدونه لا يكون له بالفعل ايضا امتداد ما ولا اجزاء ما وجودي بل يكون غير منقسم بالفعل قال الشارح وانا نبين حالها اولا
ثم اقيم البرهان عليها واقول قيدنا الادراك في الاولى فقط بالوهم لان الهيولى الاولى لا يمكن ان تنفصل عن
الصورة الجوهرية ولا عن الكم لا طبعا ولا غيره بحيث توجد في الخارج مجردة عنهما كما تبينا في كتاب الكون والفساد
وقيدنا اولا عدم انقسامها بالفعل بقولنا سلبا لا ايجابا لئلا يتوهم انقسامها بسببه الى الانفصال في ... ما فوق ناس
الهيولى تقال غير منقسم لسلب جميع خواص الكم وقيدنا ثانيا او عدما وهو اولى لانها قابلة بتوسط الصورة
النوعية ان تقبل الكم الامتداد والانقسام وقيدنا في الجسم الطبيعي اذا ادرك بلا كم متصل فان ظرين الاقوى الطبيعي لان
الجسم المركب الطبيعي كذلك ثابت وجب الطبع لا يمكن ان ينفصل عن كم ما في نفس الامر وكذا عن سائر احواله اللازمة
وعطفنا اليه قولنا او وجد في الخارج بدونه اشارة الى انه لو قدر ان يجرده عن جميع افراد الكم المتصل ويبقى بلا امتداد
في الخارج وان كان على خلاف مقتضى طبيعته فانه تعالى على الاطلاق ونبرهن على الاولى بان الهيولى الاولى المدركة
وحدها بدون الصورة والكم ليست مركبة وكل ما ليس مركبا ليس فيه جزء بالفعل فهو غير منقسم فالهيولى الاولى ليس
فيها اجزاء وغير منقسم وكل ما ليس فيه اجزاء فهو غير منقسم ليس فيه امتداد ما اصلا فالهيولى الاولى ليس فيها امتداد
ما اصلا اما الصغرى فلان الهيولى الاولى لو كانت مركبة لكانت اما مركبا اولا ... او مركبا ثانيا لكن الهيولى
الاولى ليست مركبا جوهريا اولا ولا مركبا ثانيا عرضيا وبالعرض فالهيولى ليست مركبة اصلا وتثبت المقدمة الشرطية
بان المركب اما كل مركب جوهري اول او مركب عرضي ثان والمركب الجوهري الاول هو الحاصل من القوة والفعل على
الاطلاق كما علمنا الفيلسوف في المتن الثامن من الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وكما يظهر من المركب الطبيعي
الحاصل من الجنس الذي هو القوة والفصل الذي هو الفعل ومن المركب الطبيعي الحاصل من الهيولى التي هي القوة والصورة
الجوهرية التي هي الفعل والمركب العرضي الثاني هو الحاصل من الموضوع والعرض فلو كان الهيولى الاولى الملحوظة
بلا صورة وكم مركبة لكانت اما مركبة جوهريا اولا او مركبا عرضيا ثانيا واما ان الهيولى الاولى الملحوظة بلا
صورة وكم ليست مركبا جوهريا اولا ولا مركبا عرضيا ثانيا فلانها بسيطة و قوة ولا شيء مما يكون بسيطا
و قوة محضة مركب جوهري اول فهي ليست مركبا جوهريا اول اما الصغرى فمما ثبت في محله واما الكبرى فلان ما يكون
بسيطا و قوة محضة لا يكون مركبا جوهريا اصلا لا بالفعل لانها ايضا لو كانت مركبة عرضية ثانية لكانت مركبا
اولا لانه انما يتحقق الثاني بتحقق الاول والتالي باطل لما عرفت فكذا الاول ولانها لو كانت مركبا عرضيا ثانيا لكانت
مع الكم فهو العارض قبل جميع الاعراض وهو خلاف المفروض واما الكبرى الاولى اي كل ما ليس مركبا فلا ... ليس

فيه اجزاء اصلا وغير منقسم فلانه لو كان فيه اجزاء بالفعل وكان منقسما لكان مركبا بالفعل
وتثبت الصغرى الاولى ايضا بان الهيولى الاولى الملحوظة بالذات لو كانت مركبة من الاجزاء بالفعل لامتاز
بعض اجزائها عن بعض بالفعل والتالي باطل لما قال المصنف في تاسع ما بعد الطبيعة الذي يكون بالفعل يتميز
ويتفرق فلما لم يكن في الهيولى شيء ما بالفعل ليس فيها ايضا اجزاء بالفعل فكذا المقدم ولو قلت ان اجزاء الهيولى
الاولى اجزاء جوهرية وجودية يحصل منها مركب جوهري وجودي لم تكن قد قلت شيئا لانه لو كان كذلك
لوجب ان يحصل اتحاد بين هذه الاجزاء الوجودية الجوهرية وتركبها امر واحد بالذات مركب من القوة والفعل والتالي
باطل لان الهيولى ليست امرا واحدا مركبا من القوة والفعل لانه لا يوجد فيها امر بالفعل اصلا بل هي قوة محضة
ولانه يقال ان هذه الاجزاء الوجودية التي تتركب منها الهيولى عند الخصم لا تخلو اما ان يكون كلها بالقوة او بالفعل
او بعضها بالقوة وبعضها بالفعل فلو كان كلها بالقوة لم يمكن ان يحصل منها امر واحد بالذات لان ما بالقوة من حيث
انه بالقوة يكون بلا فرق وغير معين ويكون كما قال المصنف في تاسع ما بعد الطبيعة ما لا الطرفين ...
شيئا متعينا بالفعل وان كان كلها بالفعل لا يمكن ان يكون كذلك امرا واحدا بالذات لان ما بالفعل لا يصير
امرا واحدا بالفعل بحيث انه بالفعل على ما قال الحكيم ابو الوليد ابن رشد القرطبي فبقي ان يكون بعضها بالقوة
وبعضها بالفعل وهو خلاف الفرض فعلم انه لا تركب من الاجزاء الجوهرية الوجودية وما ادعيناه وانتجناه هو المستفاد
صريحا من اقوال المصنف في مواضع كثيرة ولنذكر بعضها منها هنا فنقول انه هو المستفاد من اثناء في هذا المتن
بانه لو كان الموجود الواحد الذي ذهب ملسوس وبارمنيدس حوله فقط فلا يكون متناهيا ولا غير متناه
لان التناهي وعدم التناهي انما يكون في الكم الذي هو متحد واما الجوهر والكيف والانفعال فلا يمكن ان يكون
متناهية او غير متناهية الا بالعرض بحيث لو كانت مقترنة بالكم وانه المستفاد من المتن العشرين من رابع ما بعد الطبيعة
حيث قال الهيولى غير محدود ولا متعين ومن المتن الثامن والثلاثين من الكتاب الاول للكون والفساد
حيث قال لو حفظت بلا صورة يكون خلاء منفصلا والى هذا ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما يستفاد من
شرحه للكتاب الاول من الطبيعيات حيث قال الهيولى ليست متعينة من ذاتها وقال في شرحه للكتاب الرابع منها
الهيولى بقبض الكم فتتحدد وقال في شرحه للكتاب الثاني من كتب النفس ان ... الهيولى حصل من الصور المختلفة
وقال في الفصل الاول من كتابه في جوهر العالم وانما وجد ارسطوطلس انقسام الصورة الجوهرية بحسب انقسام موضوعها
اي الهيولى وهو لا يبقى الآن بحيث يوجد فيه الكم والى هذا الراي ذهب توما القرناتي ايضا بحيث قال في المبحث
من القسم الاول من كتابه الهيولى لا تنقسم الى الاجزاء الا بحسب الكم الذي لو نزع بقي الهيولى غير منقسم كما قيل
في اول الطبيعيات وقال في موضع اخر يستحيل ان تقبل الهيولى صورا مختلفة الا بحسب اختلاف الاجزاء وانقسام
الاجزاء لا يمكن ان يتعقل في الهيولى اذا لم يتعقل الانقسام ولا يمكن ان يتعقل الانقسام اذا لم يتعقل الامتداد الذي
للجوهر اذا جرد من الكم يبقى غير منقسم كما حقق في اول الطبيعيات كذا قال في بعض كتبه الاخر واليه ذهب
سمبليقيوس وسائر شراح اليونان ونبرهن على الثانية اي على ان الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم

يبقى بلا سبب للامتداد وحصول الاجزاء لان الامتداد والاجزاء التامة اي الحصلان لسبب الكم على ما علمنا
المعلم الاول في الفصل الثالث عشر من حاشية ما بعد الطبيعة وكل ما يبقى بلا سبب للامتداد والاجزاء يكون لا امتداد ما
ولا اجزاء ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها لان انتفاء السبب الذي ليس غيره سببا يستلزم انتفاء السبب فالجسم
المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها واعترض الخصوم على
هذا الدليل بانه انما يستلزم ان لا يكون للجسم المركب المجرد عن الكم امتداد كمي وجزء كمي القسم الكمي وهذا مسلم
عندنا ايضا ولا يستلزم ان لا يكون له امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية واقول في دفعه بانه
لو كان في الجسم المركب المفروض تجرده عن الكم امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء الجوهرية التامة لكان هذا
الامتداد الفعلي الذي به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية اما متحدا بالنوع مع الامتداد العارض للجوهر
المركب من الكم المتصل او مغايرا له بالنوع لا يجوز ان يكونا متحدين بالنوع لان معلولات نوع واحد لا يمكن ان
تصدر بلا واسطة من العلل المتباينة كالجوهر الذي يصدر منه الامتداد الوجودي الذاتي على راي الخصم والكم الذي يصدر
منه الامتداد الكمي الوضعي على رايه ايضا ولا يجوز ان يكونا متغايرين بالنوع لان كل واحد منهما امتداد ولان كل واحد
منهما بالفعل بنفس فعلا واحدا عن انقسام الجوهر المركب لان الانقسام حال مختص بالامتداد فهذا الامتداد الفعلي
الذي به ينقسم الجوهر المركب الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية غير متحقق ثم اقول ايضا لو جرد زيد
وهذا الموش المعين عن الكم المتصل وبقي فيهما كما قال الخصوم امتداد بالفعل للاجزاء الجوهرية التامة
الذاتية هل يمكن ان يكون جزآن جوهريان ذاتيان منهما في مكان واحد وان يكون زيد وهذا الموش
مثلا المجردان عن الكم في مكان واحد ام لا يمكن فان قالوا لا يمكن يلزم ان لو وجد فيهما امتداد ام وبالفعل
وان لا يوجد معا وهو مستحيل بالذات اما وجوده بالفعل فبناء على ما ذهب الخصوم اليه واما عدم وجوده
بالفعل فيه فلانه انهما لا يتميز جزء عن جزء ولا يكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر لا يكون فيه امتداد
بالفعل لان الامتداد بالفعل للاجزاء ليس الا ان بعض الاجزاء يكون بحالة يتميز عن الاخر ويكون بعضها فوق
بعض وبعضها تحت اخرى ويكون بعضها في حيز ليس فيه الاخر انهما لا يتميز الكل المركب اي زيد مثلا عن
الاخر اي هذا الموش ولا يكون احدهما في حيز ليس فيه الاخر بل يكونان معا في حيز واحد لا يكون فيه امتداد
بالفعل لان الامتداد للكليين المركبين ليس الا ان يكون كل منهما بحالة يتميز بها عن الاخر وان يتحيز وايضا
لو لم يتميز الاجزاء ولم يكن بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ولم يتميز حيزاهما وكذا لم يتميز الكلان
المركبان في الحيز بل اتحد حيزهما يلزم ان تكون الاجزاء الممتدة بالفعل عندهم والكلان الممتدان بالفعل صاحبا
الاجزاء بالفعل متحيزة في امر لا ينقسم اي النقطة وهو مستحيل بالذات وان قالوا لا يمكن بل بعض الاجزاء الجوهرية
في مكان لا يوجد فيه غيره ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ويكون زيد المجرد عن الكم في حيز وهذا
الموش المجرد في اخر فمع قطع النظر عن كونه مخالفا لما ذهبوا اليه ليس هذا القول بشيء لان الجوهر من حيث انه جوهر
لا يطرد بجوهر اخر عن الحيز بل يكون معه في حيز واحد لان ملكين او ملائكة كثيرة ونفسين او نفوس كثيرة

مفارقين

مفارقين عن البدن يمكن ان توجد في نقطة واحدة لعدم وجود الامتداد فيها وكونها جواهر صرفة
وليتبين خطاء راي الخصوم يليق ان يبان اصلا يظهر منه خطاؤهم فنقول لما كان الجوهر موجودا
بالذات وعلى الاطلاق ومتقدما من الكل على ما صرح به المعلم في المتن الرابع من لب ما بعد الطبيعة وكانت الاعراض
موجودة لا بالذات بل في الغير لزم ان يكون الاعراض متأخرة عنه ويلزم منه ان لو اخذ الجوهر بالذات بحسب
الذات فقط يكون منفعلا بالقوة لقبول الاعراض ولا يكون منفعلا لشيء منها بالفعل اصلا فكما لو اخذ
للجوهر بحسب ذاته فقط لم يكن ابيض بالفعل ولا منفعلا من البياض بالفعل اصلا وكذا لا يكون متمكنا بالفعل
ولا منفعلا من التمكن بالفعل اصلا كذلك ليس في ذاته ممتدا ولا كبيرا ولا صغيرا بالفعل بل قابلا لان يمتد
وان يكبر او يصغر لان القابل للصورة عار بالفعل عن هذه الصورة كما قال المعلم في المتن الرابع من الكتاب الثالث
من كتب النفس فيكون الجسم العنصري متأخرا عن القوة والقوة متقدمة عن الفعل في هذا اسهى الخصوم لانهم
لم يأخذوا الجوهر المادي بحسب ذاته فقط مع ان هذا الاخذ واجب هنا فيتوهموا ان لو وجد فيه امتداد
بالفعل واجزاء متغايرة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض اخر على انه لو اعطي بهذه الحال الى الجوهر المادي
يكون امرا زائدا باطلا لان الجوهر المادي على مقتضى قواعد الطبيعة لا يوجد بدون الاعراض في نفس الامر بل يكون
دائما ممتدا بالفعل بامتداد مأخوذ من الكم فيكون ما ذهبوا من الامتداد امرا باطلا قطعا ولتبين حقيقة
الحال بما ينبغي يجب ان يرد دلائلهم المذكورة فلنشرع فيه

الفصل الثالث في رد دليلهم الاول

قال الشارح اما الدليل الاول اي قولهم ان الجوهر متقدم من الكم تحقيقا فباطل لانه منقوض بما يوضح ان الجواهر
المجردة متقدمة من الجواهر الفاسدة على ما قال الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون الجواهر المجردة
بالنسبة الى الجواهر الفاسدة كذلك يكون نسبة اجزائها الى الاجزاء اليها مع انه ليس للجواهر المجردة جزء ما وامتداد
ما اتفاقا وما نقل عن الكتاب الاول من تاريخ الحيوانات من ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل فانما
يصدق فيما اذا كان كل من الكليين ذا اجزاء والا فلا واما الشارح فاخذ اولا ما اشتهر بين العلماء وصرح به
المعلم في مواضع كثيرة من كتبه من ان جميع الاعراض تلحق المركب الكامل ثم اقول اولا على قوله فيه لان ما ليس منقسم
في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة المورد لاثبات قولهم لو كان للجوهر المركب مستغنيا
في ذاته عن الاجزاء التامة وغير منقسم لما امكن ان يكون موصوفا بالكم بلا واسطة يتبع انه انما حركة بجهته فلك
نقيض هذا القول اي ما ليس بمنقسم في ذاته يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة هو الحق المطابق للواقع
لان المنقسم في ذاته والممتد في نفسه لا يمكن ان يقبل الانقسام والامتداد بعد للزوم تحصيل الحاصل ولان الاعراض
يمنعان الخارجان على ما قال المعلم في المتن الرابع من الكتاب الثالث من كتب النفس وايضا اشتهر بين جميع العلماء
ان جميع القوابل يجب ان يكون عارية عن المقبول فعلى هذا لا يمكن ان يكون الهيولى والجسم المركب ممتدين
ومنقسمين في ذاتهما وصاحبي الاجزاء الوجودية في نفسهما بل يجب ان يكونا قابلين بالقوة لهما على ان هذا الى اخر
منقوض بسائر الاعراض لانا نقول لو كان الجوهر المركب مستغنيا في ذاته عن الكيف لما امكن ان يكون موصوفا

فالكيف لان ما ليس بكيف في ذاته عن الاضافة و الفعل و الانفعال و الوضع و الاين و المتى و الملك و ما لا يمكن
ان يكون موصوفا بالشيء من نوع ان الذي تخلف في كل منها اذا الجوهر المركب ليس بكيف بكيف جوهري ذاتي
قبل الكيف العارض و الانضاف بالاضافة جوهرية ذاتية قبل عروض الاضافة و لا الفاعل بالفعل جوهري ذاتي
قبل الفاعل بالفعل و لا المنفعل بالانفعال جوهري ذاتي قبل لحوق الانفعال و لا بدني في وضع جوهري ذاتي قبل عروض
الوضع له و لا بدني اين جوهري ذاتي و لا بدني متى بمتى جوهري و لا مالك بملك جوهري ذاتي قبل عروض الاين
و المتى و الملك له و تحقيق المقام هو ان هذه المفهومات قد اخذوا في تعريفها غير المنقسم فان قالوا غير المنقسم
لا يمكن ان يقبل الانقسام فان غير المنقسم يطلق على معنيين احدهما غير المنقسم بالقوة اي غير قابل للانقسام
كالنقطة و الآن و الكون متبدلا فان كل واحد منها غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام اي لا يمكن ان يكون متجزيا
منها و ينقسم في ذاته و كالواجب تعالى و العقول و النفوس المفارقة عن الابدان فانها غير منقسمة بهذا المعنى و لا يمكن
ان تقبل في ذواتها جزءا ما و الآخر غير المنقسم بالفعل بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة كالهيولى الاولى
الملحوظة بنفسها و الجسم المركب منها و من الصورة الجوهرية المفروض تجرده عن الكم فانها يمتنع ان تقبل الامتداد و تنقسما بالفعل
لا انهما و ان كانا غير منقسمين بالفعل على التقدير المذكور لكونهما قابلين له بالقوة الا الانقسام عند لحوق الكم المتصل
بها و هم اخذوا الغير المنقسم في الهيولى الاولى و الجسم المركب المجردين مفروضا بمعنى غير قابل للانقسام و هو ليس فيهما
كذلك بل بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة و هو كذلك فيهما فاخطأوا خطاء فاحشا و ثانيا على قولهم
و لانه لا بد من المناسبة بين الموضوع و الصفة العارضة له و لا مناسبة بين المنقسم و اللامنقسم اصلا لان المناسبة الواجبة
بين الموضوع و الصورة القائمة به ليست بمعنى ان يكون مناسبة بينهما بالفعل كما زعموا فانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون
بين القوة و الفعل مناسبة اصلا و فساده بين بل بمعنى ان الموضوع يجب ان يكون له قوة الانفعال لقبول هذه الصفة
و الصفة او تلك الصورة يجب له قوته لان الصفة يتصور بها الموضوع و لهذا يجب ان يكون الموضوع عاريا بحسب ذاته
عن الصفة اللاحقة له قابلا للحوقها و هذه المناسبة بهذا المعنى متحققة فيما نحن فيه بلا ريب و ثالثا على قولهم لان الجوهر المادي
لا له ان الجوهر المادي على هذا التقدير لا يكون كالعقول و النفوس المفارقة عن الابدان في عدم الانقسام فان الجوهر المادي
لو تجرد عن الكم غير منقسم بالفعل و قابل للانقسام و العقول و النفوس المفارقة عن الابدان غير منقسمة بمعنى غير قابل
للانقسام و لو بالقوة فاين هذا من ذاك و رابعا على قولهم بعد التسليم قوله الموضوع اقدم من المحمول لو اريد بالتقدم التقدم
في التعقل او الموضوع في قولنا كل انسان حيوان ليس بمتقدم عن المحمول لا طبعا و زمانا بل المحمول متقدم عليه فان اريد الاول
الشخصي و بهذا الكم المخصوص موجوده دائما مع صورته ما و كم ما فالعدم تجردهما عن مطلقهما قطعا فما قاله هذا القول
فلما تعقل ان تقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه ممتد و منقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم و غير ممتد فان كان الاول
كان ممتدا و منقسما قبل الكم فيحصل المطلوب و ان كان الثاني فيبقى على انه غير ممتد و لا منقسم فان وجه القبول و الحفظ
فاقول ان هذا القول بجوهره فانه منقوض بعد حين لا تعقل ان يقبل الجوهر كالجدار للكيف مثلا البياض فاما يقبله من حيث
انه ابيض او يقبله من حيث انه لا ابيض فان كان الاول كان ابيض قبل البياض و ان كان الثاني فيبقى لا ابيض

فعليه كليهما قابلا لها بالقوة الا ان
لا الانقسام بالقوة بعد حلول
الانقسام بالفعل
[illegible] في الكم [illegible]

وان الموضوع يجعل
قبل ان يجعلها ما يقبله
الى اه صح

دائما

لا ابيض دائما لان وجه القبول و الحفظ واحد فكما يكون كلا اللازمين باطلا فكذا في دليلكم
فالحق كما ان الجدار قابل لان يقبل البياض و ليس في ذاته بياض كذلك الهيولى الاولى و الجسم الطبيعي
قابل لان يقبل الكم و ليس في ذاتهما كم و اما الثالث فخطاء ايضا لانهم اخذوا فيه قبول الجوهر المادي
للكم على ان يكون كل واحد منهما موجودا مستقلا بحيث لو وجد الجوهر بالذات من طرف و من طرف آخر
لو وجد الكم العارض له بالذات ايضا ثم تمثلوا و قالوا ان الجوهر بالذات اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل
كل الجوهر كل الكم و جزؤه جزءه او يقبل كل الجوهر و جزؤه كل الكم لكنه لا يمكن الثاني فيبقى الاول و هو
خطاء فاحش لان الجوهر المادي متصف بكم ما دائما و ليس له في ذاته اجزاء تامة اصلا حتى يصح ان يقال
فاما يقبل كل الجوهر كل الكم و جزؤه جزءه الا انه بل انما يحصل له الاجزاء بسبب الكم الكائن معه دائما كما ان
بياض هذه الورقة يكون له اجزاء تامة بلا ريب فان البياض الكائن بين السطور مغاير للكائن فوقها
و تحتها و لكن ليس له هذه من ذاته بل لو السطح [illegible] السطح الذي به صار البياض كبيرا او صغيرا على ما حرر في
محله مقولة الكم فهكذا ينبغي ان يلاحظ في الجوهر المادي بالنسبة الى الاجزاء فجزء الهيولى مع الجوهر الكائن في رأس
زيد مثلا مغاير للجزء الكائن في يده و لو رفع امتداده بحيث لم يبق منه امتدادهما للتخلخل لا يبقى فيها اجزاء متغايرة
و من ثم قالوا لو رفعت المقصود الورقة و المقدار البياض فقط لا يستحيل ان يكون له اجزاء كذلك [illegible] يكون
في الهيولى و الكم المتصل بها كما لو انتزعت بالعقل الورقة لا يبقى البياض المتحقق المستند اليها لانه صار بلا محل
من موضوع فكذا كذلك لو انتزعت به الكم المتصل عن الهيولى لا يبقى هيولى الشيء الذي كانت له اولا لان تحققها
يكون بالكم قال الشيخ ما قولنا [illegible] اذا تكلمنا للهيولى الموجودة في هذا الشيء نترك نظر الهيولى على الاطلاق
لانه لا يمكن ان يؤخذ الهيولى المتحققة الكائنة في هذا الشيء الا بحسب كونها متفرقة من جزئها الذي يكون في شيء
آخر و التفرق لا يقع عليها الا من حيث تنظر تحت الامتداد و لولا على التعيين لانه لو رفع الامتداد يكون
غير منقسم كما قال في السطور في اول الطبيعيات و لهذا لا يكون نظرنا هو له بهذا الشيء نظر الهيولى على الاطلاق بل
نظر الهيولى الموجودة تحت الكم انتهى فالهيولى المعروضة لصورة جوهرية و كم الصائغة ذات اجزاء بسببهما و متحققة
متهيئة دائما لان تقبل صورة اخرى و كما اخرج الفاعل الطبيعي تحت الفعل بما يخرج تلك الصورة من كلها
و بعضها من بعضها و تقبل صورة مناسبة لنفسهما مثلا تخرج صورة الفرس يقبلها بمجموع الهيولى الكائنة فيها صورة
اخرى او لا بعضها يقبلها بعضها فان الصورة الجوهرية الخارجة من القوة الى الفعل تكون ممتدة بامتداد مناسب
لموضوعها و كذا ينبغي ان يقال الكم و من هذا يظهر جواب العقد عن الدليل الرابع فانه يبطل بهذا قولهم في كل جوهر
جسمي ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية و اجزاء تامة جوهرية و وجودية و ما قالوا [illegible] انه ليس
في راس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة للاجزاء كمية اخرى كائنة في قدمه بل فيها اجزاء جوهرية
و وجودية مغايرة للاجزاء جوهرية و وجودية كائنة في قدميه فقول عليه ان اريد ان فيهما اجزاء جوهرية و وجودية مغايرة
بحسب ذواتها للاجزاء جوهرية كائنة في قدميه عن حاصلة من الكم فقد علم بطلانه و ان اريد ان فيهما اجزاء جوهرية

وجودية مغايرة بحسب ذاته لها لاجزاء جوهرية كائنة في قديمه غير حاصلة من الكم فقد علم بطلانه وان اريد
ان فيها اجزاء جوهرية مغايرة بحسب الكم فمسلم ولا يفيدهم اصلا وبهذا الوجه تبطل ما قالوا في اثبات
هذا الاثبات والامكان للجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امرا واحدا في الرأس القديم وهو مستحيل والبعض
لو قطع بينها او قدم للاه وما قال الحالس فالجواب عنه ظاهر فانه لو جرد جوهر الماء الكائن في الحب وجوهر البحر
المحيط عن الكم لم يبق فيها امتداد ما اصلا ويكونان غير منقسمين بحيث لا يمكن ان ينفذ منهما شيء في الآخر
قطرة ولا يتميز شيء منهما متمكنا في مكان ما اصلا بل لو امكن تجردهما انما يكونان جزئين غير منقسمين اجزاء
العالم وما فيه من غايات العالم بهذا اقول ان ما قال الفضلاء بعضهم انه يلزم من انه يجعل الجزء الذي يتواء
عليه الراسب كاملا جوهر مع انه مستحيل بالذات لان وجود العرض تابع لوجود الجوهر بديهة واتفاقا من جميع العقلاء
مناقض لقولهم انه يتبدل الابدان ... لم يكن قبل هذا القول ليس بغريب منهم فان كثيرا من اعتقاداتهم
من هذا القبيل فانهم بعضهم ... يعتقدون ان لو قرئ في مائة الف كتبة على مائة الف جزء في آن
واحد تقسم كل جزء الى مائة الف قسم يكون كل قسم من هذه الاقسام تمام ... مع ان استحالة هذا
من اجلى البديهيات ولنكتف في هذا البحث بهذا المقدار ولنرجع الى كلام المص **المتن السادس عشر قال المص**
ولما كان يقال الواحد على الكثير كالموجود ينبغي ان ينظر باي وجه يقال ان المجموع واحد لانه ... الموجود كما
متصلا او غير منقسم او للاشتباه او التوحيد معنى او يكون معروضا واحدا كالخمر والراح **اقول** لما فرغ من تضييق
للخصوم القائلين ان الموجود واحد بالمجموع دلالة لفظ الموجود شرع الآن ان يبطل كلامهم بتفتيش معاني
الواحد الذي منه تؤكد بحثه الاول يعدد اولا معاني لفظ الواحد ثم يبين عدم صدق دعواهم بواحد منها
وبعض هذا ان هذا المقام في المتن التاسع عشر فنقل في هذا المتن ... اولا فصح ثم يذكر معاني
تلك للواحد ويحصل الدليل فقال لما كان ان يقال الواحد على المعاني الكثيرة كما يقال الموجود كذلك ينبغي ان ينظر
وتفتيش باي معنى يقول الخصم ان مجموع الاشياء واحد لان الواحد المناسب للمقام لا يخلو اما ان يكون بمعنى المتصل
كما يقال الخط انه واحد وللسطح انه واحد او بمعنى غير المنقسم كما يقال النقطة غير منقسم او بمعنى الاشياء المتحدة
بالمعنى والتعريف كما يقال الخمر والراح واحدة بالمعنى لا يقال ان للفظ الواحد معاني كثيرة كما قال في الفصل السادس
من خامس ما بعد الطبيعة كالواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالنسبة فلم تركها ههنا لانا نقول ان الواحد بالجنس
او بالنوع او بالنسبة تقتضي التكثير بالضرورة بديهة فان الواحد بالجنس تقتضي تعدد الانواع والاشخاص بديهة والواحد
بالنوع تقتضي تعدد الاشخاص كذلك والواحد بالنسبة تقتضي تعدد المتناسبين كذلك فلما كان لزوم التكثير من هذه
المعاني في غاية الظهور لم يكن ظاهرا ان يجوز مراد الخصم من الواحد احد هذه المعاني فلم يذكرها وذكر بعض معانيه الذي
هو واحد وليس فيه كثرة بالفعل **المتن السابع عشر قال المص** فلو كان متصلا يكون الموجود كثيرا لانه منقسم
الى غير النهاية وفيه اشكال للجزء والكل لكنه لا يجدي فيما نحن فيه شيئا لكن ليس فيه بالذات في حكمه بين الكل
والاجزاء واحدا وكثيرا وباي وجه يكونان واحدا او كثيرا او لو كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا او الغير المتصلة ولو كان

واحدة ...

الواحد بالنسبة كنسبة الاربعة الى الثمانية ونسبتها الى الستة عشر دده زاده

قوله لم يكن بعيدا ان يجوز مراد الخصم حيث ... ههنا ذكره في المتن ... فظهر فساد قوله ... وبيانه ... عشر ... فلم يذكرها دده زاده

كل واحد

كل واحد كغير المتفرق متحدا مع الكل لاتحاد الجزء مع الجزء **اقول** الظاهر ههنا كون الواحد في قولهم جميع الاشياء
واحد بمعنى المتصل بانه لو كان الموجود او قال جميع الاشياء متصلا يكون الموجودات كثيرة وابتدأ الكلام
بتوصيف المتصل حيث قال لانه منقسم الى غير النهاية وكلما كان منقسما يوجد في الخارج فهو قسمة ... ولا
لا غير النهاية والامكان قابلية الانقسام طبعا عقلا ومخالف لما يقتضي الطبيعة والخارج بل فيوجد فيه قسمة
له فيقسمه الى الف الاقسام فيكون الموجود كثيرا ابدا ... فلو كان المقولة وفيه اشكال
ووقع اختلافات كثيرة بين الشراح في بيان مراده من قوله وفيه اشكال للجزء والكل وتعيين الاشكال
فتوجيه الشروح مخالفة لا ينبغي ان نذكرها الا الذي نظن انه مراده وهو المستفاد من كلام ثمسطيوس فنقول هذا
الكلام يشتمل على التوجيه ... في الشفا باب ... المفهم بان ... الاشكال الذي احال بيانه الى الحكم يليق ...
في الثالث الوجوه التي ... ان يقال ان الاجزاء مغايرة للكل ام لا او يشعر اعرابه يكون لهذا الاشكال تحقيق
وتفصيل في الرابع دليلا لا احد طرفي الاشكال لما قال فلو كان الموجود بالكل الاشياء متصلا يكون
الموجود كثيرا لان المتصل بحيث الانقسام يحيط اجزاء كثيرة يمكن انه ... لا يخطر ان الخصم
يرد الملازمة بان يقول ان المتصل ليس بكثير لان الاجزاء والكل ليسا بكثير اذ لا مغايرة بين الاجزاء
والكل متقابلة وقال وفيه اشتباه للجزء والكل يعني انا نعلم النزاع الواقع في ان الجزء والكل هل يتغايران
اولا وباي وجه يتغايران لكن هذا الاشتباه لا يجدي فيما نحن فيه شيئا يعني هذا الاشتباه لا يرد
الملازمة المذكورة وسنبحث عن هذا الاشتباه في محله وليشعر بيانه منه نورد في القسم الثالث فنقول ههنا
تلك للتغاير الممكن الوقوع بين الكل والاجزاء احدها هو انه هل الكل واجزاؤه يكونان واحدا ام كثيرا
اي هل يتغايران ام لا وثانيها هو ما قال باي وجه يكونان واحدا او كثيرا فان الاجزاء اذا اخذت متفرقة
والكل يكونان كثيرا كالشيئين لتعدد الاجزاء المجتمعة والكل لا يكونان كثيرا بل واحدا وثالثها هو ما قال
ولو كانا كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا يعني الحكم انهما متغايران فباي وجه يتغايران يعني هل يتغايران
في الخارج تغاير شيء عن شيء او بالمعنى والتعريف فاعلم ان للكل شقين من المستفهم الاول يعني هل الكل والجزء
يكونان امرا واحدا او امرين متغايرين دليلا واقول المص انما استدل ههنا على الشق الثاني وانما لم يورد دليل
الاول لظهور كونه مغالطة وذكره شراح اليونان حيث قالوا ان الكل والجزء امر واحد والا اي لو كانا
امرين متغايرين يلزم ان يكون الكل مغاير النفس واللازم باطل فكذا اللزوم وبيّنت الملازمة بانه لو كان
جزء واحد كالرأس مثلا مغاير الكل لكان سائر الاجزاء ايضا مغاير الكل والكل ليس الا هذه الاجزاء فلو كان
الجزء مغاير الكل لكان الكل مغاير النفس ويستدل على الثاني بانه لو كان الجزء عين الكل لكان كل جزء
عين الآخر واللازم باطل فكذا اللزوم وبيّنت الملازمة بانه لنكن خطا اج ذا جزئين احدهما اب والآخر
ب ج فلو كان جزء اب عين الكل اي خط اج لكان ب ج ايضا بهذا الوجه عين اج فيكون اب
عين ب ج لان الامور المتحدة لشيء متحدة واما هذا الدليل اشار المص حيث قال لو كان كل جزء كغير المتفرق

لا يبطل ... الاولى كونه جميع الموجودات متصلا ...

... مات

لو اورده القدماء لج

[illegible]

متحدا مع الكل لاتحد الجزء مع الجزء قوله كغير المتوقف جواب سؤال مقدر يمكن ان يورده المفهم على المدعى
الموقوف اي ان الامور المتحدة لشيء متحدة بان تقول ان الهيولى متحدة مع الكل والصورة متحدة معه ايضا
لكن الهيولى ليست عين الصورة وتقرير الجواب ان المراد من الامور المتحدة الكل مع الامور المتغايرة في الخارج
والماهية والهيولى والصورة ليستا متحدتين بهذا المعنى بل بالمعنى الحكمي على ما في النقض كما حاصل كلام المص
ح ولو كان كل جزء غير مغاير ومتوقف من الكل في الخارج والماهية متحدا مع الكل منفصلا لاتحد الجزء مع الجزء لان
الامور المتحدة لشيء فيه بالماهية تكون متحدة والكاف في قوله كغير المتوقف للتمثيل لا للتشبيه وفي قوله والغير المتصلة
في تقدير الوجه الصحة للاجزاء الغير المتصلة كانه جملة معترضة والمراد من الاجزاء الغير المتصلة هي الاجزاء الاتية الخارج
الهيولى والصورة والجنس والفصل لانها ليست متصلة كالمتصل الذي نتكلم فيه ههنا فان قلت لم لا يفيد الاشتباه الموقوف
بين الكل وجزؤه وما يقول المص في الفرق بينهما على ما تركه بلا بيان قلت يجاب عن الاول لان الاشتباه المذكور
لا يناسب ما نحن فيه وما يستدل عليه والا فان الكلام ههنا لا في مقام الكم لاجزائه المتشابهة لان الكم اي المقسم
اليها ليست تكون الواحد في قول المفهم ان كل الاشياء واحد لا يمكن ان يكون بمعنى المتصل والاشكال في ان الكل
والجزء هل يتغايران ام لا ليس هذا القسم بل ان الكل ههنا شيء والاجزاء شيء اخر ومثل هذا الاشكال
لا يفيد شيئا فيما نحن فيه واما ثانيا فلان الكلام ههنا في الكل المتصل او في الكل التام وهو ليس بموقع الاشتباه
لتغاير الكل وجزؤه لان مثل هذا الكل لا يتميز عن اجزائه بل الاشتباه في الفرق بين الكل وجزئه انما هو في الكل الطبيعي
كما سيجيء مفصلا وعن الثاني ان المص لما لم يلتفت بهذا الاشكال الا بحل اجوبتها ولكن يرى ان الشيخ الرئيس رجح عدم
التغاير بحيث يكون الكل والاجزاء كثيرا في الخارج ويفهم ههنا من اشارته الى دليل المفهم والطالب عنه ولما يشق
الاخرى اي يكون الكل مغايرا لاجزائه فيه فكانه ظاهر الكذب عنده ولهذا لم يستدل عليه فلم يشر الا …
باي وجه ينبغي ان يقال على الدليل المنقول عن شراح اليونان من انه لو كان الكل والجزء متغايرين
يلزم ان يكون الكل مغايرا لنفسه قلت بان يقال ان الاجزاء تلاحظ على وجهين منفردة ومجتمعة
والاجزاء الملحوظة بالانفراد والتفرق مغايرة للكل حقا وبعضها لبعض اخر فان اليد اليمين مغاير مجموع زيد
و… اليسار … والملحوظ مجتمعة اي كل الاجزاء ليست متغايرة للكل بل هي عينه فيخرج الدليل المذكور
عن حيز فان كل جزء ليس عين الكل بل مجموع الاجزاء وقد وقع فيه الحركة من الكل الافرادي الى الكل المجموعي
والشبهة عند المستدل به الاول ان الثاني مع ان الفرق بينهما بديهي ولما بحث الشراح ههنا عن الفرق المذكور
بمناسبة المقام رأينا مناسبا ان نورد نحن ايضا بحثين البحث الاول في انه هل يكون الكل مغايرا لاجزائه في الخارج
ام لا وباي وجه يتغاير وفيه فصول اربعة الفصل الاول في بيان معاني الكل وبيان محل الاشكال ونقد ارائهم في هذا الامر
اعلموا ان لفظ الكل يطلق على معان ثمانية الاول هو الكل المجتمع بالعرض كمجموع الاحجار
المجتمعة في موضع والوحدة في هذا الكل انقص من جميع الوحدات والثاني هو الكل المجتمع من بعض الاشياء
المرتبة كالعسكر المرتب ووحدة هذا الكل اتم من الكل الاول والثالث هو الكل العرضي وهو المركب الحاصل

عطف على اجزاء الكل مح

وان كانتا متحدتين مع الجسم الكل في الخارج لكنهما مح

والمعترض مح

والنزاع فيه مح

من الموضوع

من الموضوع والعرض كالابيض في الجدار ووحدة هذا الكل ازيد من وحدة الكل السابق لانه ليس
فيه قيام بعض الاجزاء بالاخر والاستناد عليه وههنا يقوم بعضها وهو العرض بالاخر اي الموضوع ويستند
اليه والرابع هو الكل الصناعي كالبيت والسرير والسفينة وكلامنا فيما نحن ليس في هذه الكلات
لان هذه الكلات ليس فيها ذات ثالث او قل موجود ثالث ما عدا الاجزاء بل هي الاجزاء ماخوذة بالاجتماع
والخامس هو الكل المنطقي وهو على قسمين احدهما هو الكل بالقوة كالجنس بالنسبة الى الانواع والنوع
بالنسبة الى الافراد والثاني هو الكل بالفعل كالنوع بالنسبة الى الجنس والفصل الحاصل منهما وليس كلامنا في
هذا الكل اما القسم الاول فلان هذا الكل لم يتركب بالفعل من الاجزاء لان الفصول لا توجد في الجنس
الا بالقوة كما قال المص في الهيات ما بعد الطبيعة ولان هذا الكل بالفعل فقط لان الكلي لا توجد في الخارج بالهوية
واما القسم الثاني فلان هذا الكل هو النوع وليس فيه موجود ثالث سوى مجموع الاجزاء اي الجنس والفصل
وذهب البعض ومنهم يوانس فيلوبونس الى ان النوع المركب من الجنس والفصل ماهية ثالثة وموجود ثالث
مغاير للاجزاء من طبعه لكنهم يقولون هذا الدليل لانه اي شيء يجوز في ان … مثلا ما عدا الجنس والفصل
والسادس هو الكل ما بعد الطبيعي وهو المركب من الماهية والوجود وفي ما بعد الطبيعة … ولو شئت قلت من القوة
والفعل والسابع هو الكل التام الذي بعضه متصل كاربعة ذراع خط والماء والتراب وبعضه منفصل كالعدد
التام من الوحدات وبعضه متجانس وبعضه لا متجانس كالانسان لانه من حيث تركب من الرأس والحلقوم والصدر
والظهر واليدين والبطن والقدمين واجزاء الباقية وفي هذا الكل اختلف العلماء فان البعض يقولون
مثل يوانس فيلوبونس وتاريوس وافلاطون وروفس يقولون ان هذا الكل مغاير في الخارج لاجزائه الماخوذة
معا كتغاير الكل الطبيعي لاجزائه وان هذا الكل يدل على وجود ثالث مغاير للاجزاء وقابل هذا الرأي بعض
اخر منهم مثل ماسترنوم وثلوچيوس فهو كذب في نفس الامر لانه لو دل هذا الكل على وجود ثالث مغاير
لاجزائه لكان درهمان متصلان الكم درهمين متفرقين لان المتصلين يفعلان موجودا ثالثا
يكون له تقدم مغاير لتقدم الاجزاء والتالي باطل لانه يخالف للتجربة الصادقة فكذا المقدم فليس هذا الكل
الا مجموع الاجزاء فليس كلامنا ههنا في هذا الكل ايضا والثامن هو الكل الطبيعي وهو من الهيولى والصورة النوعية
الجوهرية كالانسان والشجر والماء والبحث ههنا ليس الا في هذا الكل فاعلم ان اجزاء هذا الكل يمكن ان يلاحظ
على ضربين تلاحظ اولا اذا اخذت متفرقة ومنفصلة وتلاحظ ثانيا اذا اخذت متصلة ومعا وكلامنا ههنا
ليس في الاجزاء الاول لانها لم تكن بهذا الوجه كلا بل كل منهما يمكن ان يوجد في الخارج ولا يوجد الكل لان الحال
كذلك في النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان وهيولى الابدان فان النفوس موجودة في عالم الارواح
وهيولى الابدان موجودة مع صورة جوهرية اخرى بل كلامنا انما هو في الاجزاء الملحوظة متصلة ومعا وهي تلاحظ
على وجهين تلاحظ اولا كما تكون الان بحيث تؤخذ معا وتبتدا ان تتحد ويؤثر كل منها في الاخر فيحصل
الكل وتلاحظ ثانيا بحال انها قد كانت بحيث اخذت معا واتحدت بالفعل واثر البعض في البعض وحصل

المركب بالفعل

آثار مح

والبحث ليس الا الاجزاء الملحوظة بهذا الوجه الثاني فيغني عن الكل الطبيعي بهو عين هذه الاجزاء التامة كما
وفيه آراء مختلفة للعلماء فذهب البعض الى ان هذا الكل الطبيعي مغاير في الخارج للاجزاء المتحدة بالفعل
ببعض الوجوه الموجودة الباطنية وبهذه الوجوه يغايرها الكل الا الاجزاء وهي اثنان احدهما ان يكون في الغير وبهذا
للصورة وان يكون الذي يكون فيه الغير وبهذا الهيولى والكل متضمن لهذين الوجهين واما الاجزاء المتحدة
فلا تتضمنها اصلا فالكل بهما يغاير في الخارج الاجزاء المتغاير المحيط الملحاظ وهذا الرأي باطل لان هذين الوجهين
اللذين بهما يقولون ان يغاير الكل مع اجزائه اما جزءا الكل ومع تميز الكل بجميع اجزائه باجزاء اخر فيتوقف
ستحيل واما احوالا لكن لما كان حال الشئ متأخرا عنه طبعا لم يمكن ان يتميز الكل بالذات عن اجزائه بهذه
الوجوه العارضة له واما عين الكل وهذا ايضا غير ممكن لان الكل ليس بمغاير لنفسه وهذان الوجهان متغايران
والكل موجود مطلق في مقولة الجوهر وهذان الوجهان من الامور الاعتبارية ليسا بداخلين في مقولة الذات
كما يتوهمون اصحاب هذا الرأي فالكل لا يغاير الاجزاء في الخارج بهذين الوجهين على ان هذين الوجهان
وصفان للاجزاء لان الكون في الغير وصف الصورة لا الكل وان يكون الذي يكون فيه الغير وصف الهيولى
التي هو الموضوع كما عرفنا المصرح لذلك الشارح والثمانين من هذا الكتاب وذهب البعض الى ان الكل مغاير للاجزاء
المتحدة بالفعل بوجه ثابت له ليس للاجزاء [illegible] بحيث انه كل موجود تام الاجزاء ليست كذلك وقالوا بهذا
الوجه الذي نعرف من الاجزاء المأخوذة معا لكن لا افتراقا خارجيا كافتراق شئ عن شئ بل افتراقا بحسب
الطبع ولهذا قالوا الكل يغاير للاجزاء المتغاير ومجيئ وهذا الرأي يمكن ان يخرج الى وجه حسن لو اريد بالوجه ٦ ذاتي صحيح
٧ الثابت له الا ان المناسبة للكل الغير المناسبة للاجزاء وسنتكلم بها بعد ذلك البعض الثاني في ان الكل الطبيعي مغاير ٧ البذاتي
للاجزاء المتحدة معا تغايرا خارجيا كتغاير شئ عن شئ اعلموا انه ذهب كثير من العلماء الى ان الكل الطبيعي مغاير
في الخارج للاجزاء المتحدة مغايرة شئ عن شئ لا بوجه بعينه الكل الا الاجزاء بل لانه يحصل من اتحاد الهيولى مع الصورة
موجود ثالث مغاير لهما وهو جوهر تام وهو المركب الجوهري اذ باتحادهما يحصل وجود ثالث يصير الكل
كلا بالصورة والى هذا الرأي ذهب ابن سينا وتبعه ثامسطيوس حتى سمي هذا الوجود الثالث في مواضع من ذهب
كتبه ماهية الكل مع صورته وبين فيها انه ليس عين الكل كالهيولى والصورة بل هو عين الكل والى هذا الرأي ذهب
ايضا مثل مابرون [illegible] ساليوس [illegible] وفلوطرخس وبولس [illegible] وثامسطيوس
وفاربوس ابو فرفوريوس [illegible] الاكثرون [illegible] اقوال ارسطوطاليس في مواضع من كتبه ان يكون هو قائلا بهذا
الرأي ايضا وذهب اليه ايضا [illegible] اتباعه كفاراوليوس وقاتيانوس وفرادبوس [illegible] وينبغي ان
تعلم ان [illegible] اختلفوا في وجه البيان على ما قال المتريوس المذكور فان البعض منهم قال ان مقدمة بالعكس [illegible] الكل [illegible] يغاير الاجزاء
الاجزاء المتحدة بالفعل تغاير الكل كتغاير الشئ عن الشئ لا بالعكس كذا قال ثامسطيوس وارسطوطاليس وتبعهما
بعض اخر منهم وهذا المرجح باطل لانه لا يمكن ان يغاير شئ لشئ في الخارج تغايرا من امر اخر ولا المغاير
الثاني للاول كذلك وهذا من اجلى البديهيات فقولهم مخالف للبديهي الجلي وكل ما خالف البديهي الجلي
باطل

باطل فقولهم هذا باطل وقال [illegible] انقوس وبعض اخر منهم ان الاجزاء مغايرة للكل في الخارج وبالعكس
لكن قالوا ان التغاير المتعاكس ليس بالذات والوجود ولهذا تتحد معه بالذات والوجود لا بالعكس
وهذا الرأي ايضا باطل لانه ان لم يكن الاجزاء المغايرة للكل ما يكون الكل المغاير الاجزاء ولانه لو كان شئ كلا ومركبا
يكون بالضرورة كلا للاجزاء ولهذا قال الفيلسوف في المتن السادس والثلاثين من هذا الكتاب ان الكل
يتبع الاجزاء وقال بعض اخر منهم ان الاجزاء مغايرة للكل في الخارج وبالعكس والتغاير المتعاكس بالذات
والوجود ويستدلون على التعاكس بان تغاير الكل والاجزاء تغاير في الخارج بين العلة والمعلول والتغاير
في الخارج بين العلة والمعلول متعاكس فتغاير الكل مع الاجزاء متعاكس ويثبتون كون هذا التعاكس بالذات
والوجود بان التغاير الخارجي يلزم التغاير بالذات والوجود لان كل شئ خارجي له ذات ووجود مخصوص فان كان
الكل والاجزاء شيئين متغايرين في الخارج يكون ذاتهما ووجودهما ايضا متغايرين لكن لما كان الشيئان متغايران
فيكون ذاتهما ووجودهما متغايرين واستدلوا على هذا الرأي بما قال المعلم [illegible] الطبيعي في الكتاب الثاني
من كتب النفس وفي سابع ما بعد الطبيعة وفي الثامن منه وفي الحادي عشر منه لان الهيولى والصورة والمركب منهما
وقالوا لما وجب ان يكون الاقسام الكائنة في تقسيم واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة
الواقع في هذا القسم مغايرا للهيولى والصورة لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال في خامس ما بعد الطبيعة
ان الستة ليست هي الثلثة مرتين بل هي الستة مرة فانهم قالوا لما يكون الستة الثلثة مرتين الا الستة كذلك
يكون الستة الهيولى والصورة الا المركب منهما لكن الستة ليست هي الثلثة مرتين على ما قال المعلم فكذلك
المركب من الهيولى والصورة ليس هو الهيولى والصورة فقط بل مغاير لهما وبما قال في المتن السادس
والثلاثين من اول الطبيعيات ان الكل يتبع الاجزاء بحسب الكمية في الصغر والكبر فانهم قالوا ان الكل الطبيعي لما كان
يتبع الاجزاء اي الهيولى والصورة يكون مغايرا لهما اذ الشئ لا يكون تابعا لنفسه لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال
في اخر السابع مما بعد الطبيعة ان المركب الطبيعي ليس كالكلمة المركبة الا عين اجزائه المجتمعة بل هو كالحجارة الذي
هو امر اخر ماعدا الحروف لان [illegible] وبالعكس [illegible] وافقط بل هو امر اخر ماعدا هذين الحرفين وكذا اللحم ليس هو
التراب والماء والهواء والنار فقط بل المركب هو منها بل هو امر اخر ما عدا هذه الاربعة واستدل عليه بان ذات الحجر
باجزاءه ما يبقى متحدا كما للكبرى [illegible] ولا بان الواحد او المتحد المذكور مركب من الاجزاء الطبيعية اي الهيولى والصورة
النوعية الجوهرية وكل مركب من الاجزاء الطبيعية هو كل مركب جوهري طبيعي في الخارج لان المركب الجوهري
الطبيعي ليس الا ما تركب من الاجزاء الطبيعية وثانيا بان الواحد او المتحد المذكور واحد او متحد بالذات لان هذا
الواحد او المتحد حصل من الاجزاء التي يكون احدها بالقوة بالذات والاخر بالفعل بالذات لانه حصل من الهيولى
التي هي بالقوة بالذات على ما يظهر من المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب ومن الصورة التي هي بالفعل بالذات
على ما يتبين في المتن الثالث من الكتاب الثاني للنفس وكل ما حصل من الاجزاء التي يكون بعضها بالقوة بالذات
وبعضها الاخر بالفعل بالذات واحد او متحد بالذات على ما علمنا المعلم الاول في ثامن ما بعد الطبيعة وفي ثاني كتب

يبقى حرفا او ب المركبين له وكذلك اذا فسد اللحم تبقى العناصر المركبة له ولا يبقى الاتحاد واللحم فانهم
قالوا كلما كان شيئ كثير بحيث اذا فسد امر منه لا يفسد البواقي بل تبقى سالمة تكون الكثير مغايرا لاجزائه
والا يلزم ان يفسد ولا يفسد وهو مستحيل والمركب الطبيعي كذلك بالنسبة الى الهيولى والصورة فهو
مغاير لهما وبما اجاب في المتن الحادي عشر من الكتاب الثامن مما بعد الطبيعة حيث سئل ان اي
شيئ يجعل الحد والمحدود متحدا فاجاب بان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلها كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه
يوجد فيه لسبب فانهم قالوا ليس فيه الا كون وجوده وذاته مغايرا لوجود الاجزاء وذواتها واستدلوا
ايضا بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علتان موجودتان في الخارج لما هو علة موجودة فيه
موجود فيه فانه مغاير له في الخارج بالوجود والذات لان العلة الموجودة فيه تقتضي اضافة موجودة فيه الى
معلولها الموجود فيه والاضافة الموجودة فيه تقتضي متضايفين مغايرين فيه بالوجود والذات في المتضايفان
الموجودان فيه متغايران في الخارج بالوجود والذات فالهيولى والصورة الموجودتان المأخوذتان معا
والمتحدتان بالفعل مغايران في الخارج للكل الطبيعي بالوجود والذات وثبت الصغرى بان كونهما علة للامر
بديهي ومتفق عليه بين القائلين بهما الا انهما تغفلان الكل بالدخول فيه واما انهما علة له من حيث تؤخذان
معا وتتحدان بالفعل فلانهما لا تكونان علة له لو اخذتا منفصلتين فانهما من حيث تؤخذان معا وتتحدان معا
بالفعل علة للطبيعي وبانهما لا تكونان علة للكل ما لم يكن احديهما قابلة والاخرى مقبولة وهذا لا يكون الا
بان تؤخذا معا وتتحدا بالفعل فلو لم يكن الكل مغايرا للاجزاء المتحدة بالفعل وكانت تلك الاجزاء علة له لزم
ان تكون الاجزاء علة لنفسها وهو مستحيل قطعا ويستدل ايضا بان المركب الطبيعي والهيولى والصورة
المتحدة بالفعل يقال على كل منهما امور متضادة ومتناقضة لانه يقال على المركب الطبيعي انه معلول وانه واحد وانه
موجود بالذات ويحمل عليهما انهما علة وكثير وموجود في الاخر وهذه كلها متضادة وكذلك الكل واحد والاجزاء
ليست بواحدة والكل نهاية التكون الجوهري والاجزاء ليست كذلك والكل موضوع للاعراض بلا واسطة
والاجزاء ليست كذلك وهذه كلها امور متناقضة وكل ما يحمل على كل منهما امور متضادة متناقضة متغايرة
بالوجود والذات والا لزم اجتماع المتضادات او المتناقضات في شيئ واحد بعينه وهو مستحيل فالمركب الطبيعي
والهيولى والصورة المتحدتان بالفعل متغايران بالذات والوجود وحاصله لو لم يكن الكل الطبيعي مغايرا للاجزائه
المتحدة بالفعل لزم ان لا يكون فرق بين الوجود بالذات كالكل الطبيعي والوجود بالعرض كصبرة الاحجار واللازم
باطل فكذا الملزوم **الفصل الثالث في تحقيق ان المركب الطبيعي ليس بمغاير في الخارج لاجزائه المتحدة بالفعل في الذات والوجود**
اتفق اصحاب هذا الرأي ينفون ان يكون في المركب الطبيعي ذات وموجود ثالث جوهري في الخارج ما عدا الهيولى
والصورة مأخوذتين معا ومتحدتين بالفعل ويقولون ان الكل الطبيعي ليس الا هو الهيولى والصورة المتحدتين
بالفعل والى هذا الرأي ذهب الفيلسوف على ما استعلم وجميع شراح اليونان كالاسكندر الافرودسي وثامسطيوس
ويحيى النحوي وسمبليقيوس واليه ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي وصرح به في مواضع من كتبه بل واليه ذهب القديس توما الاقويناس

على ما قال

على ما قال الجملة العاقلون وان نعم اصحاب الرأي الى بعض ذهابه لا ما ذهبوا اليه ومن اليه ذهب اكثر علماء اللاتين
مثل البرتوس الكبير ودراندوس وأوغسطينوس شاكسانوس واتجليوس ولسارقوس والتوس والوانس
بابتقوس فوتنارونس ويعقوب وبرناوس والظون وبارفولوس وقانل وفرانجسقوس وامثالهم
وهذا الرأي هو الصادق المطابق لما في نفس الامر وينبغي ان نورد لبيانه مسئلتين الاولى هو ان
الكل المركب يمتاز في الخارج عن اجزائه المأخوذة بالانفراد اي عن كل جزء جزء منفرد بالذات والوجود مثلا السفينة
تمتاز في الخارج عن هذا الخشب الجزء منه المنفرد وذلك الخشب الجزء منه المنفرد بالوجود والذات في صبرة الحجارة
تمتاز والذات عن الحجارة الوضين المحل والخشب الحال تمتاز في الخارج عن موادها مأخوذة بالانفراد والتفرق عن حصورها
مأخوذة كذلك وهذا الامتياز والتغاير يسمى تغاير الذات وبالتغاير بين المحيط والمحاط والحيز
ان لا نخلط بهذه المسئلة بان الكل المركب يمتاز في الخارج عن اجزائه المأخوذة بالاجتماع المتحدة بالفعل بالذات
والوجود وان هذا المحيط يمتاز عن الاجزاء المحاطة المتحدة بالفعل فان هذا بعيد عن الصدق بل الغرض ان الكل
المركب يحيط باجزاء ثلثة يكون كل منها ممتازا عن الاخر بالذات والوجود ولما كان الكل الثالث مع الجزئين الاخرين
سوى الجزء الممتاز عن هذين الاخرين يمتاز عنه امتياز الذات والوجود وامتياز المحيط عن المحاط وكذا الغرض
ان يوجد في الكل الطبيعي سوى الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل ارتباط خارجي ووجه جوهري للاتحاد يمتاز
الكل الطبيعي في الخارج عن الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل بالذات والوجود لاشتماله على هذا الارتباط
الخارجي والوجه الجوهري للاتحاد والمسئلة الثانية هو انه ليس في الكل المركب الطبيعي موجود خارجي ثالث
ما عدا الهيولى والصورة النوعية الجوهرية مغاير لهما في الخارج بالذات والوجود كالاتحاد الذي هو الوجود
الكلي وما يتبعه الكل بل الكل الطبيعي ليس في نفس الامر شيئا الا الهيولى والصورة النوعية المتحدتين بالفعل
ولهذا يكون القول بان الكل يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود امرا وهميا باطلا
وتثبت هذه الدعوى من طرق ثلثة من طرف الاجزاء المتحدة بالفعل ومن طرف هذا الموجود الثالث ومن طرف الاجزاء
والموجود **الفصل الرابع في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتيازا نوعيا عن اجزائه المتحدة بالفعل من طرف الاجزاء**
اسبب اولا من الطريق الاول بان اقول ان الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتين
معا والمتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث امر واحد او فقل متحد مع قطع النظر عنه وكل متحد
او متحد كذلك كل مركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عن الموجود الثالث فالهيولى الاولى
والصورة النوعية الجوهرية المأخوذتان معا والمتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث كل مركب
جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عنه واذا كان كلا مركبا جوهريا طبيعيا مع قطع النظر عن الموجود
الثالث لم يكن هذا الموجود الثالث امرا ذاتيا داخلا فيه بل امرا عرضيا زائدا خارجا عنه قطعا اما الصغرى
فلانهما مأخوذتان معا ومتحدتان معا وكل ما كان كذلك فهو امر واحد او فقل متحد فالهيولى والصورة النوعية
الجوهرية المأخوذتان معا والمتحدتان بالفعل امر واحد او فقل متحد واما الكبرى فاثبتها اولا بان الواحد

او المتحد المذكور مركب من الاجزاء الطبيعية اى الهيولى والصورة النوعية الجوهرية فكل مركب من الاجزاء الطبيعية
فهو كل مركب جوهري طبيعي في الخارج لان المركب الجوهري الطبيعي ليس الا ما يتركب من الاجزاء الطبيعية
وثانيا بان الواحد والمتحد المذكور واحد او متحد بالذات لان هذا الواحد او المتحد حصل من الاجزاء التي يكون احديها
بالقوة بالذات والاخر بالفعل بالذات لانه حصل من الهيولى التي هي بالقوة بالذات على ما يظهر من المتن الشارح
والثماني من هذا الكتاب ومن الصورة التي هي بالفعل بالذات على ما يتبين من المتن الثاني من الكتاب الثالث للنفس
وكل حاصل من الاجزاء التي يكون بعضها بالقوة بالذات وبعضها الاخر بالفعل بالذات واحدا ومتحد بالذات على ما علمنا
المعلم الاول في ثامن ما بعد الطبيعة وفي ثاني كتب النفس فالواحد او المتحد المذكور واحد ومتحد بالذات فكل واحد
او متحد بالذات كذلك كل مركب جوهري طبيعي في الخارج فالواحد او المتحد المذكور كل مركب جوهري طبيعي في الخارج
وثالثا بحد المركب الطبيعي المحدود بانه الواحد المجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية كما ان المركب التام هو الواحد
المجتمع من الاجزاء التامة والمركب المنطقي هو الواحد المجتمع من الجنس والفصل والمركب الما بعد الطبيعي هو الواحد المجتمع
من الذات والوجود او ~~[illegible]~~ الجوهر اقول ان كل واحد او متحد كذلك مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية
وكل مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية كل مركب جوهري طبيعي في الخارج فكل واحد او متحد كذلك كل
مركب جوهري طبيعي في الخارج ورابعا بانه متى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع قطع النظر عن الوجود
الثالث يوجد امور ثلثة فقط بالفعل اى يوجد المصور الجوهري بالفعل وهو الصورة الجوهرية القائمة بالهيولى والتصوير
الجوهري بالفعل لانه يستحيل قيام الصورة بالهيولى بالفعل من غير ان تصورها بالفعل كما يستحيل قيام الحرارة
بالشيء بالفعل من غير ان يجعله حارا بالفعل وقيام البياض بالجسم بالفعل من غير ان يجعله ابيض بالفعل
والمصور الجوهري بالفعل ومتى توجد المصور الجوهري بالفعل والتصوير الجوهري بالفعل والمصور الجوهري بالفعل
فقط يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل فمتى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع قطع
النظر عن الموجود الثالث يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل لكن الصورة الجوهرية قد اتحدت مع الهيولى
بالفعل لان النزاع انما هو في الاجزاء المأخوذة معا والمتحدة بالفعل فيجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل
وقد تصدى اصحاب الرأى السابق المقابل لهذا الرأى للجواب عن هذا الدليل فانكروا اولا ان يكون المتحد
الذى حصل من الهيولى والصورة المأخوذتين معا المتحدتين بالفعل مركبا جوهريا طبيعيا بل هو امر مجتمع ومتحد
داخل في المركب الطبيعي مركب لا عينه بل وانكروا ان يكون واحدا بل وانكروا زيادة اتحاد جواز ان يقال
انه واحد بالذات بل انما يجوز ان يقال انهما شيئان متحدان بالذات ومعنى اتحادهم هو الفرق بين الوحدة
والاتحاد فان الاتحاد يكون للاجزاء ويكون معقولا فيها ويكون لسبب التسمية متحدة والوحدة تكون
للمركب وتقبل فيه وحال تحقق ولسبب تسميته واحدا الحق غير منقسم من ذاته ومنقسما من غيره ومن هنا يكون
الاتحاد من مقولة الاضافة والوحدة انفعالا متحدا مع المركب وقالوا ايضا ان التركيب قسمان تركيب فاعلي
وتركيب منفعلي والتركيب الفاعلي هو العلية الفاعلية بالفعل للاجزاء الكل وتركيبه ومعنى يوجد في الاجزاء المتحدة

ان يكون

قوله واحد او متحد بالذات يعني من كلامه فيه ان الواحد بالذات والمركب الطبيعي لفظان مترادفان فتأمل حتى تفهم المصادرة ده ده واه

قوله بانه الواحد اه لو اخذ الواحد في تعريف المركب الطبيعي كان الدليل لغوا لان الواحد وقع فحوى الدعوى ده ده واه

قوله وثالثا بحد المركب اه دلالة هذا الدليل مبني على تسليم الخصوم بهذا التعريف ده واه

قوله غير منقسم من ذاته يعني ان زيدا مثلا مركب وواحد ولا ينقسم الى زيدين شرح ده ده واه

ويكون

لسبب التسمية مركبة بالكسر لا مركبة بالفتح وهذا التركيب ينتهي الى حصول الكل الذي هو الطرف المنتهي ولهذا لا يكون
هذا التركيب الفاعلي عين الاتحاد لا بالصورة ولا بالخارج بل مغاير له لان الاتحاد انما يوجد بين الاجزاء لا بين
الاجزاء وبين الكل والتركيب الفاعلي يكون بين الاجزاء والكل والتركيب المنفعلي يوجد في المركب ويكون
صفة له ويكون لسبب التسمية مركبا ويستخرجون من قولهم هذا جوابا على اهل التحقيق فيقولون ان الاجزاء
المتحدة بالفعل المأخوذة مع قطع النظر عن الموجود الثالث ليس مركب طبيعي بوجه من الوجوه بل هي اجزاء الكل
بالكسر ولا يوجد فيها تركيب فاعلي فقط لا تركيب منفعلي فانهما يوجد فيه تركيب منفعلي يوجد فيه المركب لكن انما
يوجد التركيب الفاعلي لا يوجد فيه المركب وادعوا ان يدفعوا الدليل الرابع بامثال هذه الاقوال حتى قالوا ان الاجزاء
المتحدة او كل المجتمعة من الهيولى والصورة ليست لواحد لان تلك الاجزاء المتحدة بالفعل بسبب الاتحاد لا الوحدة
ولهذا لا تقال انها اى الاجزاء المتحدة واحدا بالذات اقول لكن هذه الاقوال لا تدفع الدليل المذكور فانه لما لاحظ
العلماء المذكورون للوحدة والاتحاد كذلك ينبغي ان يلاحظوا ان الاتحاد يستعمل على معان كثيرة الاول منها
المأخوذ بعيدا او قل عملا وهو فعل الموحد للامور القابلة للاتحاد وهذا هو المسمى التوحيد حقيقة والثاني هو
المأخوذة قريبا وهي ضرب من الاول في ان يكون الآن كما يبتداء ان يتصل شيئان او الشياء قابلة للاتحاد فان
كل جزء يبتداء ان يفعل في الاخر ويكسر سورته وبالعكس كما يكون الحال كذلك في تركيب العناصر فانها اذا القيت
بعضها ببعض تبتداء ان يفعل كل منها في الاخر وينفعل كل من الاخر وبالعكس وتحارب لتنكسر كيفيات
كل منها بالتعاكس والثالث هو الاتحاد بالفعل وهو كالغاية للمتقدم ويتحقق اذا امتزجت وتعادلت وحصلت
كيفية اخرى متوسطة بينها على حسب ما تقتضيه كيفياتها المتضادة وحصل المركب بالفعل وبهذا الاتحاد تتحد بالوحدة
بل وبالواحد ولا فرق بينها الا في وجه الدلالة فانه اذا تم المحاربة بينها وتعادلت وحصل المزاج لا يوجد فيه الا امر
الواحد ولا يجوز ان تشتبه فيما قلنا فانك سترى بعينيك الحال كذلك في جميع الامور التي تختلط وتتحد وبهذا المعنى
عرف المعلم الامتزاج والاختلاط في الثاني الاخير اول كتاب الكون والفساد حيث قال هو اتحاد المختلطات المتحولة وفي
العادة الشعار الاقدم يحول الاتحاد وانقطاعه لعله بل تقدم الاختلاط في التركيب الخارجي الفوقي على حسب
الصور كما بينه ثوما اقويناس فهكذا يتحقق فيه اتحاد الهيولى والصورة المأخوذتين معا والمتحدتين بالفعل اتحادا بهذا
الوجه الثالث والمتحد واحد ولو سلم ما قال الخصوم ان الاتحاد مغاير دائما للوحدة لكنه يستلزم ايها والمتحد
بحيث يمتنع ان يتحقق الاتحاد ولا يلزمه الوحدة والواحد على حسبه على ما يعلم بالاستقراء فانك اذا اختلطت الماء
والعسل يتحدا ويحصل واحد ثالث وهكذا نحن فيه اذا اتحد الهيولى والصورة كاتحاد القوة والفعل يحصل منهما امر
واحد بالذات بل يتحقق موجود ثالث وهذا الواحد واحد بالذات لانه هو الحاصل من اتحاد القوة والفعل على ما قال
المعلم في الثاني من الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة واقول ايضا لا يراد بالهيولى والصورة المأخوذتان معا والمتحدتان
بالفعل ليس اتحادهما على اي وجه كان بل هو اتحادهما على ان يكون احدهما بالقوة الصادقة والاخرى بالفعل
الصادق وان يكون احدهما علة مادية والاخرى علة صورية فالمتحد والعلة الطبيعية اذا اخذت من حيث انه علة

لا يجد بها ثم نفعا

[illegible]

طبيعة بالفعل غير ممنوعة لشيء بالفعل علّيته بالفرورة وعلية الهيولى هو كونها بحيث تظاهر فيها الصورة
وكونها بحيث تقبلها وكونها بحيث تجعل الصورة مشتركة لتغيرها وكونها بحيث تحدد الصورة وتجعلها متعينة
جزئية وعلية الصورة هو كونها بحيث تظهر فيه قوة الهيولى وكونها مقومة لها وكونها بحيث تجعل الهيولى
مشتركة لتغيرها وكونها بحيث تحدد الهيولى وتزيل ابهامها ولما كانت الهيولى والصورة علتين بالفعل
يجب ان يحصل منهما تلك الاعمال المذكورة واذا عرفت هذا فابين ثانيا بانه كلما تحقق الهيولى والصورة
المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر اخر تحقق العلتان المذكورة بالفعل بالضرورة وكلما تحقق العلتان
المذكورة بالفعل تحقق المعلول بالفعل بالضرورة فكلما تحقق الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر
عن امر اخر تحقق المعلول بالفعل بالضرورة وهذا المعلول المحقق بالفعل بالضرورة ليس الا الجسم الطبيعي اقول ان
هذا الواحد المركب من الهيولى والصورة مع قطع النظر عن الامر الثالث الذي قال به الخصم ليس هو واحد فقط
بل هو واحد وموجود بالذات والواحد بالذات والموجود بالذات رسمهما الطبيعيون بانه يقال للشيء بالشبه
الى وجوده ووحدته انه حاصل طبيعة واحدة لاحدى المقولات الموجود والواحد بالعرض هو الحاصل الطبائع
المختلفة للمقولات المختلفة هكذا سمى الفيلسوف في الفصل الثالث عشر والرابع عشر كل ما يحصل للموضوع
والعرض وكل ما اجتمع فيه اعراض كثيرة موجودا بالعرض فيقال الموجود بالذات هو المنقسم الى المقولات العشر
وقال في المتن الثالث من الاربعين من رابع الطبيعيات وفي المتن الخامس والعشرين من ثامن الطبيعيات وفي المتن
السابع من ثاني النفس ان الموجود بالذات والواحد بالذات يكون اما بسيطا كالعقول او مركبا من القوة
الجوهرية والعقل المحقق هو واذا عرفت هذا فابين ثالثا ان المركب من الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع
قطع النظر عن امر ثالث حاصل طبيعة واحدة لاحدى المقولات مركب من القوة الجوهرية والعقل المحقق فكل ما
كان كذلك فهو موجود وواحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فالمركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل
موجود بالذات وواحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فبطل ما قال الخصم انه ليس بواحد فضلا ان يكون واحدا
بالذات والبرهان رابعا انه لو كان المجتمع من الهيولى والصورة امرا موجودا يكون كلا ما وهذا الكل ان يكون مغايرا
لمجموع اجزائه في الخارج بالذات والوجود اولا لكن الاول باطل لانا ننقل الكلام الى مجموع الاجزاء فيلزم التسلسل وهو
مستحيل فثبت انه لا يكون مغايرا لاجزائه في الخارج بالذات والوجود ولكن على هذا التقدير في اثبات الذي من
الاجزاء في اثبات الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتياز شيء عن شيء من اجزائه المتحدة بالفعل من طرف الموجود الثالث
ثم هذا والاثبات طال علينا من هذا الطريق معاقدة لا اشتبه فيها احد اصلا وهي ان المغايرة شيء لشيء
وامتيازه عنه في الخارج بالذات والوجود هو ان لا يكون احدهما هو الاخر فيه بالذات والوجود بحيث لو لاحظ
العقل ان احدهما عين الاخر لا يكون كذلك في الواقع بل يكون احدهما بحيث لا يمكن ان يكون عين الاخر
فيه بالذات والوجود اصلا بل يكون وجود كل منهما وذاته مغايرا في الخارج لوجود الاخر وذاته ثم نأخذ هذا الوجود
الثالث الذي يسميه الخصوم ذاتا وماهية الكل الثالث وكلا مغايرا في الخارج بالذات والوجود مغايرة شيء عن شيء فيه

للاجزاء المأخوذة معا والمتحدة بالفعل كما هو الفرض اولا بان نقول لو كان هذا الوجود الثالث المغاير في الخارج
بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل لما يكون له اجزاء بالضرورة فاجزاؤه اما الهيولى والصورة وامور اخر والثاني
باطل لانه لا يمكن ان يكون على هذا التقدير الهيولى والصورة لانهما خارجان عنه على هذا التقدير خروج زيد
عن عمرو والامور الاخر لانه ليس فيه امر اخر سوى الهيولى والصورة فكذا المقدم فثبت ان هذا الوجود الثالث
ليس بمغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل بل عينها فيهما وثانيا بان هذا الموجود الثالث المغاير
في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل اما بسيط في ذاته او مركب لا جائز ان يكون بسيطا لانه لا يكون
المركب الطبيعي مركبا والثاني باطل لانه مركب عندهم في نفس الامر ولا ان يكون مركبا والا كان اجزاؤه اما الهيولى والصورة
او اشياء اخر لا يكون هي الهيولى والصورة لما مر ولا ان يكون اشياء اخر لانه لا يوجد فيه شيء اخر ولانه لو كان له اجزاء
اخر ننقل الكلام اليها ونقول هل يحصل من تلك الاجزاء موجود ثالث مغاير لاجزائه في الخارج بالذات والوجود
تغاير شيء عن شيء ام لا فان كان الاول ننقل الكلام الى تلك الاجزاء فيتسلسل وهو باطل وان كان الثاني فيسلم الخصوم
كون وجود الكل واجزائه المتحدة بالفعل امرا واحدا وثالثا بانه لو كان هذا الوجود الثالث مغاير الاجزائه المتحدة بالفعل
في الخارج بالذات والوجود تغاير شيء عن شيء فيه لزم ان يكون مغايرا لها فيه كذلك لكن لا يكون مغايرا لها فيه كذلك معا
واللازم باطل وكذا الملزوم وتثبت الملازمة بالنظر الى لزوم الجزء الثاني من الثاني بان كل ما يمتاز عن شيء يمتاز عنه بامر من
بحسب اقتضاء انواع الامتياز الذي به يقع المغايرة بينهما والامتياز الذي به يغاير الموجود الثالث للاجزاء المتحدة
بالفعل امتياز في الخارج بالذات والوجود فالامر الذي به يقع الامتياز يجب ان يكون امرا خارجيا فنقول هذا الامر
الخارجي اما امر للصورة او امر للهيولى او امر للموجود الثالث لا يجوز الاولان لانه لا يمتاز به عن الصورة ولا الهيولى لان
الامتياز لا يجوز ان يكون مشتركا بين المتمايزين ولا يجوز الثالث لان الموجود الثالث من حيث انه يمتاز عن الاجزاء
يجب ان يحصل منه موجودات ثلثة يكون كل واحد منها مشتركا مع الصورة والهيولى ويمتاز بثانيها عن الصورة
وبثالثها عن الهيولى كما ان الانسان لما امتاز عن النبات والفرس في الخارج وجب ان يشترك معهما في شيء ويفترق
بالنفس الحيوانية عن النباتية وبالنفس الانسانية من الفرس ومن الذي يقول يكون الموجود الثالث حاصلا من موجودات
ثلثة يكون كل واحد منها مشتركا مع الصورة والهيولى ويمتاز بثانيها عن الصورة وبثالثها عن الهيولى
كما ان الانسان لما امتاز عن النبات والفرس في الخارج وجب ان يشترك معهما في شيء ويفترق بالنفس
الحيوانية عن النبات كذا والخصوم سعوا في رد الادلة المذكورة لكن لا بطريق واحد بل قال بعضهم ان
الموجود الثالث من حيث انه مغاير للاجزاء المتحدة بالفعل بسيط منتزع وبهذا الطريق يمتاز عن الاجزاء وعن الكل
وقال مقابلوهم بانه لا يدفع قوة ادلتنا لانه غير معقول وقال بعضهم هذا القول مضاد لقول العلم
الالهي ومستلزم للتضاد والى الطريق الاول استند الكثيرون منهم قال الطون انه فرض منه في رد
بعض اقوال المتقدمين ان بعض سقوطين علي سعوا ان يخلصوا عن الادلة المذكورة لم يسعوا الحق
بل وقعوا في الاشكال فانهم قالوا ان الاجزاء تنقلب الى وجود الكل ويحيط بها الكل ولكن هذا الا قولا

فيه تفصيل

بان الكل يكون عين الاجزاء اما حال الاتحاد او بعده لا ارفع لها اصلا لانه يكابر كان في نفسه متي يصير الكل
دالتعدد مع اجزائه هل يكون عينها لا على الاطلاق فهؤلاء حين لم يحصل المخطر ربما في سقوطونس المحفوظونه
اصلا بل يبطلونه وينظرون ان انفسهم غير تابعين فيدعون ان الاجزاء كيف تنقلب الا الموجود الثالث لانه
لا يمكن ان يكون طبعا الا بالف ذلكم العقول بعد الاجزاء عند تكون الكل مع بقاء الكل فهو الجنس
المستحيلات بل لا يوجد الاجزاء حين يوجد الكل بالفعل نعم يوجد على ما صرح به الفيلسوف في الثالث من المجانس
والعشرين من رابع الطبيعيات تحول على ما قال هؤلاء وتبقي في نفس الامر ان الكل انما يكون كالنسبة
الى اجزائه قالوا واذا تحولت الاجزاء الى الوجود الثالث بحيث لا يبقى الا الموجود الثالث كما هو الحال في المقصود
اي امتياز الكل عن الاجزاء في الخارج بالذات والوجود ثبوتا ازيد لا انه يوجد بدونها لكن هذا القول قبيح من القول
بان الكل لا يمتاز في الخارج عن اجزائه كما ذهب اليه كثير من الفحول كما اتى هؤلاء به ولم يقولوا يحتمل هذا الامر البين الانحالة
لكان اولى لانه لا يتكلم به احد من العقلاء سواهم واما القول بعدم الامتياز فصادر من كثير من المحققين ومن المشركين كقولهم
ونبات الطائف الحق فيقولون ان الكل الطبيعي المغاير للاجزاء موجود لبسيط لانه غير مشتمل على الاجزاء وما عرض عليه
ان هذا يخالف لطبيعة الكل فيجاب عنه بان هذا صادق بالنظر الى الوجود الخارجي لانه لا يمكن ان يوجد في الخارج
امر اخر سوى الاجزاء لكن يختلف المعاني بالنظر الى ذاته لانه يجب ان يوخذ بوجه انتزاعي بحيث نقول الان انه مغاير
للنفس والبدن وكل كل مغاير لاجزائه كذلك ليسمى بذات ثالث لان الاجزاء داخلة فيما انتزع عنه الكل انتهى
والوجه القول الاخر ذهب بعض اخر من سقوطيقين ولهذا قال ما كسي نوم فيخيونس بعد ذكر جواب ارباب القول
الاول منهم عن ادلتنا يعني ان هذا الجواب مشتمل على التناقض ومخالف لمذهب سقوطوس فانه تكلم في مواضع كثيرة
مركبة ان الاجزاء لو تحد في ماهيته الكل المنتزعة لان كلاما لا يمكن ان يعلم بدون الاجزاء كما ارد سقوطيون بعضهم
بعضا فيما اجابوا عن ادلتنا وابطل كل منهم جواب الاخر عنها لا حاجة لنا الان ترد بهم تفصيلا بل نقول الان وجه
القول الاول غير معقول اصلا فان ملاحظة الكل بدون الاجزاء امر مستحيل قطعا واخذ الكلي الطبيعي الحاصل من الهيولى
والصورة الداخلين فيه وكونه امرا بسيطا مما يتنافيان قطعا ووجه القول الثاني لا يدفع ادلتنا الخمسة اصلا
اما اولا فلانه لا يمكن ان يمتاز شي عن شي في الخارج ولا يمكن ان يوخذ بدونه واما ثانيا فلان اصحاب هذا القول
يقولون ان الكل الطبيعي يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بنفسه الكل وبالتي وهي ان الاجزاء داخلة فيه داخلا
وهذان القولان متنافيان لان امتياز الكل بنفسه الكل وبالتي وهي هو امتيازه بحسب جميع اجزائه او درجاته
من جميع اجزائه او درجاته والاشياء انما تمتاز بعضها عن بعض بانفسها وبالتي وهي اذا لم يكن شيء من بعضها في الاخر مثلا
النطق يمتاز بنفسه الكل وبالتي وهي عن الناطقية لانه لا يوخذ شيء منها جزء واحد منها في الاخر ولهذا قال ويوس ان الاشياء التي
تتغاير يتغاير ما لا يدخل بعضها في بعض بحسب معنى التغاير مثلا لو تغاير الشيئان بالمعنى المتعقل لا يجوز ان يدخل احدهما
بالصورة في الاخر فاذا احاط الكل اجزائه يمتنع ان يتغاير بنفسه الكل والتي وهي بل يتغاير كما تغاير المحيط المحاط وهو
تغاير بحال من احواله وبعين التي وهي وقال ابو اسن قاسم نوقوس وبعض اخر منهم ان الاجزاء المتحدة بالفعل وان كانت مغايرة

في الخارج

قوله بحال من احواله فيه نقل تأمل ددداده

بالماهية ثم قالوا اذا اخطاء القائلون

في الخارج للموجود الثالث لكنها لا تغايره بالماهية لان هذا الموجود في خيط ربها ولسعون ان يحدعوا القائلين
بان تغاير شيء لشيء وامتيازه عنه يقتضي خروج احدهما عن الاخر فان هذا القول البين بحق وايدوا هذا بان
في الكم المتصل بعض الاجزاء مغاير لاخر في الخارج لكنه لا يخرج بل يتحد به اقول هذا الجواب ايضا كذب اولا والا فلانه
لا يدفع الادلة المذكورة لانه لا يمكن ان يتغاير شيئان ولا يمكن ان يوخذ احدهما بدون الاخر وان يكون
شيء بنفسه الكل عن اخر ويكون هو داخلا في نفسه وقول العيدان ماهية كل شيء غير قابل للانقسام ولا الاعلى ان
تزداد بحيث يكون ان واحد في كونه حيوانا ناطقا اريد في كون الاخر حيوانا ناطقا ولم يقع به احد فلا يجوز
القول بان يكون ذاتان متغايران في الخارج ذات شيء واحد او قد لا يجوز القول بان يتمايز الشيئان في الخارج
ويكونا واحدا بالذات لان هذا الاتحاد يكون منفصلا ولا منفصلا معا وما ذكر في التاييد المذكور من ان بعض اجزاء
الكم المتصل مغاير بالفعل في الخارج للاخر كذب لان اجزاء الكم المتصل ليس بعضها منفصلا عن بعض بالفعل والا الكم متصلا
اليها ما بالفعل بل بالقوة ولو كان جزء منه منفصلا عن اخر بالفعل في الخارج فيكون الكم المتصل قابلا للانقسام الى
غير النهاية ويلزم ان يكون اجزائه المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل في الخارج الموجودة فيه بالفعل على هذا التقدير غير
متناهية بالفعل وهو مستحيل كما سبق ومن اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بذلك
الكل الطبيعي باقوال الفيلسوف اقول ان الهيولى المتحدة بالفعل مع الصورة الجوهرية موجودة بالفعل وبالذات لانه يحصل ما هو بالقوة
وما هو بالفعل وكل ما كان كذلك موجود بالفعل وبالذات فالكل موجود بالفعل وبالذات الاتحاد بالذات والفعل بالهيولى
المتحدة بالفعل مع الصورة الجوهرية متحد بالذات والفعل فكل ما هو كذا يكون عرضا لانه قد اشتهر ان ما يحل الواحد
بالفعل عرض فان هذا الموجود الثالث فقط ليس بكل طبيعي فالكل يتعين الهيولى والصورة وهذا الموجود الثالث فيكون
الموجود الثالث جزءا من الكل فيلزم ان لا يكون الكل الا الاجزاء الثلثة الماخوذة معا وايضا لو كان هذا الموجود الثالث
جوهرا طبيعيا يكون طبيعة فاي شيء هو ولاي حركة يكون مبدءا مع ان الفيلسوف قال في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات
ان الطبيعة ما عدا الهيولى والصورة وما ادعينا هو عين ما قال في الفصل الثالث والعشرين من رابع الطبيعيات حين بين
وجوه كون شيء في شيء وبعضها كما كان في الاجزاء لان الكل ليس الا الاجزاء لان قوله الكل ليس الا الاجزاء عين
ما ادعينا وايضا قال في المتن السابع من ثاني النفس ان النفس محل وصورة اول لجسم طبيعي الي ثم قال ولهذا
لا ينبغي ان يسئل هل النفس والجسم واحد كما لا ينبغي ان يسئل هل الشمع والشكل الذي فيه واحد كما لا ينبغي
ان يسئل هل الهيولى وما يكون للهيولى واحد ولان تفهيم هذا القول ينبغي ان يعلم ان المصرح به ان يثبت بهذا
القول ان تعريفه للنفس صحيح ويثبته بان التعريف المذكور يندفع به الاشكالات التي لا يمكن ان تندفع مما ارتضى عليه
الاوائل كل تعريف يندفع به الاشكالات صحيح فهذا التعريف صحيح فانه كان قد ورد عليهم كيف يكون المركب
من النفس والبدن واحدا بالذات وهم لما كانوا قائلين بان النفس جسم على ما بين المصنف اقوالهم في المتن الثاني
والثمانين من الكتاب الاول للنفس لم يقدروا ان يدفعوه لانه لا يحصل اجتماع الجسمين واتحادهما واحدا بالذات
بل واحدا بالاتصال كذلك لم يقدر افلاطون ان يدفعه فانه على ما نقل عنه المصنف في المتن التاسع من الكتاب المذكور

قوله فهذا الموجود الثالث فقط ليس بكل طبيعي
فهذا الموجود الثالث فقط كل عندهم حاصل
من الهيولى والصورة فلا يكون الا ان يكون
جزءا من الكل لانه لا يخلو الكل من شيء كذا
[illegible] نقل بل هو كان جزء لكان جزء من نفسه
فيحتمل انه بنفسه حاصل من شيء والشيء موجود فيه بوجود
مغاير لوجوده ددداده

وفي المقالة الثامنة عشر من تاريخ النفس عكس ذلك وقال الآن نقول ثلاثة متمايزة بالمكان والموضوع وقال
ان النفس الغضبية في القلب والشهوية في الكبد والناطقة في الرأس وكما قال المعلم في تعريف النفس انها كمال
انها معنى وصورة لجسم كذا انه في المثال المذكور والمصنف بين بهذا المثال الشمع والشكل فانه كما ان الشمع
اذا كان مدورا او مربعا لا يشك انه باي وجه كان الحاصل من الشمع والشكل واحد الا انا نجد بعضنا ان الشكل معنى
وصورة والشمع مادة فهذا المركب من هذا المركب ليس الا الشمع والشكل كذلك لا يشك انه ايضا واحد صار المركب من البدن
والنفس واحدا لان النفس عينه صورته ومعنى الآخر والمثال المذكور وان كان مركبا عرضيا لكن المصنف ما به
الا ما قصد في ذلك المحل من الدليل حيث قال في المحل المذكور فان الواحد والموجود وان كان يقال على وجوه كثيرة لكن
ما يكون بالحقيقة هو الفعل وصورته ان البدن مادة والنفس فعل كما علم تعريفها ومتى اجتمع المادة والصورة
او قل الفعل والصورة شيء ما لا يشك انه باي وجه يحصل امر واحد بالذات من هذا لانه اذا انفصل كل واحد منهما انفعلان
هو اتحادا بالذات بالعرضية والايضاح الشرطية اشار للمصنف بقوله فان الواحد الموجود للاخر فان معناه ان الواحد
والموجود يقالان بوجوه كثيرة كما صرح المعلم في الفصل السادس من [illegible] الطبيعة [illegible] الهيولى تكون
موجودة وواحدة بوجه مغاير لكون الصورة والفعل موجودة وواحدة فان الهيولى تكون موجودة بالقوة فقط
وتكون واحدة لا بالحقيقة لان كل شيء يكون وحدته بحسب وجوده والصورة والفعل تكون موجودة واحدة
بالحقيقة فاذا اتصلتا تفعلان امرا واحدا بالذات يكون الموجود الثالث الذي يقول الخصم امرا زائدا محلا لها
بالوهم وذكر في المتن الثامن من الكتاب المذكور ان القدوم وقوة القطع تعطر الطريق الوضع والتشبيه حيث قال
مثلا لو كان واحد من الالات جسما طبيعيا كالقدوم لكان الحديد بمنزلة البدن والقطع بمنزلة النفس وكذا
اورد التشبيه في المتن التاسع منه وقال لو كان العين حيوانا يكون بصره نفسه فكما ان القدوم مركب من الحديد
والصورة الصناعية والعين ليس الا الجوهر للعين وقوة البصر فكذلك المركب الطبيعي ليس عينه الا الهيولى والصورة
وبين هذا بيانا ظاهرا في المتن الحادي عشر من نص خالف الطبيعة حيث سأل [illegible] باي سبب يكون [illegible] والاتحاد
واحدا ويقول لان هذا مادة وهذا صورة وهذا قوة وهذا فعل فلو كان في المركب الطبيعي امر وراء الهيولى والصورة
عنه لذكره وسبق الخصوم للخلاص عما اوردنا للشهادة من اقوال الفيلسوف لو انها ينبغي ان تتم الا بالقوة
بالتبعية اعني ان الهيولى والصورة المتصلة علتان للكل والعلة امر مغاير للمعلول لكن لا يخلص عنه وكلمات
الفيلسوف تقرر بالصورة على ان لا يخفى على من [illegible] ما ادعيناه فتلك ابن رشد القرطبي فانه قال في شرحه لهذا
الكتاب ان الكل ليس الا الاجزاء المجتمعة وقال في آخر هذا الشرح كل جزء يقال انه مغاير للكل لكن مجموع الاجزاء معا
لا يجوز ان يقال انها مغايرة للكل وهذا بعينه ذكره ايضا في شرحه للكتاب السابع مما بعد الطبيعة في موضعين وذكره في
مواضع كثيرة وتوما اقوناس على ما صرح في مواضع كثيرة من كتبه فانه قال لا يجوز ان يتعقل ان الانسانية صورة
حاصلة من اتصال الصورة والهيولى بحيث تكون مغايرة لهما لانه اذا فعل الهيولى بالصورة هذا الشيء بالفعل لا يكون
الصورة الثالثة التابعة جوهرا بل عرضا وقد شرحنا هذا الدليل فيما سبق [illegible] الصورة الثالثة تعرض على الموجود

بالفعل

بالفعل ثم قال ان الانسانية ليست الا المبادي الذاتية والمبادي الذاتية هي المادة والصورة انتهى ولكن بقيت
بحث يقع بان الكلي الطبيعي واجزائه المتحدة بالفعل مغايرة وامتياز عقلي وامتياز بوجه ما ولا يجب بان يقول
العلماء اختلفوا فيه ايضا فقال بعضهم منهم [illegible] ان الكل الطبيعي واجزائه المتحدة بالفعل يتغايران
مغايرة عقلية معتبرة وهي تتحقق بين الاشياء التي تكون بحسب الذات من الخارج واحدة بالماهية والحقيقة
ويكون لها مبنى ولسبب قريب بالقدر العقل الذي ينبني عليه المغايرة بينها وان يأخذ منه ما ليس بغير متحدين [illegible] يكون
الى ما لا انه المغايرة مبنى في نفس الامر وقال بعض ان الكل الطبيعي لا يمتاز ولا يغاير عن اجزائه المأخوذة [illegible]
تمايز عقلية بل غاية ما في الباب ان يتغاير او يمتاز الوجه الاخذ لانا لا نتعقل ماهية اخرى ما عدا ماهية الاجزاء نعم نلاحظ
ونأخذ الاجزاء بوجه آخر وكلا هذين القولين محتمل بحسب العقل يمكن ان يقبل بل لو تبينا بيانا مستقيما لم يبق بينهما
الا فرق قليل والانسب عندي هو القول الثاني ويرى انه اكفى من حيث ان جميع ما الا يصدق للاجزاء ما الصورة يصدق
للكل وبالعكس وسنبين كل ذلك بعد الفصل الرابع في رد ادلة الخصوم التي بها قالوا ان الكل الطبيعي مغاير
لاجزائه المتحدة بالفعل تغايرا خارجيا اجاب المتأخرون عما قالوا اولا انه يجب ان يكون الاقسام الحاصلة في تقسيم
واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة الواقع في تقسيم المنفصل الجوهر الطبيعي الى ما مغاير للهيولى والصورة
لكن المقدم حق فكذا التالي [illegible] بل هو باطل فان المنفصل انما قسم الجوهر الطبيعي الى الهيولى
والصورة والمركب منهما والاقسام المأخوذة في هذا التقسيم ثلاثة احدها الهيولى والثاني الصورة والثالث المركب
منهما وقسم المركب منهما مغاير لكل من القسمين الاخيرين اي الهيولى منفردة والصورة منفردة لان كل مركب مغاير
لكل فرد من اجزائه ولم يؤخذ فيه الهيولى والصورة المتحدة بالفعل معا فسلما منه حتى يلزم ان يكون مغاير المركب
وعما قالوا ثانيا من انه كما يكون نسبة الثلاثة مرتين الى الستة ليس كذلك يكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما
لكن الستة ليس هي الثلاثة مرتين كما قال المعلم اي ليس هي الثلاثة مرتين بل هي الستة مرة فكذلك المركب من الهيولى
والصورة ليس هو الهيولى والصورة فقط بل مغاير لهما وثالثا ان الكل الطبيعي لما كان يتبع الاجزاء كما قال المعلم في اول
الطبيعيات يكون مغايرا لها لا الآخر ورابعا ان المركب الطبيعي ليس كالقبة بل كالحجارة [illegible] بان الستة التي
ليس هي الثلاثة مرتين فقط او الاثنين ثلث مرات فقط [illegible] فقط بل امر آخر متحصل
منهما وهو اتحادهما وارتباطهما الخارجي كذلك الكل الطبيعي ليس هو الهيولى والصورة فقط بل يوجد اتحادا وارتباطا
خارجيا جوهريا مغايرا لهما في نفس الامر حتى يصح ان يقال كما قالوا ان الكل الطبيعي هو الهيولى والصورة والاتحاد الجوهري
وسنبحث لهذا في البحث الآتي مفصلا وعما قالوا خامسا من ان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كالكل العدد بل هو مغاير
لاجزائه لا الآخر بان الكل الطبيعي يوجد فيه كما قرر امر آخر سوى الاجزاء وهو الاتحاد والارتباط الخارجي الجوهري هذا
لا يوجد في صورة الاتحاد اصلا وانا اقول في الجواب ان الستة التي ليست ثلثة مرتين ولا اثنين ثلث مرات كما قال
الفيلسوف بل ليس الوحدات الستة المتقاربة [illegible] من الاعداد بالذات حاصل من الوحدات المتعاقبة بحيث
يقوم تحته الاول مقام المادة والاخرى مقام الصورة لان الوحدة الاخيرة صورة للعدد على ما بين في مقولة الكم فلما لم يكن م

ان يكون الثلثة مادة والثلثة الاخرى صورة فقال الفيلسوف السادس ليس ثلثة مرتين بل ستة مرة
وكذلك اقول ان في [illegible] يوجد ترتيب مخصوص بحيث يقوم ب مقام المادة وا مقام الصورة لانه
لو وجد هذا الترتيب لم يكن ا ب يكون اب ومثل هذا الترتيب لا يوجد في امثال العشرة واقول الغرض ان [illegible]
ليس ثلثة بوجه مادون ثلثة وثلثة نوع مغاير لنوع السادس فاحد النوعين لا يحمل على الاخر لانه مباين
بالذات والماهية عن الاخر وسمي الصورة الطبيعية والماهية في ذلك لمحل جوهرا وحكم على الاطلاق انه في كل شيء ما هو بهذا
الشيء مرة حيث قال جوهر كل شيء انما هو بهذا الشيء مثلا جوهر هذه الستة ليس ثلثة مرتين او اثنين مرات ثلث
بل لو قلت مرة لان الستة تكون الستة مرة ويجاب بما قالوا احا مساً ان كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كلا
كالعشرة بل هو مغاير لاجزائه يوجد فيه لسبب [illegible] ما قال الامام مغايرة الكل الطبيعي لاجزائه المتحدة بالفعل للكلي مغايرة
الكل العرضي كالابيض الذي [illegible] البشرة لاجزائه في الخارج [illegible] ومن السند لو العقل
بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علة موجودة للكل الطبيعي في الخارج وكل ما هو علة موجودة لشيء خارجي فيه
وهو مغاير له في الخارج بالوجود والذات لا اخر بان الكبرى اي قولهم كل ما هو علة موجودة لشيء موجود فهو مغاير
له في الخارج بالذات والوجود انما تصدق في العلل الخارجة لا في العلل الداخلة التي تعلق بالذاتية والدخول في علل
الذات الداخلة فيها كما يكون الهيولى والصورة كذلك فانهما ليستا علتين خارجتين بل داخلتين لان
العلية بالذاتية والدخول عليه بجعل العلة بنفسها شاركا للمعلول في الوجود ولا شيء من المشارك في الوجود بمغاير
للاخر فيه ولو كانت صادقة على الاطلاق لامكن ان يثبت ان كل كل مغاير في اجزائه المتحدة في الخارج لانها
ان الاجزاء الذاتية للكل الطبيعي يكون علة للكل الذاتي كذلك اجزاء الكل العرضي كالابيض في الكلي يكون علة
للكل العرضي فلو كان كل علة موجودة في الخارج مغايرة في الخارج لمعلوله الموجود في الخارج لوجب ان يعترف
الخصوم بان اجزاء الكل العرضي الموجودة في الخارج مغايرة للكل العرضي الموجود في الخارج وهم لا يعترفون به بل لعلهم
مغايرتها في الخارج وبان الهيولى في الصورة المتحدتين يمكن ان يلاحظ على وجهين احدهما في التكون [illegible]
بهذا [illegible] تكون ان اذا لوحظ كل منهما ان بعضها بالتعاكس علية تحصيل الكل والثاني بعد التكون [illegible]
يكون اذا لوحظ كل منهما كان كل عين العلية بالتعاكس [illegible] قبل ان يكون كل من الهيولى والصورة
في التكون تكون ان علة للكل للهيولى والصورة بعد لكن كون الهيولى الصورة علة في التكون لا يجوز ان
يتوهم كان الهيولى الصورة ماخوذتين بالاجتماع علة لان الكل كما اخذه الخصوم في دليلهم بهذا [illegible] لكن يقال
انهما علتان للكل ان كل واحدة منهما تكون علة للاخر بالتعاكس وبهذا يتحقق ظاهر ان تركب العناصر
الاربعة فانها تكون علة للمركب في التكون وبعده تكون عين المركب وعما استدلوا بان المركب الطبيعي والهيولى
والصورة المتحدة بالفعل يقال على كل منهما امور متضادة ومتناقضة الاخر بانه لا يجب ان تكون الاشياء
التي يقال عليها امور متضادة او متناقضة متغايرة في الخارج دائما بل يكفي ان تتغاير المغايرة عقلية معتبرة
او مغايرة باعتبار التعقل ولا اوجب ان يمتاز الكلي عن الجزئي في الخارج والعدم عن الهيولى فيه والكل الكلي عن اجزائه

والاضافة

والاضافة عن مبناه والشكل عن الكم والفعل عن الانفعال لانه يمكن ان يفعل في هذه الامور وقفنا بالتضادة
او متناقضة كما اجاب برريوس [illegible] اجاب الشيخ عنه بانه لا يقال على المركب الطبيعي والاجزاء المتحدة بالفعل امور
متضادة او متناقضة على الاطلاق لان المتضادة والمتناقضة يجب ان تقالا على شيء واحد بعينه بحسب وجه
واحد بعينه للمتكلم والفهم فالمحمولات المذكورة في الدليل المذكور اي المعلول والعلة والواحد والكثير وامثالها
لا تصدق على الكل واجزائه المتحدة بوجه واحد بل بوجوه متغايرة فان الاجزاء تكون ذات [illegible] كثيرة والكل
واحد تام والاجزاء تكون علة والكل معلول بالمعنى الذي سبق ذكره وكذلك اجاب عما قالوا ان الكل منتهى التكون
للجوهري والاجزاء ليست كذلك والكل موضوع الاعراض [illegible] والبسيط والاجزاء ليست كذلك الى غير ذلك بان
قال القضايا السوالب المذكورة ليست مسلمة على الاطلاق بل مع الفرق لانا لو تكلمنا بحسب الوجود ونظر
الى الشيء الموجود المدلول تكون المحمولات المذكورة صادقة على الاجزاء المتحدة ايضا ولو تكلمنا بحسب اختلاف وجه
الفهم والتكلم يصدق على الكل لا على الاجزاء لكن لا يحصل منه التغاير الخارجي على ما ادعوا انظر ان الاجزاء الماخوذة
في الحد الاتم مع المحدود مثل ان الحيوان الناطق الماخوذين في الحد لا يغايران الانسان المحدود بحيث لا يكون

قوله ان الاجزاء الماخوذة في الحد الاتم والمحدود تغاير حاصله بينهما مغايرة بحيث يصدق احدهما الحد والاخر المحدود قبل هو الاجمال والتفصيل — ده

هذه الاجزاء الا تكون مغايرة للمحدود الا باختلاف وجه الفهم والتكلم على ما بين في الكتاب الاول من الطبيعيات
ولذلك اي لا باختلاف وجه الفهم والتكلم لا نقول ان الاجزاء مركبة من الكل بل نقول الكل مركب من الاجزاء المتحدة
ولا نقول الاجزاء المتحدة تحصيل الاجزاء بل نقول الكل تحصيل الاجزاء وكذلك لا نقول صورة الاتحاد تحصيل الاتحاد
ولا يصح ان تقول الاتحاد تحصيل الاتحاد مع ان الصورة الاتحاد ليست الا عين الاتحاد وعن الاخير بان اجزاء المجموع
الوضعي موجودة بالفعل وليس بينها علاقة طبيعية واجزاء الكل الطبيعي بعضها موجودة بالقوة وبعضها بالفعل

قوله موجودة بالقوة او قوة موجودة وكذلك في بعض الاخر انه اجزاء الكل موجودة بالفعل — ده

وبينها علاقة طبيعية بالتعاكس لا لان الهيولى تنظر الصورة فقط كما ان القبيح يكشف الحسن بل لكونهما متعانقان
ايضا على ما يجيء في المقالة السادس والعشرين من سابع الطبيعيات وقال الاكثرون ان بين اجزاء الطبيعي يكون
اتحاد وارتباط ذاتي جوهري وهذا الاتحاد لا يوجد في المجموع من الوضعي كما ناسب ان نبين اتحادها فلنشرع في بحث

البحث الثاني في بيان اتحاد الهيولى الاولى مع الصورة النوعية الجوهرية وفيه مقدمة وفصول ثلثة **المقدمة**
في اتحاد الهيولى مع الصورة الحاصل منه كل واحد بالذات اعلموا ان فيه اختلافات كثيرة بين المتأخرين سيما بين علماء
هذا العصر فانهم تخيلوا انهما متحدان بالذات وبلا واسطة او بواسطة وان كان بواسطة فهل هي جوهرية او عرضية
مطلقة او مضافة وان كانت مطلقة فهل هو شيء ممتاز عن الهيولى والصورة او هو وجه ذاتي فقط للاتحاد ولو كانت
وجه الاتحاد فهل هو واحد فقط وبسيط من طرف الهيولى والصورة او كثير بان يكون من طرف الهيولى امر ومن طرف
الصورة اخر وهذه الابحاث قد استترت بكثرة نزاعات المتأخرين والقدماء لم يذكروا الا بعضا منها على وجه
الاختصار ولنشرع في بيان ما هو الحق في هذا المطلب **الفصل الاول في تعداد المذاهب المختلفة في اتحاد الهيولى
مع الصورة مع ادلتها وتفتيش بعضها** فقد كان يزعم الافاديون ان النفس الانسانية تتحد بالجسم الا انه
بواسطة جسمية على ما روي سقراط وافلاطون وجالينوس وبارريوس [illegible] والذاهب بعضهم ان

كلام هذه المقدمة ما يقبل التوجيه بانه راجع للكلام الى قوله

ان للنفس الناطقة جسما غير قابل للفساد متصلا بها بالطبع مركبا لها لا تفارق هي منه اصلا وهو السطح
تتحد مع البدن الآن في العالم وذهب بعض آخر منهم الى انها تتحد مع البدن الآن في هو السطح روح
جسماني وذهب بعض آخر الى انها تتحد معه هو السطح نور هو جسم وقالوا ان البدن الغالب بعيد عن النفس
اللا فالذا زيد بعدا من هذه الوسائط والنفس الآن في انها تتحد مع البدن كاتحاد المحرك مع المتحرك والمحرك
يليق ان يحرك الشيء البعيد منه بواسطة قريبة منه انتهى لكن لما كان النفس تتحد مع البدن كاتحاد الصورة
الصورية على ما تبين في الفصل الاول من البحث الرابع من كتابنا المعمول للاحوال الثلثة للنفس يستحيل ان تتحد
معه هو السطح جسم لان الصورة تتحد مع مادتها بغير واسطة وقد ابطل ثوما اقوناس رايهم ايضا بوجوه ثلثة
قوية فهو كذب فلا ينبغي ان نبحث عنه مفصلا فلنذكر المذاهب المذكورة في المقدمة ونقول ان الرأي الاول هو
ما ذهب اليه غريغوريوس واوخام وجبرائيل وقايتونوس وثوما اقوناس وآخرون وهو ان الهيولى الاولى والصورة
الجوهرية تتحدان اتحادا جوهريا بالذات وبلا واسطة بحيث لا يطلب للاتحاد بهما ذات منفصل عنهما لكن لما اورد
عليهم انه اذا كان ذات الهيولى قبل المركب وتبقى سالمة بعد فساده وكذلك ذات الصورة اي النفس الناطقة
تبقى بعد فساد الكل وليس شيء متجدد بعد فساده مع بقائهما ذاتهما يلزم ان يتحقق امر آخر سوى ذاتيهما تتحقق
اتحادهما حين عدم الفساد ولا يصلح للاتحاد ولا بعد الفساد اجابوا بانه يطلب للاتحاد بهما امر آخر ماخوذ معهما
البتة سوى ذاتيهما واختلفوا في تعيين هذا الامر فقال بعضهم مع غريغوريوس هو عدم انفصالهما واتصالهما
المكاني وقال بعضهم مع جبرائيل هو تقارب الهيولى مع الصورة ثم قال جبرائيل ان الاتحاد ليس الا حضور الطرفين
اي معيتهما في محل واحد بحيث كان ان او رسما وقال اوخام هو تعلق الهيولى بالصورة وبالعكس واستدلوا
بان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة والفعل تتحدان بالذات بلا واسطة على ما قال المعلم في المتن الخامس
عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وثوما اقوناس في كتابه فالهيولى والصورة تتحدان بالذات بلا واسطة وبان الهيولى
والصورة يميل كل منهما الى الآخر بالذات لتتحدا تا تركب الكل الطبيعي وكل امرين يميل كل منهما الى الآخر بالذات
لتتحدا ايتحدا معلولا امرهما يتحدان بالذات بغير توسط امر منفصل عنهما اذا وجد العلة الموجبة فالهيولى
والصورة تتحدان بالذات بغير توسط ذات منفصل عنهما وتثبت الصغرى بانهما من حيث انهما جزآن ناقصان
لا كاملان هكذا يحصل الكامل يميل بالذات الى ان يكمل ويتم وكمالات الهيولى والصورة انما تكملان في الكل
فتميل كل منهما الى الآخر بالذات لتتحدا اذ تركبا الكل الطبيعي انتهى اقول هؤلاء وان اصابوا فيما قالوا ان الهيولى
والصورة تتحدان بالذات بلا واسطة ذات منفصل عنهما اذا بين بوجه مستقيم كما سيجيء لكن لم يصيبوا
فيما قالوا ان اتحادهما ليس الا عدم انفصالهما واتصالهما المكاني او تقاربهما المكاني او معيتهما في مكان
واحد او تعلق كل منهما بالآخر اما اولا فلان الاتصال والتقارب والمعية والتعلق امور عرضية والاتحاد
المطلوب والصورة جوهري واما ثانيا فلان هذه المركبات توجد في امور كثيرة ليست بهيولى وصورة فلا تكون
مختصة بهما واما ثالثا فلانه يلزم منه ظاهرا ان لا يكون المكون والفساد جوهري الا الحركة المكانية لان المكون

الجوهري

قوله الصورة المصورة اي الذي صورة كما هو

قوله اذا وجد العلة الموجبة

الجوهري على مقتضى هذا الرأي لا يطلب الا الاتصال او التقارب والمعية وهذه كلها حركات مكانية
فاتحادهما يقتضي امرا آخر مغايرا حتى لما قال هؤلاء ومنه علم انهم لم يعرفوا كلام المعلم وثوما اقوناس على ما
ينبغي والرأي الثاني هو ان اتحاد الهيولى والصورة من مقولة الاضافة بينهما وبسبب هذه الاضافة يقال
الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة كذلك متحدة مع الهيولى بالفعل لانهما قبل هذا الاتحاد لم تكونا
كذلك والى هذا الرأي ذهب سقوتوس على ما قال ياسوكيوس وفابروس والسترليوس وبكوتوس انه اتباعه
فيه وهذا الرأي ايضا ليس بصحيح لانه لما كان يحصل من اتحادهما امر جوهري واحد بالذات لا يمكن ان يكون
من مقولة الاضافة لان الاضافة عرض في الوصف لا يقارن ولا يقوم امرا جوهريا واحدا بالذات ولان تعقل
الهيولى والصورة المتحدتين قبل ظهور اضافة بينهما فاتحادهما يكون قبل الاضافة بينهما لا عينها والرأي الثالث
هو الذي ذهب اليه سقوتوس في مواضع كثيرة من كتبه وثوما اقوناس في بعض مواضع من كتبه مغايرا لما مر في بيان
الرأي الاول وهرتادوس وديوس وقونمبريجنسس وباولوس آركتوس واورسيوس وباربوسوس و[illegible] فانس
وفرانقوس وهو ان اتحاد الهيولى والصورة هو ارتباط ذاتي جوهري لاحق عليهما ومغاير لهما بالطبع هو
وجه جوهري [illegible] الاجزاء المتحدة بالفعل بالذات واستدلوا عليه اولا بالدليل النقلي وهو ما اخذوه من المتن
الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال كل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس مثل الصبرة بل يكون الكل امرا
آخر سوى الاجزاء فان هذا القول يدل دلالة صريحة على ان الكل الذي ليس كالصبرة يكون مغايرا الاجزاء [illegible]
ان ما به يحصل المغايرة بينهما ليس الا الارتباط ووجه الاتحاد الجوهري على ما ادعينا ويؤيد هذا ان المعلم صرح
بايراد نظير اظهر عندنا حيث قال لان بعض الاجسام يكون التماس سبب الاتحاد وفي بعضها يكون اللزوقة
او حال اخرى فكما ان في الاجسام التي تجتمع من الاجزاء تداخل بعضها مع بعض كما يكون التماس والتداخل
سببا لحصول مركب ولوحدة ان بعضها يكون لوحدة باللزوقة والغرائية وبعضها بحال اخرى كالعقد والقيد
والربط كذلك في اتحاد الهيولى والصورة يجب ان يوجد سبب به يحصل اتحادهما وهذا السبب ليس الا الربط
[illegible] والوجه الجوهري وثانيا بالعقلي وهو ان الهيولى والصورة وان كان لهما الاستعداد لان تتحدا حتى
تركبا الكل الطبيعي لكن الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشيء منهما والا لما انفصلتا لكنهما تنفصلان فان الهيولى
تفارق عن هذه الصورة وتلك الصورة مع بقائها سالمة وكذلك النفس الناطقة التي هي صورة الانسان
تفارق عن البدن مع بقائها سالمة فلا تكونا متحدتين بالفعل يجب ان يلحق بهما شيء حتى تتحدا بالفعل
لان ما يكون ذاته مستعدا لان يخرج من القوة الى الفعل لا يمكن ان يخرج اليه بدون ان يلحق به امر يخرجه الى الفعل
والا لكان [illegible] الفعل بالقوة وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوجه الجوهري المذكور وثالثا بان الهيولى
والصورة كانتا لم تصدق عليهما انهما متحدتان ثم صدق وكل ما كان كذلك يمتنع ان لا يكون الا بسبب تجدد شيء
غير حاصل قبل بل بعد فالهيولى والصورة لا تصدق عليهما انهما متحدتان الا بسبب امر متجدد غير حاصل قبل بل بعد
ولما لم يكن هذا المتجدد في ذات الهيولى والصورة فلا بد من امر آخر يحصل به ذلك وهو ليس الا الارتباط الجوهري [illegible]

قوله قبل ظهور الاضافة [illegible]

ان الهيولى والصورة المتحدتين الان لم تكونا قبل كذلك وقد لا تكونان بعد ذلك بل يبقى كل واحدة منهما
بذاتهما فمعنى اتحادهما وتكون الكل يحصل امر جوهري سواهما وهو لا يمكن ان يكونا الا الارتباط والوجه
الجوهري فيجب ان يوجد في الكل الطبيعي وراء ما بين الهيولى والصورة اذا اتحدتا بحدوث اضافة خارجية
جديدة ولا يمكن ان يحدث بين طرفين اضافة خارجية جديدة الا ان يحصل تبدل ما في احد منهما او لا
اقل في واحد منهما بحسب امر موجود وهو مبنى هذه الاضافة على ما بين عليه الفيلسوف في المادة الثامنة من
سماع السماع الطبيعي فبين الهيولى والصورة اذا اتحدتا يحدث تبدل ما في كل منهما او لا اقل في واحد
منهما بحسب امر موجود فهو مبنى هذه الاضافة الخارجية الجديدة وهذا المبنى ليس بهيولى ولا صورة فهو الارتباط
والوجه الجوهري

الفصل الثاني في ابطال البحث المذكور بجميع افث م

اعلم ان العلماء الذاهبين
الى الراي الاول والثالث ان سعوا اكثر ان يبينوا الارتباط المتوسط المذكور والوجه الجوهري الذي
هو امر موجود مغاير بالذات خارجي لماهية الهيولى والصورة في نفس الامر لكن لم يقدر ان تبينه احد منهم معينا
على ما شهد عليه زدوس منهم وهذا الراي باطل لان هذا الارتباط الموجود والوجه الجوهري المتوسط بين الهيولى
والصورة اما جوهر او عرض لا يجوز ان يكون جوهرا لانه يلزم ان يكون الكل الطبيعي مركبا من ثلثة جواهر وهو ليس
كذلك على ما بين في موضعه ولان هذا الجوهر اما مصور او متصور او لا يكون كذلك فان كان الاول
يكون هيولى فيكون هيوليان متصورتين بصورة واحدة وهو مستحيل وان كان الثاني فيكون صورتان
جوهريتان في المركب الطبيعي متصورتان بهيولى واحدة وهو امر مخالف للواقع وان كان الثالث يلزم التناقض
لانه يلزم ان يكون شيء واحد بالعدد بالقوة وبالفعل معا وهيولى وصورة معا وان كان الرابع يلزم ان يكون
عبثا باطلا ولا يجوز ان يكون عرضا لان هذا المتوسط على تقدير وجوده يجب ان يقوم بالاجزاء غير متوسط
امر ولا شيء من الاعراض بقائم بالاجزاء غير متوسط امر ولانه لو كان عرضا لاتحدت الهيولى والصورة بامر عرضي
فيلزم ان لا يكون الكل الطبيعي موجودا واحدا بالذات بل بالعرض فلم يقل به احد هذا واعلم ان زدوس القائل
بهذا الراي الثالث قال بعد ما اعترف بانه لم يقدر احد ان يبين هذا الارتباط المتوسط الجوهري على وجه التعيين
ان هذا الارتباط الجوهري هو حلول الصورة الجوهرية في الهيولى بالتصوير اي بالة كما ان الصورة العرضية
تتحد مع الموضوع بالحلول العرضي الفعلي فهو بحيث لا يكون اتحاده العرضي مع الموضوع شيئا الا وجه حلوله
فيه بالفعل لا يمكن ان يتصور امر اخر سواه كذلك الصورة الجوهرية تتحد مع الهيولى بالحلول الجوهري ... وهذا
الحلول الجوهري يسمى اتحادا من حيث يتحقق الصورة مع الهيولى في التصوير اي من حيث يكون به صفة للهيولى والصورة
الهيولى شبيه وفعليا بحيث يخرج قوة الهيولى الى الفعل انتهى وهذا لم يظهر امرا خفيا لانه لو لم يكن هذا الارتباط
والوجه الموجود الجوهري والقيام الذاتي شيئا الا حلول الجوهري للصورة في الهيولى والتصوير المذكور فاي
حاجة الى ذكر هذه الكلمات اي الارتباط والوجه الجوهري والقيام الموجود المتمايز عن الهيولى والصورة وهذا ليس
الا بيان امر ظاهر بالخفيات فان كون الصورة في الهيولى امر ظاهر وكذلك كونها مصورة واما الارتباط

والوجه

والوجه الجوهري والقيام الذاتي فكلمات لا تستعمل الا مجازا بل لو قلنا ان الهيولى والصورة متحدتان
بالفعل يكون اظهر من الاداء بالكلمات السابقة فاذا قلنا الهيولى والصورة متحدتان بالفعل نفهم من هذا
القول امورا ثلثة الاول الهيولى والصورة والثاني هو انهما لم يؤخذا بهما بحسب الذات على الاطلاق ولا من حيث
انهما مستعدتان بل من حيث انهما صارتا معا بالفعل والثالث هو ما يفهم منه ايضا ان معيتهما واتحادهما ليس
على الاطلاق بل بالجوهرية ومن قبيل اتحاد القوة والفعل لانا اذا قلنا ان الهيولى يدل بها على القوة الجوهرية وهذا
المعنى يوافق جميع الطبيعيين وحين قلنا الصورة يدل بها على الفعل الجوهري وهذا المعنى بهيئة القوة والفعل الجوهريان
يتحدان بالجوهرية ومنهما يحصل واحد بالذات بلا ريب ثم ان كان الوجه الجوهري والارتباط الجوهري هو تصوير
الصورة للهيولى لا يصح ان يحكم بانه يمتاز عن الصورة لان تصوير الصورة ليس الا ظهورها في الهيولى
وسرايتها الفعلية فيها وليس ظهورها شيئا او سرايتها الفعلية ذاتا ممتازا عنها بل هو هذا الشيء مأخوذا بوجه اخر مغاير
للوجه الاول ثم اقول ان الفاظ الربط والازدواج والمواتية وامثالها تدل في نفس الامر على طبيعة مخالفة للاشياء
المتحدة وليس في اتحاد الهيولى والصورة امر كذلك اذا عرف هذا فلنرجع الى ما نظن انه حق فنقول الهيولى
الاولى والصورة الجوهرية لا تتحدان بالواسطة داخلة مغايرة لهما اصلا بل تتحدان بالذات وبلا واسطة داخلة
لانهما تخرجان بايجاد الفاعل الى الوجود وفي تكون تلك الاجزاء المتحدة بالفعل هو الكل الطبيعي ثم توضيح الاضافة
الاتحاد وما بين هذه كلها انا نعلم اتحاد الهيولى والصورة بالواسطة داخلة بل في الغير انما نعلم بما ذكر لنا
ايضا ان الصورة لا تبدع من خارج الهيولى مثلا ان تكون موجودة اولا ثم تقربت منها فالتصقت والزقت
بها بل تخرج من قوة الهيولى او تخلق فيها بحسب استعدادها كما قال المعلم الثاني في السادس والعشرين من الكتاب الثاني
للنفس ان فعل كل شيء فيما يوجد فيه ... مستعدا بالطبع ... ومن هذا يلزم ان لا يكون اتحاد الصورة
بالهيولى شيئا اخر وجها من قوة الهيولى ... فتنفصل عنها بل ... فتصور ... الهيولى والصورة تتحدان
المتحدة ... امر خارج عن دائرة الصدق ولان نقل الحقيقة كمال ينبغي ان نتفكر في ترتيب التكون بان نلاحظ
ان الهيولى لكونها لا تخلو عن صورة ما مع الاستعداد لصورة اخرى ثم الفاعل يجعلها مستعدة لصورة معينة مناسبة
لصورتها الاولى فيخرج فيها بقوته تلك الصورة ويتحدان معهما والا لما اتحدتا اصلا فهذا الاتحاد يحصل الكون
من الفاعل ولكن يلاحظ طرفي الهيولى والصورة ثلثة ملاحظة الاول يكون اذا ابتدأتا ان تتحدا وتفعلا عليهما بالعكس
وفي تسمى الاجزاء متحدة في حال التكون وكذلك الاتحاد يكون في حال التكون والثاني يكون اذا اتحدتا بالفعل
ومن غاية التعليل بالعكس كلاهما فلسنا متحدتين ... في الاجزاء قد كانت متحدة بالفعل وهو ... الاتحاد ...
بالايجاد وهذان الاتحادان جوهريان في نفس الامر ويقال الاجزاء متحدة بالجوهرية لانه يتحد الجوهران اي الهيولى
والصورة او القوة والفعل والثالث هو اضافة الاتحاد الحاصلة بين الهيولى والصورة المتحدتين لانهما لم تكونا اولا
متحدتين ثم صارتا واذا عرفت هذا تعرف كيف يتحد الهيولى والصورة بلا توسط امر اخر بل بانفسهما وكيف
يتحدان من الفاعل بالجعل والايجاد وباي وجه حصل بينهما اضافة الاتحاد وهذا هو مذهب المعلم حقا وهذا هو ...

قوله لانهما تخرجان الى اخر الايجاد ... يرد عليه ما يرد على غيره ... ونحن قلنا ان ذات الهيولى والصورة باقيتان في المركب بعد فساده وليستا متحدتين بعد الفساد فوجب الاخر

ح جميع العناصر

والمواسطة

من المتن الخامس من ثالث ما بعد الطبيعة لما ذكره فانه لما كان يعلم الهيولى والصورة بالنظر الا اذا نها
فتبع ذلك المتن شرع ان يعلم فيه اتحادهما على رايه وفتش فيه السبب في ان اجزاء الحد مع انها كثيرة فانها
الهيولى والصورة او الجنس والفصل من ان اجزاء العدد تكون واحدة بالذات ثم يضع فيه امورا اشتد بعضها وجه الاشكال
ويجيب عنه على راي افلاطون ويرده لقصوره ثم يجيب عن الاشكال برايه المحقق ووجه الاشكال هو ان كل
ما يكون له اجزاء كثيرة وليس كالصبرة بل هذا الكل امر مغاير لاجزائه يوجد سبب اتحاده ويجيب بان السبب في بعض
الاجسام المشتملة على الاجزاء تماسها وفي بعضها هو اللزوجة والغرائية او حالة اخرى لم يضع الصوري فان الحد
لما ليس واحدا كالصدق ولا بارتباط الاجزاء كغيرها بل مركب بل هو واحد بسبب انه للواحد لانه حد لماهية
واحدة ودال على شيء واحد ثم يقرح بالنتيجة ويقول ما الذي يجعل الانسان واحدا ولم صار واحدا او الحيوان ما يطابق للسبب الذي يفتش ع
وذو القدمين كثيرا وهذا السؤال على مقتضى العقل ثم بعد رد جواب افلاطون عن هذا السؤال الذي الامرين
ذكر جوابها يجيب بنفسه بانا لو وضعنا احد جزئي الحد الهيولى والقوة والآخر الصورة والفعل وجد بين هذا
الوضع اولا الايراد السؤال بانه كيف يحصل منهما امر واحد بالذات قال لانه حين نقول هذه هيولى وتلك
صورة وهذه قوة وذلك فعل لا يرى فيه بعد اشتباه لبيان لانه يحصل الهيولى والصورة والقوة والفعل واحد
بالذات في حال ويبين جوابه بانه لو كان تعريف لفظ اللابس هو النحاس المدور وكان لفظ اللابس دالا على للاجمع جزئين ع
هذا التعريف لان المعنى الذي يدل عليه اللفظ تعريف فلو سئل احد اي سبب صار هذا التعريف اي النحاس المدور
وكيف صار هذا المعرف اي اللابس واحدا لم يشكل امره لان النحاس كالمادة والمدور كالصورة وليس لهذا النحو لا يطلب ع
سبب اخر ذاتي وبهذا فيما نحن فيه لا يطلب سبب اخر داخل به صار اجزاء المعرف والمعرف واحدا لان المادة والقوة
امر والصورة والفعل امر اخر ونسبته عكس عبارته لان هذا الاشتباه على ما لو كان تعريف اللابس هو النحاس المدور
لان هذا اللفظ دال على هذا المعنى فما يطلب هو ما السبب لكون النحاس والمدور واحدا فلا يرى احد اشتباه
لان احدهما مادة والاخر صورة واورد في الفصل السابع والثامن والتاسع منها في كتب النفس نظاير مشابهة
لهذا كالشمع والمدور والقدوم وحدة الطبع والعين والبصر لكن لما كان لاحد ان يقول بسبب ان الهيولى والصورة
والقوة والفعل يتحدان بالذات لكن ما الشيء الذي يجعلهما واحدا بالايجاد اجاب عنه الفيلسوف بانه هو الفاعل
والمكون الذي يخرج القوة المذكورة الى الفعل قال فما يكون علة الا ان يكون الشيء الذي كان بالقوة يصير
بالفعل في كل ما يوجد فيه ما عدا الشيء الذي لا يكون الا انه ليس لشيء اخر علة الا ان يكون الشيء الذي كان بالقوة ان انتهى ما قال المقرر ع
يصير كرة بالفعل بل هو كان هذا الشيء الذي كان موجودا كل واحد منهما وقال ثم ما قوناس رحمه الله تعالى ما بينا
ان كان النفس يتحد بالبدن كالصورة كما بينا يمتنع ان تتحد معه بواسطة جسم اخر لانه اي تعالى يتحد واحدا اذ كان
موجودا والصورة يعطي الشيء بذاتها ان يكون بالفعل لانها فعل بذاتها ولا يعطي ان يكون بواسطة ولذا يكون
اتحاد الشيء المركب من الهيولى والصورة بهذه الصورة التي تتحد بذاتها مع الهيولى من حيث انها فعلها وليس شيء
موحدا الا الفاعل الذي يجعل الهيولى ان يكون بالفعل كما تقرر في ما بعد الطبيعة ومما حققنا الى هذا ينتج ما اعتقد

المذكور

المذكور في المقدمة بان الواسطة التي بها يتحد الهيولى والصورة هل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة لانه اذا
لم يكن بينهما شيء من هذه الواسطة يكون الاستقصاء المذكور غير معقول الا ان يكون للاضافة العارضة للاجزاء
المتحققة ونحو ذلك ينتفع للاستقصاء بانه هل يقع بين الهيولى والصورة اتحاد واحد وبسيط فقط او كثير لانا بالفعل ع
قد قلنا انه يوجد بينهما اتحاد واحد وبسيط فقط وهذا يمكن ان يبين من طبيعة الاتحاد ولان الاتحاد يكون
بحفظ طبعه بين الطرفين الذين لو تحد بهما فيكون واحدا فقط بينهما ثم اذا كان الاتحاد الواقع بين العناصر
الاربعة المختلطة الممتزجة الحاصل منها المركب واحدا فقط لا ينبغي ان يشتبه في ان الهيولى والصورة والقوة
والفعل يتحدان باتحاد واحد فقط الفصل الثالث في الجواب عن الادلة الموردة للاراء المذكورة في
الفصل الاول لما كان الراي الاول اذا ثبت بياننا الاتحادي يكون حقا وتحد امع رأينا لما اشير اليه سابقا كان
مبناه المأخوذ من اللص متوهما فرنا قيس مبني رأينا اليه من ان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة يتحدان اتحادا والفعل ع
ولعلنا بالذات بالواسطة واما ايجاد من الفاعل الذي يخرج الهيولى من القوة الى الفعل ثم قال ابن رشد القرطبي
في شرح المتن السادس عشر وسبب هذا الاتحاد بان ينتقل الذي هو بالقوة حتى يكون بالفعل الفاعل يخرج
اياها من القوة الى الفعل فههنا امر يكون اولا في القوة ثم ينتقل من القوة الى الفعل لان انتقالها لا يعطيها كثرة
بل كمالا في الوجود وكذلك ينتج ما ذكرنا الدليل المذكور هناك للامرين الذين يتميز كل واحد منهما بالذات
الاخر بالذات ليتحدا فيفصلا امرا ثالثا فانهما لا يحتاجان الى متوسط لان يجتمعا بل يحتاج كل منهما الى الاستعداد الى الاخر ع
والموافقة بينهما واما الراي الثاني الذي هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافية بمقولة التحقق بينهما بالقياس
الهيولى تتحد مع الصورة بالفعل والصورة تتحد بالهيولى كذلك بالفعل فقد بينا ان مثل هذه الاضافة تكون
تابعة للاتحاد الجوهري للهيولى والصورة ويجاب عن اول ادلة الراي الثالث المأخوذ من المتن الخامس عشر من ثامن
ما بعد الطبيعة بانه لا يثبت بما نقلوه عنه ما دعوه لانه ما نقلوه ليس الا تقرير السؤال المذكور وهو انه يقع في بعض
الاجسام التي يوجد فيه امر اخر سوى الاجزاء كالتماس واللزوجة والغرائية يكون موحدا لها كذا مثل هذا الامر لا يوجد
في اتحاد الهيولى والصورة كما اجاب فيه المصنف بيانه في الفصل السابق وبان المصنف يقول الكلات التي
ليست كالصبرة يقصد فيها شيء ما عدا الاجزاء لانه يوجد فيها اما ترتيب كما في الكل الصناعي او وضع كما في الكل بانه مغايرة للاجزاء
التام او اتحاد جوهري كما في الكل الطبيعي ولا يحصل الارتباط المذكور ووجه الجوهري من قوله اذا لم يكن
الكل مثل الصبرة بل يكون هذا الكل امرا اخر سوى الاجزاء لانه يمكن ان يحصل منه الفئة مثل هذا الارتباط
والوجه الجوهري في الكل التام والكل الصناعي لان هذين الكلين ليسا كالصبرة وعن الثاني بان
اصحاب هذا الراي قد اخطأوا فيما زعموا ان الهيولى والصورة تتفارقان وتوجد كل منهما متفرقا عن الاخر
مع الاستعداد ولان تتحدا ثم تنفصلان ثم تتحدان فان هذا بعيد عن الصدق جدا لان احدهما يخرج
من بطن الاخرى كما بينا سابقا وعن الثالث بان ما قال ان الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشيء منهما كذب حال
كونه سلبا كليا لان الاتحاد بالفعل يكون ذاتيا لكل من الهيولى الاولى لانه لا يمكن ان يوجد بدون الاتحاد بالفعل
موجودة ع

بصورة ما والا لكانت بالفعل بلا فعل وهو مشتمل على التناقض على ما نقل ثم ما افهمنا عن ابن رشد القرطبي
نعم اتحادهما بالفعل بصورة معينة ليس بضروري لوجودها وكذلك الاتحاد بالفعل يكون ضروريا لكل صورة موجودة
ما عدا النفس الناطقة فان كل واحدة منهما انما توجد في الهيولى والان سلمت المقدمة المذكورة اعني اتحادهما بالفعل
ليس ذاتيا لشيء منهما بحيث انه يمكن ان لا يتخذ صورة الفرس مثلا بلا هيولى وهذه الهيولى يمكن ان تتجرد
من هذه الصورة فتوجد تحت الاخرى من حيث ان صورة الانسان اي النفس الناطقة توجد مجردة عن كل
هيولى فبطل الاستنتاج اعني ما قالوا فلا تكونا متحدتين بالفعل بحيث ان يلحق بهما شيء حتى تتحد النسبة وما يجب
ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوحدة الجوهري بانه يلحق لحوقا خارجيا ايجاد الفاعل الذي اوجد الان ولم يكن
قبل ويلحق لحوقا داخليا تعالى كل منهما كفعلية الصورة وتصويرها للهيولى فانك الهيولى ضعفها
للصورة ويلحق الاتحاد الجوهري الذي هو للفعل مع القوة والاجزاء تسمى الان من هذه كلها متحدة والتي
قبل والبعد وما يلحق ليس لشيء ممتاز اعني الاجزاء المتحققة بالفعل بالذات فان قلت الهيولى اذا كانت
متحققة مع الصورة تكون على وجه مغاير لم تكن قبل كذلك ولا بعد وكذلك الصورة فاذا اتحدتا تطلبان
امرا موجودا سوى ذاتيهما قلت المقدمة الاولى مسلمة واقول ان اردت بقولك فاذا اتحدتا تطلبان امرا
موجودا سوى ذاتيهما تطلبان وانا ممتازا بالذات عنهما فالملازمة مردودة وان اردت تطلبان
موجودا تكونان به الان بالجوهرية لم تكونا كذلك قبل ولا بعد فمسلمة لانهما اذا اتحدتا تكونان مركبا طبيعيا
واذا لم تتحدا لا تكون كذلك وعن الثالث بان رفع اتحاد الهيولى والصورة يقع بجسم [illegible] لكن لا واحد من
كثير يقع اولا بمحض الفاعل توحيده الذي يكون الان ولم يكن قبل ثم بكون الاستعدادات المتقدمة المعينة
للهيولى الى النفس ثم تقابل الهيولى والصورة ثم تحويها ان اتحادهما في حال تكونهما والعلة وانها التبدلات
الموجودة في الاجزاء متحدة وتحول على الكل الطبيعي بالقبل والبعد وتمام تحصيل الجواب عن الدليل
الرابع ايضا فان الاضافة الموجودة الجديدة حين اتحاد [illegible] اتحادهما بل سائر التبدلات الحادثة
ليست بممتازة عنهما بالذات على ما عرفت وانما اطنبنا الكلام لدفع ابطال تحقيق فلنرجع الى شرح كلام
المص **المتن الثامن عشر قال المص** واما ان كان كاللامنقسم فلا يوجد كم ولا كيف فلا يكون الموجود
غير متناه كما قال ملسوس ولا متناهيا كما قال بارمنيدس لان غير المنقسم لا حد له **اقول**
قد كان المص رد راي الزاعمين ان الموجودات واحدة بمعنى انها واحدة كالمتصل او كاللامنقسم او كالمتعرف
ثم برهن في المتن السادس عشر على انها ليست واحدة كالمتصل ووضع في المتن السابع عشر السؤال
المذكور وبرهن الان على انها ليست كاللامنقسم بوجهين احدهما على الاطلاق والثاني بالنظر الى
القائل بقوله الاول بعنوانه لو كان الموجودات مختلفة لا يوجد كم ولا كيف في نفس الامر والتالي باطل
وكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان الكم ممتد واللامنقسم ليس بممتد فلو كان جميع الموجودات كاللامنقسم
لزم ان لا يوجد امر ممتد فلا يوجد كم وكذلك لا يوجد كيف لان وجود الكيف تابع لوجود الكم كما بين في المقولات

وكلما

وكلما لا يوجد المتبوع لا يوجد التابع والثاني يبين من الاثبات للاول بانه يقال لو كان الواحد
المذكور كاللامنقسم لا يكون غير متناه كما قال ملسوس ولا متناهيا كما قال بارمنيدس في عدم كون غير المنقسم
غير متناه وضع المص كالبديهي ولذا لم يبين الملازمة بالنظر اليه وبينها بالنظر الى الشق الثاني بقوله
لان غير المنقسم لا نهاية له لامتناعه **المتن التاسع عشر قال المص** وان كان جميع الموجودات واحدا بالحد
كاللباس الردي والجيد فيلزم ان يقولوا قول هرقليطس لانه يكون الخير والشر واحدا ويكون الخير
واللاخير واحدا والانسان والفرس كذلك ولا يكون الكلام ح في كون الموجودات واحدة بل في انه لا شيء
اصلا ويكون الكيف والكم واحدا **اقول** يبطل ههنا الشق الثالث من الشقوق اعني كون جميع الموجودات
واحدا بالحد والماهية فيبين اولا المراد بهذه الوحدة ثم ردها فقال لا يمكن ان يصدق ان يكون جميع
الموجودات واحدا بالحد والماهية كما يكون اللباس الردي والجيد واحدا بالماهية فان كون احدهما رديا
والاخر جيدا امر عرضي لا ذاتي فهما متفقان بالماهية مختلفان بالعرض كما ان الانسان الاسود والابيض فكانه
قال لو كان الموجودات واحدا بالذات مغايرة بالعرض فحينئذ يلزمهم ان يقولوا قول هرقليطس فانه على
ما نقل عنه الشارح في الكتاب الاول من الرابع مما بعد الطبيعة كان يقول ان كل شيء نفسه ليس اي نقيض مقابله
حتى ان الانسان مثلا لا يكون انسانا اي يجوز ان يكون فرسا او حجرا وانما كان يقول كذلك لانه كان يعتقد
ان الموجودات في سيلان دائم فلو كان جميع الموجودات واحدا بهذا المعنى كان الخير والشر واحدا وان يكون
كل اخر [illegible] واحدا وكان [illegible] والمتناقضان [illegible] احدهما بالماهية فيكون الخير واللاخير واحدا والانسان والفرس
كذلك لتصورهم ان الموجودات بالاسر واحدة بالماهية يحمل على كثرتها وجميع ما يتصور واحدة بالحد
[illegible] بحيث يحمل احدهما [illegible] يحمل على الاخر كما يحمل على الخير يحمل على الشر الى غير ذلك بل يصدق على الموجود
وح نثبت ان الموجودات ليست بموجودات فيلزم هذا الشق مستحيلات تخص على ما قال ابن رشد
الاول ان يكون الضدان واحدا مثل ان يكون الخير والشر واحدا والثاني ان يكون المتناقضان واحدا كالخير
واللاخير والثالث ان يكون الانواع المتباينة بالماهية واحدة كالانسان والفرس والرابع ان يكون الموجودات
ليست بموجودة لانه على هذا الشق يكون المتناقضان واحدا والحاصل ان يكون المختلفات بالحد واحدا
كالكم والكيف ولما كان جميع الشقوق باطلة [illegible] لم يجز ان يقال ان جميع الموجودات واحد بوجه من الوجوه
المتن العشرون قال المص وقد كان المتاخرون [illegible] من القدماء ان لا يلزم عليهم ان يكون شيء واحدا
وكثيرا معا ولهذا كان رفع بعضهم كلقوفرون لفظ الاستين اي يوجد واست وكان بعض اخر يبدل العبارة
لان الانسان ليس يوجد ابيض بل [illegible] لئلا يجعلوا امورا دون لفظ الاستين
اي يوجد واست ان يكون الواحد كثيرا **اقول** يبين في هذا القول ان بعض المتاخرين من القدماء قد كانوا
[illegible] في استعمال لفظ الوجود ولسبب [illegible] ان لا يلزم عليهم الاعتراف بكون شيء واحد كثيرا
فانهم ما كانوا يعتقدون مثلا ان اشتراط يوجد جوهر يوجد حكيما يوجد اصلع يوجد افطس الى الست

جوهر است حكيم است احلع است افلطن يحذرون ان لا يجعلوا امرا واحدا كثيرا باثبات هذه الامور
الكثيرة عليه فلئلا يقعوا في هذا الامر الباطل وجدوا وجهين للخلاص منه بعضهم مثل لقوفرون رفع لفظة
لفظة الستين اى يوجد وانت ظانا انه هو سبب الكثرة ولهذا لم يجوزوا ان يقال سقراط يوجد جوهرا
يوجد حكيما يوجد ابيض يوجد افلطن يوجد ابيض كان بهذا الوجه كانوا يجتنبوا ان لا يكون شئ واحد
كثيرا وبعضهم زعموا ان المحمول الواحد مع رابطة يوجد يكون سببا للكثرة ولهذا كانوا لم يقولوا الانسان
يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما بل كانوا يقولون الانسان ابيض سقراط فيلسوف ولم يقولوا الانسان
يوجد شيئا بل يمشى لئلا يجعلوا امورا وجودية وضعا من هذه الرابطة اى يوجد ان يكون الامر الواحد
امرا واحدا وهذا التفلسف امر غريب لان كون شئ واحدا او كثيرا في نفس الامر يتوقف على عدم تلفظ
هذه الرابطة وتلفظها مع ان الامر ليس كذلك فان الخبر يكون واحدا او كثيرا يكون كذا في نفس الامر لا بالتعبيرات
ولعل مراده من القدماء المخطئين في استعمال لفظة الستين هو ملسوس وبارمنيدس ومن تبعهما ومن
المتأخرين لقوفرون على ما صرح بالاسم وافلاطن وسقراط لانه كثيرا ما يريد بها ايها ومن تبعهما وان تلك
ما وجد اضطراب القدماء في استعمال لفظة الستين فقط وجه ههنا انهم على ما كانوا يقولون ان جميع الموجودات
واحد لكنهم كانوا يجوزون من الخلف وصدق المتكثرات ليقولوا بالكثرة ولهذا وضع بارمنيدس الحرارة والبرودة
تعدد المبادى على ما قال المص في المتن الحادى والاربعين من هذا الكتاب في الفصل الرابع ٢ وانا لعبد
الطبيعة **المتن الحادى والعشرين قال المص** ... الواحد الموجود يقال ان يوجد كل الموجودات ... كثيرا
كثيرة اما بالحد ... او بالتقسيم كالكل والاجزاء
... قد كانوا يشكون ههنا ويعترفون على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا كانه لا يمكن ان يكون شئ واحد واحدا
وكثيرا الكند متقابلان لان الواحد يكون بالقوة وبالفعل فيما ذكرنا ... يرى ان يستحيل ان يكون
جميع الموجودات واحدة **اقول** ... ههنا ان خلاف الفلاسفة وعجزهم المذكور ...
على انه لا ينبغى ان يخاف ... لانه ليس ببعيد ان يكون شئ واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه والاعتبار
لانه لا تناقض ولا تقابل بينهما اصلا ... هذا القول امور ثلثة بيان اولا اصل خطائهم ومبناه ويذكر
ثانيا ... تلفظه بانه يمكن ان يكون شئ واحدا وكثيرا وعرض اليهم ثالثا فيقول انهم وقعوا في هذا
الخوف والخذلان لانهم ظنوا ان الواحد الموجود لا يقال الا بوجه واحد لكنه انما يقال الا بوجوه كثيرة كما مر ثم تفريع
الفرق الاول فيقول ... الموجودات يكون كثيرة اما بالحد ...
... هو ان الواحد اما واحد بالحد ... اما واحد بالموضوع ... الاشياء الكثيرة اما بالمعنى
او بالموضوع مثلا ماهية الابيض ... وماهية الموسيقى ... كلاهما متحدان في الموضوع
... اذا اتصف ... سقراط ... هذا التقسيم ... ان يكون شئ واحد بعينه
واحدا وكثيرا ... سقراط يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما ... بل بعد ذلك ... الاحوال
قلنا هو

منحنة

متحدة بالموضوع اى موضوعهما واحد وكثيرة بالمعنى والماهية والى هذه النتيجة اشار المص حيث قال
... ثم وضع النوع الثانى ... بالتقسيم كما ان الكل والاجزاء كذلك فان الكل كالبيت والسفينة
واحد الا انه واحد بحسب نفسه كثير بحسب اجزائه ثم وضع بالفرق الثالث قال ان الواحد يكون بالقوة
وبالفعل فهذا بالفرق اوسع من القسمين الاولين وعلى هذا نقول المركب من العناصر واحد بالفعل كثير
بالقوة لانه يشتمل على الاجزاء التى هى العناصر كالشجر فانه واحد بالفعل كثير بالقوة لان المتصل يمكن ان ينقسم
الى الكثيرة فاذا كان شئ بعينه واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه فوقوعهم في ... الامر
عدم علمهم لامثال ما قلنا ولذلك كانوا يعترفون على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا واحدا ههنا اشار
بقوله لكن قد كانوا يشكون ههنا ويعترفون ان الواحد يكون كثيرا ثم ختم كلامه وقال ... ذكرنا الا هذا
الا ان ظهر انه لا يجوز ان يقال بوجه من الوجوه المذكورة ان الموجودات واحدة والى هذا اشار بقوله
فبالمذكورات بهذا الوجه يرى ان ... ~~جميع الموجودات واحدة~~ **الفصل الثالث في رد ادلة**
بارمنيدس وملسوس على دعواهما المتن الثانى والعشرين والثالث والعشرين قال المص
والجواب عما ذكرتماه ليس بمشكل لان كلا منهما يقيس ... والانهما اخذا كذبا ولم يقيسا
... وليس ملسوس ... لكن اذا سلم امر فاسد تعاقبه مغالطة كثيرة وهذا
ليس بمتعذر فاما ان ملسوس لم يقس على القانون فظاهر لانه زعم ان ما اخذ ان كان كل متكون
له ابتداء فما ليس بمتكون ليس له ابتداء ثم هذا ... الابتداء لكل شئ لا للزمان ... التكون
لا للبسيط بل للتغير كانه لم يكن التغير ... المص ... ان مثل ملسوس وبارمنيدس كذب
والان يريد ان يرد دليلهما لان رد المدعى فقط لا يكفى بل لا بد من رد الدليل ايضا على ما مر انفا وكرر ههنا
ما قال في المتن العاشر انهما اخذا كذبا ولم يقيسا ... انهما اخطأ في مادة الدليل وصورته ... ان يبين
هذا الخطأ وابتدأ في ابطال دليل ملسوس فقال لكن دليل ملسوس ... المقام ...
وبطله ... ان ملسوس ... لم يقس ... خطأ ... لان لفظة بارمنيدس تستعمل على
وجوه كثيرة على ما قال الشيخ ... في شرح الكتاب الاول للمغالطة فانه يطلق اولا على كل قياس
بين وثانيا على كل قياس مركب من مبادى مختلفة يعلم ... خطاؤه اعوجاجا على ما قال في الفصل الاول
للجدل وثالثا على كل قياس فاسد الصورة وهذا المعنى يستعمل المص في مواضع كثيرة من كتبه وظن ان مراد
المص ههنا هذا المعنى لانه قابلها معا اى ملسوس وبارمنيدس من حيث قابلهما اولا بانهما اخذا كذبا يعنى
انهما خطأ في مادة الدليل وثانيا بانه لم يقس اى اخطأ في صورة القياس ... الحد ...
الخطابين ... منهما ... ملسوس ... ان يبين خطاؤه في صورة القياس فقال
ان ملسوس في المتكونات موضع ... المتكونات ... لم يقس ... على القياس ... اى لم يقس
على مقتضى القانون المنطقى بل اخطأ في صورة قياسه هكذا ينبغى ان تفهم مراد المص لان اكثر الشراح لم يصب

في بيانه ولانه لا نتهم ان ملبوس اخطاء في صورة قياسه يجب ان نعلم القياس الذي ذكره فان المص لم يذكره بتمامه
لانه كان موهوما فاوضحه … واما ذكر جوابا ما وهو نقيض … ان الموجود غير متناه ازلا ابتداء له ولا انتهاء
له بان يقول ان كل ما يكون مجهولا لا يكون له ابتداء فكل ما ليس بمجهول فليس له ابتداء في تصور القياس ويقول ان الموجود
ليس بمجهول وكل ما ليس بمجهول فليس له ابتداء فالموجود ليس له ابتداء وكل ما ليس له ابتداء ولا انتهاء فهو
غير متناه فالموجود غير متناه وبينت الصغرى الدليل الاول اي ان الموجود ليس بمجهول انه لو كان مجهولا
فاما يكون مجهولا من الموجود او من اللاموجود ولا يجوز ان يكون مجهولا من الموجود لانه لو كان كذلك لكان الموجود
قبل ان يكون وهو مستحيل بالبداهة ولا يكون من اللاموجود لان اللاموجود لا يحصل شيئا ويقيس ثانيا على
ان هذا الموجود واحد بان الموجود غير متناه وكل غير متناه واحد فالموجود واحد وبينت الكبرى
بانه كل غير متناه لو حصل محيط بكل ما وسعه بهذا الجنس الذي فقد عين ان يكون غير متناه … ان
يكون وراءه شيء من جنس اخر والا لامكن ان يتصل به فيلزم ان يكون غير متناه ومتناهيا وهو محال فكل
ليس الا واحدا فكل غير متناه ليس الا واحدا فلما كان الموجود غير متناه ومحيطا بكل ما وسعه الموجود ومانع
ان يكون وراءه شيء من جنس اخر فلا يكون الا واحدا ويقيس ثالثا على ان هذا الموجود الغير المتناهي
الواحد ليس بمتحرك بان الموجود الغير المتناهي الواحد محيط بكل ما وسعه جنس الوجود ولا شيء مما محيط بكل ما وسعه
جنس الوجود ويكون واحدا بمتحرك والا لوجب ان يوجد مكان يتحرك منه واليه ولو وجد المكان لم يكن الموجود
واحدا وهو باطل بما مر فالموجود الغير المتناهي الواحد ليس بمتحرك واعترض عليه المص وبين ان ذلك …
اي قياس على خلاف القانون اي قياس فاسد الصورة وقال لانه زعم ان ياخذ انه كان ما يكون مجهولا
يكون له ابتداء لزم ما لا يكون مجهولا لا يكون له ابتداء فاخطأ في صورة القياس لانه يحكم من الاخص الى الاعم
وهو خدعة الاستلزام كما لو قلت لو وجد الانسان يوجد الحيوان فلو لم يوجد الانسان لم يوجد الحيوان
فان المقدم لا يستلزم التالي لانه يمكن ان لا يكون شيء انسانا بان يكون مثلا فرسا او بقرا ويكون حيوانا
وبين لزوم السلوك من الاخص … حيث قال ثم بهذا … ان الابتداء لكل شيء الا الزمان … والتكون
لا للبسيط … التغير الاخرى اخطأ في صورة القياس لانه … من كون الاستلزام
لا يكون من الاخص الى الاعم سلبا وبين مع وجه خطائه في مادة القياس وبين الاول بان ذا المبدأ اعم
من المجهول لان المجهول انما ينظر الى المفاعل … في المبدأ ينظر الى المبدأ الفاعل والمبدأ الذي هو الآخر
والمبدأ الزماني ومبدأ الشيء وهذا على ضروب لانه اما مبدأ الشيء بحسب الامتداد كان الرأس مبدأ الانسان
او مبدأ له بحسب الذات كما ان الهيولى والصورة مبدأ لتكون الجسم الطبيعي بحسب ذاته وماهيته ومبدأ
التغير فان التغير الذي هو ما يتعاقب في نفس الامر تكون الحركة في الموضوع من طرف واحد مثلا ان …
اوزاع او ابتداء ان يحرق من النوع الاول يحرق منه بعده الذراع الثاني … منه ثم وتم الى ان يحرق الجميع
يكون حرق الذراع الاول مبدأ للحركات الباقية ومن هذا ظهر الخطأ ملسوس في صورة القياس ومن هذا ان كون
ان ذا الابتداء اعم من المجهول والمتكون فليتامل

لفظ

وهنا اعني قول الرجل م

ليس له انتهاء فالموجود ليس له انتهاء وكل ما ليس له ابتداء

كذلك

الى سلب الاعم م

وهو مبدأ بهذا الفعل وذلك م

لفظ الابتداء والمبدأ مشترك بين معان كثيرة مختلفة ظهر خطاؤه في مادته لان الابتداء او قل المبدأ او قل
الاول مشترك بين معان كثيرة كما مر وكل مشترك بين معان كثيرة يجب ان يقسم ويميز اولا فما
استعمل في العلوم فان الابتداء مترادفاه يجب ان يقسم ويميز اولا اذا استعمل في العلوم وملسوس لم يقسم
ولم يميزه اولا بل استعمله بلا تقسيم وتمييز فاخطأ في المادة ايضا **المتن الرابع والعشرون قال المص** ثم ان كان
واحدا لم يكون الا متحركا لانه اذا تحرك جزء واحد تحرك كلما هو في نفسه فلم لا يتحرك الكل ثم لم لا يكون استحالة
ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع الا ان يكون بالذي هو منه كما قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن
لا بذلك الوجه فلان الانسان مغاير للفرس بالنوع والضدين مغايران بالتعاكس **اقول** دليل ملسوس لما كان
مشتملا على مقدمات كثيرة ونتائج كثيرة كما عرفت المص يرد الى ههنا استلزامه الاول صورة ومادة ويرد
ههنا استلزامه الاخر بوجهين فلما قال ملسوس ان كان الموجود واحدا فيكون لا متحركا لانه لو كان متحركا لوجب
ان يكون مكان يتحرك منه واليه فيلزم انه لا يكون الموجود واحدا بل اثنين الا انه قد وجد المكان زعم ايضا رد عليه المص
بان نفي الملازمة الاولى اي قوله ان كان الموجود واحدا يكون لا متحركا كاذبة ويعترض على دليلها ويقول
لا يلزم للمتحرك في المكان ان ينتقل من مكان الى مكان فان الماء الكائنة في القارورة يتحرك بحركة مكانية
في نفسه مع انه لم ينتقل من مكان الى مكان وكذلك الفلك الاعلى يتحرك في نفسه مع انه لا ينتقل من مكان الى مكان فلما
كان يكون اجزاء الموجود كالماء المذكور واشباهها يتحرك في انفسها فلم لا تقول ان الموجود يتحرك حركة مكانية
في نفسه لانه ليس بضروري ان ينتقل المتحرك من مكان الى مكان اخر ثم لو سلم ان الموجود الواحد لا يتحرك حركة
مكانية لكن لم لا يمكن ان يتحرك بحركة غير مكانية واليه اشار بقوله ثم لم لا يكون استحالة يعني لم لا يتحرك
في الكيف بان ينتقل مثلا من الحرارة الى البرودة ومنها الى الحرارة ومن السواد الى البياض ومنه الى السواد ثم قال
ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع الا ان يكون بالذي هو منه لعلم انه قد تحير الشراح في بيانه فلم يتكلم
احد منهم مع المص بهذا القول والعدم فهمهم معضوفه قالوا هذا القول ليس يتعلق اصلا بدليل ملسوس
الذي كان يرده المص في … الى ههنا بل انما يتعلق بابطال دعواه لكن اقول …
هذا اورد عليهم ان المص قد ابطل دعوى ملسوس بادلة كثيرة ثم تصدى لابطال دليله فيحتمل كونه مبطلا لدليله
بعد الفراغ عن ابطال مدعاه تدرج الابطال مدعاه فيلزم ان يكون مختلطا ومشوشا لكلامه … مذموم جدا
يتحرزون عن الجواب … ليس مراده ما زعموا بل مراده رد الملازمة المذكورة اعني لو كان الموجود واحدا
يكون لا متحركا بدليل اخر لكن بسيطا او لا بهذه المقدمة يعني ان جميع الموجودات لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع
اي بالصورة بل لو كانت ملحقة لكانت بالذي هو منه اي بالموضوع اي الهيولى اي لكانت واحدة بالهيولى
التي تحصل هي بها وثبت هذه المقدمة اولا بالنقل … كما قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن لا بذلك
الوجه بيانه ان جميع الموجودات لا يمكن ان تكون ملحقة بالنوع والصورة بل لو كانت لكانت بالمبدأ الهيولاني
والهيولى على ما قال بعض الطبيعيين الذين يتكلمون على مقتضى الطبيعة كثاليس الملطي فانه قال ان جميع الاجسام

قوله لا يلزم للمتحرك في المكان ان ينتقل
الى قوله ثم قال الحاصل ان الموجود وان
يتحرك في مكان لا مكان لكن يتحرك في مكان
او من الكيف الى الكيف لكن فيه نظر لانه لو
في مكان لزم التعدد مع ان حصول الحركة
على ما يجوز عليه التعريف منظور فيه ولا …
الاستحالة من الكيف الى الكيف غير ممكن …
للزوم التعدد فالاستحالة يحتاج الى …
ذلك

من الماء ومبدا ما هو الماء ومثل ابرقليطوس فانه قال ان جميعها من النار وانكساغورس فانه قال ان مبدأه
الهواء وعلى كل واحد من هذه الاقوال يكون الاجسام واحدة بالمبدا الهيولاني والهيولى اي الماء او النار
او الهواء واما كون جميع الموجودات واحدة بالصورة فلم يقل به احد من الطبيعيين ثم بالدليل العقلي واليه
اشار بقوله لان الانسان ممتاز عن الفرس نوعا والضدان متغايران بالتعاكس يعني لان بعض
الاشياء كالانسان والفرس مثلا انما يكون كل منهما مباينا وممتازا او غايرا عن الاخر بذاته بحيث لا يجوز
لاحد ان يقول انهما متحدان نوعا وصورة والا لخرج عن طبيعة الانسانية وبعض الاشياء تكون متضادة
كالبياض مع السواد ومع التحالف متحدين نوعا وصورة اي ليس صورتهما واحدة وحاصله ان اللازم ان
ما يقول ملسوس من انه احد اما واحد نوعا وصورة او واحد مادة وهيولى لا يمكن ان يكون واحدا بالصورة فيكون
واحدا بالهيولى لكن الواحد بالهيولى يمكن ان يتصور بصور كثيرة ويتجرد من صورة الى صورة اخرى كما يرى
بالعين من تكون الاجسام الطبيعية وفسادها واذا كان الامر كذلك يبين قوله ان كل الموجود واحدا لا يكون
لا متحركا فتبينه كاذبة قطعا بهذا ثم اعلم ان بعض الشراح قد اورد على اجوبة المص المورد في المتون الثلاثة
السابقة بانها ليس بطبيعية او ما بعد طبيعية او منطقية لكنها ليست طبيعية لما قال المص في المتن الثاني لو كان
الشيء بطل واحدا او لا متحركا لا يكون منظورا للطبيعة اصلا ولما قال في المتن العاشر انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي
ان يجيب عن الدليل الذي سواء كان لملسوس او لبارمندس وليس مما بعد الطبيعة ولا منطقيا لان الكلام ههنا كان
من الطبيعيات فلا ينبغي الذهاب منه الى الاستعمال على علم اخر فيه فاجوبته المذكورة في هذه المتون الثلاثة قبيحة واقول
في الجواب عنه ان اجوبته مخلوطة من فنون ثلاثة اي الطبيعي وما بعد الطبيعي والمنطق فبعضها طبيعي لانه يتحرك من الحدود
الطبيعية كالمتحرك واللامتحرك والاستحالة والكون والفساد والكل والجزء والهيولى والتي تحتها فان هذه كلها
تبين في الطبيعيات وبعضها منطقي مثل ما بين ان قياس ملسوس وبارمندس على خلاف قانون القياس وبعضها
طبيعي مثل نظره الى العموم والخصوص والواقع من حيث المبدا وغيره فهو بحث جعول وليس تخليط العلوم
في الجواب عن شيء اذا كان على وجه لا يضيع بان العلوم يخدم بعضها بعضا واورد ايضا على ما قال ملسوس
ان الموجود الواحد لا متحرك حركة مكانية لكن لم لا يجوز ان يتحرك بحركة غير مكانية بان يتحرك في الكيف
بان هذا مناف لما قال في المتن السادس والخمسين من ان الحركة المكانية اول الحركات الاخرى وهي تابعة لها فلما
ارتفع المتبوع يرتفع التابع ايضا فاذا لم يكن الموجود الواحد متحركا بحركة مكانية كما سلم يلزم ان لا يمكن ان يتحرك
بحركة اخرى واقول في الجواب عنه ان الحركة المكانية يمكن ان تلاحظ على وجهين على الاطلاق وبالنظر الى موضوع
معين واذا انعدمت الحركة المكانية على الاطلاق تنعدم كل حركة ايضا واما اذا انعدمت الحركة المكانية من موضوع
معين بان يكون ساكنا في مكانه مستقرا فيه غير متحرك عنه فلا تنعدم كل حركة عنه فانه يمكن ان يتحرك في الكيف
بتقريب جسم حار اليه او تبعيده عنه فلهذا ان الموجود الواحد الذي يقول ملسوس انه لا يتحرك موضوعا معينا يأتي عليه
ما قال المص بعد تسليم عدم حركته في المكان لم لا يجوز انه يتحرك بحركة في الكيف المتن الخامس والعشرون قال المص

ابعد ح

سعدم

متنا من الثمانية مع

قوله موضوعا معينا اذ موضوع معين وانت خبير ان ملسوس ينكر الحركة المكانية المطلقة ايضا لانه ينكر المكان مطلقا لئلا يلزم الموجود كثيرا د ذ ا د ه

من جهة لانه مع
من جهة

وكذلك في جهة الى قول جعل بارمندس ... تيسير ان كان بعض اخر مخصصا معه الجواب لانه كاذب في غير منتج اما انه
كاذب فلانه يأخذ الموجود ان يقال بسيطا مع انه يقال على الكثرة واما انه عقيم لانه لو فرض ان يقال بسيطا فحينئذ
الابيض في غير معنى واحد يكون بعض كثيرة لانه لا يكون الابيض واحدا بالاتصال فلا بالحد لان ماهية البياض وما يتبعه
قابليته ممتازان ولا يكون شيء ما عدا الابيض منفصلا الا انه ليس من حيث انه منفصل بل لان ماهية البياض وماهية
قابليته ممتازتان لكن بارمندس كان لم يتمكن بهذا اقول لما فرغ المص عن بيان ان ملسوس قد اخطأ في دليله في مادة
وصورته شرع الآن في بيان خطأ بارمندس مع ان المص يبين في هذا المتن امورا ثلاثة يبين اولا ان دليله يهدم
بما يهدم به دليل ملسوس ويهدم بوجه اخر ايضا ويبين ثانيا انه اخطأ في مادة الدليل ويبين ثالثا انه اخطأ في صورته
فيقول ويرد على بارمندس ايضا على ما يرد على ملسوس مثل ان كان بعض اخر مخصصا به يعني ان وجه رد دليل بارمندس هو وجه رد
دليل ملسوس مع ان كان بعض وجوه الرد مختصا بدليل بارمندس لانه خالف ملسوس في المدعى لان ملسوس كان يقول ان الموجود
الواحد اللامتحرك غير متناه وهو كان يقول ان هذا الموجود متناه وفي الدليل لان مقدمات دليليهما متغايرة فرد
بها فيما اتفقا فيه من ان الموجود واحد لا متحرك واحد وفيما اختلفا مغاير ثم يقول ان دليل بارمندس مردود لانه
كاذب مادة وغير منتج صورة ولم يذكر المص دليله لكمال شهرته في زمانه لكن كان فهم رد دليله موقوفا على فهم ذلك
الدليل وجب علينا ان نذكر دليله اولا ثم نبين وجه الرد عليه فنقول استدل بارمندس على مدعاه بان كل
ما عدا الموجود لا موجود وكل لا موجود لا شيء فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن الموجود واحد لانه يقال بالبساطة
وكل ما يقال بالبساطة واحد فالموجود واحد فما عدا الواحد لا شيء فيكون الجميع واحدا واثبت الصغرى بانه لو لم يكن
كل ما عدا الموجود لا موجودا بل كان موجودا لزم صدق النقيضين اي ان يكون بعض اللاموجود موجودا وهو مستحيل
بالبديهة واما الكبرى فبينة واما ان الموجود يقال بالبساطة اي بمعنى واحد فظاهر ايضا لانه لو افترق موجود عن موجود
لفارق اما بالموجود او باللاموجود ولا يجوز ان يفارق بالموجود للاشتراك بالماهية ولا باللاموجود لان اللاموجود لا يمكن
ان يفارق الشيء وكثير من الشراح لم يعرف دليل بارمندس على ما ذكرته لكن لما عرفت دليله الذي ذكرته فلنشرع الى بيان
رد المص عليه قال هذا الدليل مردود لانه فاسد مادة وصورة اما فساده مادة فلانه اخذ الموجود فيه على
انه يقال بالبساطة وبمعنى واحد مع انه يقال على الكثرة وعلى معان كثيرة يعني انه استعمل المشترك اللفظي والمتشابه
بدون ان يقسمه اولا اي اخذ لفظ الموجود كانه مشترك معنوي دال على ماهية واحدة فقط وهو ليس كذلك بل يقال
على معان كثيرة ودالة تارة على الجوهر وتارة على العرض فنقول اذا قال اولا كل ما عدا الموجود لا موجود فكل
ما عدا الموجود الذي هو جوهر بمعنى وعرض بمعنى لا موجود فهذه الصغرى مسلمة وتنتج مع الكبرى ما استنتج من قوله
فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن اخذ الموجود في قوله لكن الموجود واحد بهذا المعنى فاسد لانه ليس بواحد على هذا المعنى
بل كثير لانه يشتمل جميع المقولات العشرة المتباينة بالذات واما فساده صورة فلانه غير منتج يعني ان دليل بارمندس
غير منتج لمطلوبه مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة لان مطلوبه هو ان الموجود واحد بلا كثرة فهو لا ينتج هذا
وكل دليل غير منتج للمطلوب مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة فاسد صورة فدليل بارمندس فاسد صورة اما الصغرى

عدا ان الموجودات شيء

و د ا

ا يكون

فلانه اخذ

الغير المتغايرة بالفصول

مع دليلها فبينها المص اي وضع دليله اي دليل بارمنيدس في حصر واحد للموجود اي نقيض لان الحكم الكائن
عن حصر واحد للموجود هو حكم على كل موجود قال في تقرير كلام الخ وبينا انه لا يوجد شيء ما عدا الابيض
وانه دال على امر واحد في صورتها ودليل بارمنيدس عليه بان نقول كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا ابيض
لا يخلو لكن الابيض واحد لانه يقال على امر واحد وكل ما يقال على امر واحد واحد فالابيض واحد بينه
النتيجة كاذبة مع تسليم صحيح مقدمات دليلها صادقة فدليل بارمنيدس فاسد صورته لان الدليل الصحيح
صورته ومادته لا ينتج الا النتيجة الصادقة واثبت كون هذه النتيجة كاذبة بان قال لكن توجد بيض كثيرة لا واحد
واثبت هذا اولا بقوله لانه لا يكون واحدا بالاتصال ولو سلمنا انه الابيض يقال على امر واحد فلا يلزم
منه ان يكون جميع البيض واحدا متصلا بل بعضها منفصل عن بعض كالثلج والعاج وامثالهما وثانيا اي قال ولا بالحد
لان ماهية الابيض وماهية قابله متمايزان وان كان الابيض بحسب الخارج واحدا لكنه كثير بحسب الحد
لان ماهية البياض مغايرة لماهية قابله ثم قال لا يكون شيء ما عدا الابيض منفصلا لانه ليس من حيث انه منفصل
بل ماهية البياض في ماهية قابله متمايزان وهذا القول لما اختلف الشراح في بيانه لخفوة الاعتراض ... مقصود
المص اختلفوا واضطربوا ونحن لا نذكر شيئا مما قالوا لانه لا يفيد شيئا سوى الجدال فنقصر الكلام في بيان
مراده على وجه الكمال فنقول ان هذا القول جواب سؤال مقدر كان احدا يقول لكن ماهية البياض غير ماهية قابله
متمايزتين لكن ماهية البياض منفصلة عن قابلها وكان البياض موجودا بذاته وكان صورته ما منفصلة عن الموضوع
فكان يكفي افلاطون المردودة من المص فاجاب المص بابطال اللازم بانا لم نقل ان البياض يوجد منفصلا عن موضوعه
حتى لزمنا ان نقر بالمثل والبياض الكلي بل نقول ان ماهية البياض وقابله متغايران بالماهية فقط لان ماهية
البياض اي البياض وماهية قابله اي قابله وموضوعه متغايران **المتن السادس والعشرون** قال المص فيجب
على الذين يقولون ان الموجود واحد انه ياخذونه غير دال الا على واحد فقط يجب عليه بوجه ما بل على الذي يوجد
حقيقة والذي هو واحد حقيقة لانه العرض يقال على موضوع ما فما يقع عليه الموجود لا يوجد لانه متمايز عما هو موجود
فيلزم ما لا يوجد شيئا فلا يكون موجودا ... لانه يكون هذا الموجود لا موجودا الا ان يدل
الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا لكن وضع الموجود دالا على واحد **اقول** هذا القول والقول الذي
من بعده الاقوال الموقع عليها في نهاية الايجاز والاغلاق ... شرحهما على وجه التحقيق مشكل جدا حتى زال اقدام عقول الشراح
في بيانه فخلطوا ووقع بينهم اختلاف شتى لا نشتغل بذكرها بل نسعى الى حلهما على ما هو مقصود المص فنقول ان مقصوده
منهما اعتراض على بارمنيدس اولا وعلى ملسوس بالاستلزام من حيث انه مع واحد منهما الحكم بان الموجود واحد ودفع سؤال
يرد عليه وبيانه مستعانا بالملك الوهاب ان المص لما كان يرد في دليل بارمنيدس بانه لا ينتج مقررا انه يجب في حصر الموجود
ان يكون الابيض كان لا احدا ان يقول ان اراد كل بارمنيدس كان بالاختيال لا بالحقيقة والصدق لانه يعوض من لفظ الموجود
للابيض الذي هو عرض قائم بالضرورة بالموضوع المتقدم عليه الموقوف عليه بالضرورة ومع هذا الاختيال قد ثبت
ان الابيض كثير لكن بارمنيدس لا يريد بلفظ الموجود الواحد العرض بل الجوهر الذي لا يقوم بشيء ولا يتقدم عليه شيء

ولا يتوقف

قوله لو فرضنا ان لا يوجد الى آخره وانت تعلم انه لو فرضنا انه لا يوجد ما عدا البياض وانه دال على واحد واريد بالواحد الواحد بالحد لا يلزم المحذورات على انه القول ببطلان الدليل صورة فحسب بين المتن ... غير الاقوال ... دماه

بشيء ولا يتقدم عليه شيء ولا يتوقف على شيء فاذا وضع هذا الموجود الواحد لا يلزم ان يكون الموجودات
كثيرة تغاير اوانه يدفع هذا السؤال الكلام اقول ... في هذا المتن ... بان الموجود الذي وضعه بارمنيدس وملسوس
انه يكون واحدا لا يمكن ان يكون عرضا فقط بل هو جوهر بالضرورة ثم يريد ... على انه ليس كذلك ... ومنه يعلم
ظاهرا ان الموجود ليس هو واحدا بالضرورة وان دليله المجعول بالابيض ليس بطريق الاختيال ...
بل على سبيل الصدق والحقيقة ... هو ... اي فيجب على الذين قالوا ان الموجود واحد
انه ياخذونه غير دال على واحد فقط يجب عليه بوجه ما بل على الذي يوجد حقيقة والذي هو واحد
لا يجوز لهم ان يفهموا بلفظ الموجود الواحد كل ما يمكن ان يحمل عليه هذا اللفظ والذي نقدر ان نسلمه بوجه ما
موجودا بل يجب ان يفهموا الشيء الذي يقال انه موجود حقيقة صدقا وهذا هو الجوهر كما سيتبين بعد
وبعبارة اخرى ظاهرة لا يجوز لهم ان يقولوا انه عرض بل يجب عليهم ان يقولوا انه جوهر وتثبته بقوله لان
العرض يقال على موضوع ما فما يقع عليه الموجود لا يوجد يعني ان العرض لا يوجد بالذات بل يقال ويحمل على الغير
اي يقوم به ويستند في انه يوجد اليه وهو معلوم بديهة ان ما يقول بارمنيدس انه موجود واحد لا يمكن ان يكون
عرضا فقط بوجه ما اذ لو كان هو العرض لزم اما ان يكون العرض قائما بنفسه وهو ممتنع بالبداهة اولا اي او لان
امرا هذا العرض موضوعه وهو خلاف مذهب الخصم ... بارمنيدس بانك يا بارمنيدس تفهم
من لفظ الموجود الواحد العرض فاخذ كلامك ... ان كل ما يكون ما عدا الموجود وهو لا موجود ولا قول
ان الجوهر ما عدا الموجود الذي هو العرض عندك فالجوهر لا موجود فما يقع عليه الموجود اي الجوهر الذي يقع عليه
ويقوم به الموجود اي العرض لا يوجد اي يكون لا موجودا وهذا هو معنى قوله فما يقع عليه الموجود لا يوجد وثبت هذا
بقوله لانه متمايز عما هو موجود اي لان الجوهر متمايز عما هو موجود عندك اي عن العرض لان الجوهر قائم بذاته
والعرض ليس قائما بذاته فالجوهر ليس بعرض فهذا القول اي كون العرض موجودا وكون الجوهر الذي هو سبب
وجوده لا موجودا قول مستحيل بديهة ولهذا قال فيلزم ما لا يوجد شيئا اي فيلزم ان يكون اللاموجود موجودا يعني
وهذا مستحيل فلا يجوز ان يفهم الذين يقولون ان الموجود واحد عرضا واحدا ثم فرع وقال فلا يكون الموجود
موجودا ومراده منه هو انه لما لزم من اتخاذ الموجود الواحد انه العرض المحال المذكور وجب ان يقال انه ما يوجد
حقيقة او قال الموجود لا يدل على ما يوجد في الغير اعني على العرض بل على الجوهر الذي لا يوجد في الغير اصلا
بل يوجد في غيره ثم اذا قال الا انه يكون هذا الموجود لا موجودا اعاد النتيجة المستحيلة اي لو فهم من لفظ الموجود الواحد
العرض الواحد لزم ان يكون الجوهر الذي هو موجود حقيقة وصدقا لا موجودا ولما كان لاحد ان يقول ان
بارمنيدس لا يأخذ الموجود الواحد دالا على العرض الواحد فقط حتى خرج الجوهر ويلزم التالي المذكور بل ياخذه والا
عليهما اجاب عنه المص بقوله الا ان يدل الموجود على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا لكن وضع الموجود دالا
على واحد يعني ان تريد ... ان الموجود الواحد يدل عليهما اي الجوهر والعرض او تريد انه يدل على العرض فقط ... لك
قد عرفت بطلانه فان اردت الاول فلا يدل على الواحد بل على الكثير اي الجوهر والعرض وهو مخالف للوضع

يعني ان الذين يقولون ان الموجود واحد

حقيقة صح

لا تريد الشارح ... صح

بارمندس الذي وضع ان الجميع واحد **المتن السابع والعشرون قال المص** فلما لم يقع الموجود بالذات
على شيء بل على شيء بدل الموجود على [illegible] الموجود بالذات [illegible] لا على ما ليس بموجود لانه لو كان
الموجود بالذات [illegible] والابيض واحدا الا ان الابيض ليس بموجود بالذات لانه لا يمكن ان يقع عليه الموجود لانه ما
لا يكون موجودا بالذات ليس بموجود حقيقة فالابيض ليس بموجود لان لا يكون شيء [illegible] موجد
بالكلية فما يكون موجودا بالذات ليس بموجود لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض مع انه لا يدل على الموجود
فلو دل الموجود على الابيض ايضا لدل على الكثير **اقول** لما ثبت في المتن السابق انه لا يجوز ان يأخذ القائلون
بان الجميع واحد لفظ الموجود دالا على الوصف فقط واثبت هنا ان يدل على الجوهر بالضرورة اثبت هنا عدم
دلالته على الجوهر فقط ليكون دالا عليهما اي على كل واحد منهما فيكون الموجود دالا على كثير لا واحدا كما زعم الخصم
قال فلما لم يقع الموجود بالذات على شيء بل يقع عليه شيء اخر اي فلما لم يقع الجوهر على موجود اخر فالموجود
بل يقع هو عليه الاخر لزم بالضرورة ان يكون لفظ الموجود الواقع فيما قال بارمندس كل ما عدا الموجود
لا موجود دالا على الموجود بالذات اي على [struck through] لا على هذا اللاموجود اي على الجوهر لا على الوصف
لان الوصف لما كان ما عدا الجوهر الذي وضع للخصم فقط موجودا لا يكون عنده موجودا بالضرورة [illegible] المص يثبت
بهذا ثم يستنتج منه تناقضا يلزم على بارمندس وهو ان الابيض يكون موجودا بالذات [illegible] لا موجودا [illegible] ان
الموجود بالذات [illegible] الجوهر قد يكون تارة ابيض [illegible] الابيض ليست ان يكون موجودا بالذات
بعينه [illegible] ليست بجوهر فلو كان الجوهر فقط موجودا فكان كل ما عدا الموجود لا موجودا [illegible] الابيض [illegible] موجودا
والشارح لما قلنا [struck through] حقيقة
[illegible] الابيض [illegible] الاخر [illegible] الابيض والجوهر ليست [illegible] نقول [illegible] الابيض ليس بموجود
بالذات حقيقة [illegible] الابيض [illegible] ليس [illegible] الجوهر لانه لا يمكن ان يقع الموجود على الابيض او البياض بحيث يصح ان يقال
موجود الا ان ما لا يكون موجودا بالذات لا يكون موجودا [illegible] وضعنا قبل ان كل ما عدا الموجود لا موجود [illegible]
الذي يكون موجودا بالذات [illegible] لا يكون موجودا والابيض و [illegible] ما عدا الموجود بالذات فالابيض [illegible] لم يكن موجود
ويحصل المص بهذه النتيجة حين يقول فالابيض ليس بموجود فلما كان يمكن ان يقال الشيء [illegible] لا يوجد على [illegible]
الاول فقط لا شيء اخر [illegible] الان [illegible] لا حقيقة [illegible] ليس الموجود الذي [illegible] حقيقة [illegible] الابيض ليس
بموجود [illegible] اسود [illegible] على الاطلاق اي ليس بموجود على الاطلاق [illegible] بارمندس على التقرير المذكور
ليس بموجودة على الاطلاق [illegible] المص [illegible] التقسيم حين قال لكن لا [illegible] بل الوجود بالجملة ثم [illegible]
بالنتيجة الملحوظة [illegible] الموجود حقيقة ليس بموجود فان [illegible] لفظ الموجود [illegible] يوجد حقيقة فقط اي الجوهر
لزم ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا اما الاول فلانه وضع كذلك واما الثاني فلان للموجود بالذات اي الجوهر
يحمل عليه اللاموجود [illegible] الجوهر ابيض لانه قد تبين ان الابيض لا موجود [illegible] عليه اللاموجود لا موجود [illegible] موجود
بالذات اي الجوهر لا موجود و [illegible] ثابتة [illegible] المص لانه لصدق ان يقال ان الموجود ابيض اي لانه لتعلق

بهذه

بهذه القضية اي قولنا الموجود اي الجوهر ابيض [illegible] فيها الذي ليس بموجود اي الابيض الذي يوجد على
بالذات اي الجوهر فان قلت ليس الذي يوجد بالذات فقط بموجود فقط بل الابيض ايضا موجود
اجاب المص بقوله فلو دل الموجود حقيقة على الابيض ايضا لدل على الكثير فيكون الموجودات
لا اقل اثنين لا واحدا فقط كما زعم بارمندس وهذا الشرح موافق لما وقع في اكثر تراجم اللاتين حيث
كتبوا فان لم يقع الموجود بالذات على شيء بل على شيء اخر لا اخر وقد وقع في بعض النسخ اليونانية
على وجه اخر واعلم ان المص لم يرد بلفظ هذا الموجود المذكور في المتن السادس والعشرين والسابع والعشرين
ما اراده افلاطون في مواضع كثيرة من كلامه بارمندس كما قال [illegible] ان افلاطون يستعمل لفظ
هذا الموجود حين يتكلم للمثل وهذا المسمى مثل الجنس هذا الجنس ومثال الانسان هذا الانسان
بل اراد به الجوهر الذي هو موجود بالذات [illegible] موجود حقيقي وسيقول المص في الكتاب الثالث في النفس
حين يتكلم للنفس العاقلة انها اذا صارت مفارقة عن البدن تكون فقط هذا اي هو موجود بالذات
المتن الثامن والعشرون قال المص فلا يكون الموجود ذا امتداد لو كان الموجود هو الموجود بالذات
وظاهر ان الموجود بالذات ينقسم الى موجود بالذات [illegible] متغاير لانه ان الانسان لو كان امرا موجودا بالذات
يجب ان يكون للحيوان ايضا امرا موجودا بالذات وكذا ذو القدمين لانه لو لم يكونا موجودين حقيقة يكونان
عارضين فاما الانسان او الموضوع اخر فكلاهما محال لان الوصف يقال اما للذي يمكن ان يوجد وان لا يوجد
او للذي يكون في حده هذا الذي يعرض له [illegible] المقصود المعاني الفطسة التي يوجد في حده الانف الذي يعرض له
الفطسة **اقول** يرد في هذا القول ايضا على بارمندس بدليلين اخرين ويبين انه لو كان الموجود دالا على
الجوهر فقط لا يمكن ان يصدق ما ادعاه من ان الموجود واحد ويضع في الجزء الاول من هذا القول الدليل الاول
ويضع في الثاني حين يقول واما ان الموجود حقيقة الى اخر الثاني وقرره في المتن الثلاثين وبعد الدليل كم
تقسيم الوصف [illegible] ما قد كان بينه في المتن الحادي والعشرين من ان بعض الواحد يكون واحدا متصلا
وواحدا بالموضوع وبعضه واحدا بالمعنى والحد ويبين اولا انه لو اخذ الموجود بمعنى الموجود بالذات فقط اي
بمعنى الجوهر فقط لا يمكن ان يكون واحدا متصلا ثم يبين انه لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى واورد الدليل
الدليل الاول حين قال فلا يكون الموجود ذا امتداد لو كان الموجود هو الموجود بالذات بمعنى لو كان الموجود
هو هذا الموجود بالذات والجوهر فقط لا يكون الموجود ذا امتداد لقصور الدليل لو كان الموجود بمعنى الموجود الحقيقي
اي الجوهر فقط لم يكن واحدا متصلا اما الملازمة فظاهرة لانه لو كان الجوهر ذا امتداد لم يكن واحدا بل كثيرا لان وجود
كل جزء وجود مغاير لوجود الاخر لانه لما يكون جزء واحد مغاير الجزء اخر كذلك يكون وجوده مغاير الوجود
الاخر واما الكبرى فهي ظاهرة ايضا من تعريف المتصل فانه على ما صرح في فصل الكم هو الذي يلتصق اجزاؤه بحد
مشترك بينها فكل ما يكون له اجزاء كذلك يكون ذا امتداد بالضرورة فكل ما هو متصل ذو امتداد بالضرورة
هذا هو دليل المص وليس ما اخترعه ابن رشد وزابرلوس وبعض اخرون من ان المص يستدل بهنا على ان هذا الموجود

الواحد ليس بجوهر فقط بان بارمنيدس قد كان وضعه متناهيا فلو كان متناهيا كما وضعه لم يكن جوهرا
فقط لانه يكون في امتداد لان المتناهي لا يكون الا ذا امتداد ومقدار قال الشارح ولهذا الشرح بعيد
لان المص قد استدل بهذا الدليل في المتن السابع عشر ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر
ههنا لفظ المتناهي فقول دليس والشارح على شرح هولاء يرد على شرحه ايضا بان نقول شرح الشارح
بعيد عن موقع المص لان المص قد استدل بهذا الدليل في المتن السابع عشر حيث قال فلو كان منفصلا لكون
الموجود كثيرا لانه منقسم الى غير النهاية ولم يعتد ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا لفظ المنفصل بل نقول
ان المص لم يستدل بهذا الدليل على ما قرره ابن رشد واتباعه على ان الموجود الواحد ليس بجوهر كما قرره
ابن رشد واتباعه بل انما استدل منه بدليل اخر على ان الموجود ليس بواحد مفصل على ان الدليل المذكور
في المتن اذا قرر على ما قرره الشارح لا يستلزم المدعى على ما وضعه الشارح من ان الموجود ليس بواحد لو اخذ
الموجود بمعنى الجوهر فقط لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام الا ان يوجه كلامه بان مراده ثم ترد للمص ههنا
دليلين على بارمنيدس رده عليه بمجموع دليلين واثبت بالدليل الثاني ان هذا الموجود لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى
بان نقول ان الجوهر الماخوذ بنفسه منقسم بالمعنى والحد الا الكثير فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر فقط واحدا
بالمعنى والحد الملازم به واما ان الجوهر الماخوذ بنفسه ينقسم بالمعنى والحد فقد اشار اليه بقوله وظاهر ان الموجود
بالذات ينقسم الى الموجود بالذات بمعنى … معاير له انتهى يعني ان الموجود بالذات ينقسم الى امر اخر هو
هو موجود بالذات ايضا او قال الجوهر ينقسم الى جوهر اخر ويثبته بتعريف الانسان الذي بان الحيوان وذا القدمين
فان الحيوان وذا القدمين الذين يتركب منهما تعريف الانسان والانسان الموصوف حتى يحمل عليها اما جوهران
او عرضان لانهما ليسا لاشيا والا لكان الانسان المركب منهما لا شيا لكنهما ليسا بعرضين فيكونان جوهرين
والثاني يعقله كما ان الانسان لو كان امرا موجودا حقيقة لا اخره ويثبت عدم كونهما عرضين بانه لو كانا عارضين
فاما للانسان او لموضوع اخر وكل منهما محال والاثبات بهذه القضية يقسم الوصف ويقول لان الوصف يقال الاول يعني ان
بعض الاعراض مفارق يمكن ان يوجد وان لا يوجد في موضوعه يعني قد يوجد وقد لا يوجد كالقعود مثلا بالنسبة
الى الانسان وبعضها لازم وهو الذي يوخذ موضوعه في حده كالفطوسة التي توخذ في حدها بمعنى الانف الذي يعرض له
الفطوسة فان الفطوسة ليست الا تقعر الانف والزوج والفرد للعدد والوصف اللازم عرض خاص يعرض لموصوفه بالذات
لكن لا بالمعنى الاول لانه يقال بالذات بالمعنى الثاني **المتن التاسع والعشرون قال المص** وكل شي لا يوجد في
القول الشارح اما يلزم من الاشياء التي لا توجد في حدها معنى الكل كما لا يوجد في حد ذي القدمين معنى الانسان
او في الابيض معنى الانسان الابيض فخلو كما على هذا الوجه ويعرض ذو القدمين على الانسان يكون معارفا (?) فحكم فذا القدمين
ان لا يلزم الانسان ذا القدمين واما ان يلزم في حد ذي القدمين معنى الانسان فهو مستحيل لانه لا يوجد في حد
الانسان ولو عرض الحيوان وذا القدمين على شي اخر ولم يكونا موجودين بالذات لكان الانسان عارضا ايضا
اقول يتكلم المص في هذا المتن عن ثلثة اشياء يعلم اولا ان امعنا المقصود ويبين ثانيا ان الحيوان وذا القدمين

(margin, beside line 25: بعينه … فذا القدمين …)

ليسا بوصفين للانسان بوجه ما ويثبت ثالثا انهما ليسا بعارضين لشي اخر فيقول اولا كل
لشي لا يوجد في القول الشارح اي في حد شي لا يمكن ان يوجد ويوضع معنى هذا الشي المحدود في
حد ذلك الشي كما وجد ووضع الاول في الثاني مثلا اذا وجد الحيوان وذو القدمين في حد الانسان
لا يجوز ان يوجد ويجتمع في حد الانسان في حد الحيوان او ذي القدمين لان المحدود كل وكل
ما وقع في حده جزء فلو وجد او وضع معنى المحدود في حد الجزء لكان الكل جزءا والجزء كلا وكلا منهما
منهما مستحيل بالضرورة وايضا كل ما تركب … يحمل عليه المعنى الاول اللفظ بالذات وكل ما يحمل بالمعنى
الاول … بالذات لا يوخذ في حده … ولا يوخذ في حده المحدود ويحكي ما بينه المص في الفصل الثالث
من اول التحليل الثاني والا لاختلط ونختص معاني بالذات وليدخل الاول في الثاني ونعيد تقرير هذا … ان
ان الحيوان وذا القدمين ليسا بوصفين للانسان بانه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين للانسان
لكانا اما عرضين مفارقين كما اشار اليه بقوله فلو كانا على هذا الوجه الاخر او عرضين موجودين
فيه بالذات غير مفارقين عنه اصلا على ما اشار اليه بقوله واما يكون في حد ذي القدمين معنى الانسان
والتالي بطل بقسميه فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم الاول على ما اشار اليه بقوله فيمكن ان …
ذا القدمين اي يصح بديهة بان الاعراض العامة المفارقة يجوز الانفكاك … اذا انعدمت لا ينعدم الموضوع
بل يبقى سالما كما يعرف من تعريفها المذكور في فصل العرض العام من ايساغوجي فلو كان الحيوان وذا
القدمين عرضين مفارقين للانسان لامكن انفكاكهما عنه مع بقائه سالما وهو مستحيل بديهة ويبطل
الثاني بان الحيوان وذو القدمين لا يمكن ان يوخذ في حدهما الانسان لانهما لو اخذا …
يوخذ في حد شي لا يمكن ان يوخذ في حد هذا الشي والاعراض اللاحقة اللازمة يوخذ في حدها معنى موضوعها
كما بين في المتن السابق فالحيوان وذو القدمين ليسا عرضين خاصين للانسان ثم قال لو عرضا
الحيوان وذو القدمين على شي اخر لا يثبت ههنا انهما لا يمكن ان يعرضا لشي اخر بان الحيوان وذا القدمين
لو عرضا على شي اخر ولم يكونا جوهرين يلزم ان يكون الانسان عرضا لهذا الشي لان المحدود ليس الا الاجزاء
المعرفة فلو كان الاجزاء المعرفة عرضا لشي لكان الكل المعرف ايضا عرضا له لكن الانسان يستحيل ان يكون عرضا
لشي لانه جوهر ولا شي من الجوهر عرض لشي فالحيوان وذو القدمين ليسا عرضين لشي الغير بل يكونان موجودين
بالذات اي جوهرا فحكمها كان الانسان منفصلا بالحد فظاهر ان الجوهر ينقسم الى جواهر اخر فلا يكون الموجود الماخوذ في
بمعنى الجوهر واحدا بالحد والمعنى **المتن الثلاثون قال المص** لكن ليكن الذي هو موجود بالذات غير عارض لشي
وليقل ان الذي عليه كلاهما وكل منهما والذي منهما فيكون الكل من اشيا … واما بعضهم فقبلوا كلا …
الدليلين … ان المجموع … واحدا ودل الموجود على الواحد الان لا يوجد ايضا بهذا الا موجود والذي … حصل
من التقسيم بانه غير المنقسمات فاعلها امتدادات **اقول** يتكلم في هذا المتن في ثلثة اشيا اولها يبطل … اولا بطلان ما
الدليل المذكور مسلما وبينه ويثبت ان الموجود ليس بواحد بل كثير منقسم ويذكر تسليم بعض … الدليلين …

(margin, beside line 6: على شي … بالمعنى الاول للفظ بالذات / اما على هذا الشي او …)
(margin, beside lines 25–27: بهذا ما … / ٧ ورد ٤)

فقد كنت علمت ان الدليل المذكور بعينه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين لشيء آخر سوى الانسان لكان
الانسان ايضا عارضين لهذا الشيء لكن التالي مستحيل فكذا المقدم فلان ثبت استحالة التالي بان قال
فلن يكون الذي هو موجود بالذات عين عارض لشيء لغيره ان الانسان موجود بالذات وجوهر لكن معلوم محقق
عندنا ان الموجود بالذات انما هو الجوهر لا يكون عارضا لشيء فلا يكون الانسان عارضا لشيء اصلا بلا ريب ثم بين ماهية
الانسان وماهية الموجود الحقيقي كالجوهر غاية البيان حين يقول ليعقل ان الذي عليه كلاهما وكل منهما والذي
منهما فخرج بهذا الكلام لكن ليعقل ان الموجود بالذات [illegible] الذي يحمل عليه كلاهما اي الجزآن المركبان معا وكل
منهما متفرقا بان يقال الانسان هو الحيوان وذو القدمين وان الانسان حيوان وذو القدمين وليعقل ان
الموجود بالذات غاية البيان [illegible] الذي ابرزت من نحو الجزئين المركبين للحد ثم قال [illegible] الكلام آ د ب ر تا
[illegible] ينبغي ان يذكر [illegible] اكثر الشراح [illegible] ان المص اراد بلفظ آ د ب ر تا الغير المنقسمة
او الجواهر لانها غير منقسمة بالنظر الى انفسها كما تقرر [illegible] اي مجموع الموجودات كبعض الجواهر [illegible]
بهذا القول نتيجة الدليل المذكور يعني ان الحيوان وذا القدمين لا يكونان عرضين للانسان ولا لغيره فالموجودات
تحصل من الجواهر وان [illegible] لا يتوهم منه الا منفصلة كما فهم [illegible]
واحد لان المراد بالا منفصلة هي الجواهر [illegible] فانها تقال لا منفصلة لتفرق عن الاعراض التي يقال منفصلة [illegible] الشرح
التام وهو الذي ظهر [illegible] الاول هو ان المص [illegible] المتن السادس عشر انه يرد على بارمنيدس بحسب
الدلالات الثلث للفظ الواحد يعني ان الموجود ليس واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد ولا بالانقسام
وانتسب لهذا المقام انه لا يكون واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد وبقي اثبات انه ليس واحدا بمعنى غير المنقسم
الذي بينه في المتن الثامن عشر فاستدل عليه ههنا موجزا وكانه يقول [illegible] لم يكن الموجود ماخوذا بمعنى الجوهر واحدا
متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد يعني انه لو كان واحدا يكون واحدا بمعنى عدم الانقسام لسلب كونه واحدا بالمعنيين الاولين
وعدم احتمال معنى اخر ههنا سوى عدم الانقسام لكنه ليس واحدا بهذا المعنى ايضا فليس واحدا بوجه ما وثبت المقصود
بانه لو كان الموجود واحدا لما كان الا منفصلات لكن مجموع الموجودات لا منقسم لان ما يحصل من اللامنفصلات يكون لا منقسما
بالضرورة وعدم كون مجموع الموجودات لا منقسما من اجلى البديهيات [illegible] كلام المص [illegible]
[illegible] اللامنفصلات [illegible] الاستفهام الانكاري
وعلم [illegible] الاستفهام [illegible] كلام اليونان [illegible] المص [illegible] الدليل [illegible]
زعم ان الموجود واحد غير منقسم وههنا ختم الرد والجواب عن ادلة الزاعمين ان الموجود واحد وليس [illegible] جميع
الاسباب [illegible] هذا المتن [illegible] المتن الآتي ما قال بعض الحكماء على ادلة بارمنيدس
وزنون فقال [illegible] بعضهم [illegible] ان بعض الحكماء سعوا ان يجيبوا الجواب صحيح لانهم قبلوا
بعض مقدمات غير مقبولة اصلا لانهم اذا قابلوا [illegible]
[illegible]

وعن زنون [illegible] قلت ههنا افلاطون وتلميذه [illegible] وبعض اخر قال بان افلاطون رد
دليل بارمنيدس [illegible] دليل زنون في مقالته [illegible] بارمنيدس [illegible]
[illegible] دليل زنون والادلة كانت اثنين احدهما كان لبارمنيدس [illegible]
المص وهو الذي اراده المص ههنا لانه بعد ما قال قبل الكلام [illegible] الدليلان قال قبل هذا [illegible]
وهو الدليل الاول الذي هو ان المجموع يكون واحدا لو دل الموجود على الواحد فكان بارمنيدس ثبت ان الموجود
واحد بان الموجود يدل على الواحد فيكون كل ما يكون ما عدا الموجود لا موجود والدليل الاخر كان لزنون تلميذ
بارمنيدس وهو الذي يشير اليه المص بقوله [illegible] الذي جعل التقسيم معناه [illegible] الدليل الذي حصر
من تقسيم الموجود للوصل بالضرورة الا ان الموجود واحد [illegible] كما ذكرنا الا ان الموجود واحد [illegible] لا منقسم
مستدلا بانه لو كان منقسما كان واحدا او كثيرا [illegible]
اما يذهب الى [illegible] او الى غير النهاية او الى اجزاء [illegible] والاول [illegible] التقسيم [illegible] كالعشرة
او المائة او الالف [illegible] الموجود واحدا او كثيرا [illegible] فثبت ان الموجود واحد غير منقسم واجاب افلاطون
عن دليل بارمنيدس [illegible] حيث قال [illegible] هذا اللاموجود ايضا [illegible]
عليه اراد ان يرد على بارمنيدس سلم مقدمته القائلة بان الموجود يدل على الواحد [illegible] كان بارمنيدس يثبت
مقصوده اي ان الموجودات واحد واذا سلمت هي اي الموجود يدل على الواحد كان الحق المذكور اي ان الموجود
واحد مساويا بالقضية ان جميع الموجودات واحد لان الموجود يدل على ما يوجد فلو كان واحدا يكون الجميع
واحدا بلا ريب فافلاطون سلم ان الموجود يدل على الواحد [illegible] بالوهم ان الموجود واحد ثم [illegible]
[illegible] جميع الموجودات واحدا وبين [illegible] بان قال ان كون الموجود واحدا صادق لكن يوجد ايضا
اللاموجود الذي هو ما عدا الموجود وكان يريد باللاموجود الهيولى الاولى التي ليست موجودة بوجود الموجود
بل قال بعضهم اراد باللاموجود الواجب تع فانه [illegible] موجود عنده بل فوق الموجود والجواب [illegible]
المص حين قال لانه يوجد هذا اللاموجود ايضا ولهذا كان يقول افلاطون ان مجموع الموجودات ليست [illegible]
ثم [illegible] افلاطون لم يجب بجواب صحيح لانه لما سلم ان الموجود يدل على الواحد لا يجوز ان يقال على بارمنيدس
بانه يدخل [illegible] هذا اللاموجود الذي [illegible] كان يجب عليه ان يرد المقدمة
القائلة بان الموجود يدل على الواحد [illegible] ان المجموع يكون واحدا لو دل الموجود على الواحد
ثم اشار [illegible] حين قال [illegible] التقسيم غير المنقسمات [illegible]
سلم دليل زنون القائل بان انقسام الموجود لا ينتهي الى اللاشيء ولا الى غير النهاية بل الى الخطوط الغير المنقسمة [illegible]
وهذا [illegible] التسليم [illegible] الخطوط الغير المنقسمة [illegible] الامتداد [illegible]
فقبول [illegible] من المقدار والامتداد ينقسم الى غير النهاية بالقوة لا بالفعل المتن الحادي
والثلثون قال المص وظاهر انه ليس بصادق انه لو دل الموجود على الواحد ولم يكن ان يكون المتناقضان

معا فيكون اللاموجود لا شيء لانه لا مانع من ان يكون لا على الاطلاق بل يكون لا موجودا آخر فحينئذ ليس اياه وان
يقول لو علم جميع ما عدا الموجود بشيء آخر يكون المجموع واحدا غير معقول لانه من يأخذ الموجود غير ما يوجد بالذات
وان سلم هذا فمع لا يمتنع ان يكون الموجودات كثيرة كما ذكر فظهر ان كون الموجود واحدا كذا امر مستحيل اقول
هذا المتن ينقسم الى جزئين رئيسيين وفي الشرح كل منهما بوجهين الاول ان المص تطهر عن كل من احد
خطائين اخريين لافلاطون […] ودليل بارمنيدس الاول بوانه ما قال افلاطون في الجواب من انه يوجد اللاموجود ٧ حين اجاب عنه
الذي هو دون الموجود لا يندفع ما قال بارمنيدس من كونه موافقا له آخر ان يكون […] لان بارمنيدس
كان يدعي ان الموجود يدل على الواحد اعني على الموجود […] كل ما يكون ما عدا هذا الموجود
الحقيقي هو لا موجود […] لئلا يقع في التناقض لانه لو كان ما يكون ما عدا الموجود الحقيقي موجودا […] بالذات
لكان الموجود واحدا وكثيرا معا او واحدا ولا واحدا معا قال […] فاذا وضع جواب افلاطون ان اللاموجود
شيء […] بارمنيدس الذي يعنون ان الموجود واحد […] غير مشتمل على التناقض […] يكون واحدا وكثيرا او هذا
ليس […] بارمنيدس لا يهدم الدليل من موافقة له ولهذا قال المص […] لو سلم ان الموجود يدل على الواحد
وسلم انه لا يمكن اجتماع النقيضين لا يلزم ان يكون اللاموجود لا شيئا لان اللاموجود اما يقال مطلقا لما لا يكون
له وجود اصلا او يقال بالاضافة لا موجود كان الانسان لا موجودا ليس هو بموجود ولا فرس موجودا […]
آخر […] ليس بلا شيء محض ويخطئ افلاطون ثانيا حيث قال لو علم جميع ما عدا الموجود بشيء آخر يكون
لا موجود على ما ذهب اليه ليندفع دليل بارمنيدس يلزم ان يكون المجموع واحدا بان هذا القول في التسليم منه امر غير معقول
ولا يهدم […] المص بقوله […] يقول لو علم جميع الموجود ما عدا الموجود بالذات […] المجموع واحدا غير معقول […] ثبت ٧ حين يقال الموجود واحد
كونه غير معقول بقوله […] يأخذ الموجود غير ما يوجد بالذات […] يفهم من لفظ الموجود ما لا يوجد بالذات […]
يفهم ما يوجد بالذات ولا يفهم منه ما لا يوجد بالذات ثم قال وان سلم هذا فمع لا يمتنع بشيء ان يكون الموجودات كثيرة يعني
لكن ان سلمنا ان هذا اي ما قال افلاطون من ان ما عدا الموجود شيء لا موجود فلا يمتنع بهذا الوجه شيء ان يكون الموجودات كثيرة
لانه يوجد الموجود بالذات والشيء الذي هو ما عداه ويمكن ان يشرح هذه الكلمات الى ان هذا فمع لا يمتنع شيء لا آخر
بوجه آخر […] يقال من كان […] يأخذ ويفهم من يسمع لفظ الموجود من انه يأخذ ويفهم الموجود بالذات لا يلزم ان يكون الموجود
كثيرة بل يكون كثيرة لان الموجود بالذات يمكن ان ينقسم الى موجودات كثيرة كان الانسان ينقسم الى الحيوان وذي القدمين
الموجود بين على ما بين في المتن التسع والعشرين وفي الشرح الثاني لهذا المتن بانه لا يوخذ اعتراضا على افلاطون
بل على بارمنيدس بلا واسطة بانه يظهر ان القضيتين اللتين ذكرهما بارمنيدس كاذبتان لانه لو سلم ان الموجود يدل
على الواحد وان اجتماع النقيضين مستحيل كما قال لكن تصور اللاموجود لا شيء على الاطلاق كاذب […] قال المص
لانه لا مانع من ان يكون لا على الاطلاق بل يكون لا شيئا موجودا ليس اياه فلان اللاموجود اما لا موجود مطلق وهو لا يوجد
اصلا وهو اللاشيء المحض واما موجود مضاف وهو ان لا يكون شيء موجودا آخر مثل ان لا يكون الانسان فرسا وهو موجود
موجودا آخر وهذا ليس لا شيئا محضا فقوله المذكور كاذب لان القضية التي تكون صادقة بجهة وكاذبة بجهة اخرى تكون

كاذبة

تكون كاذبة اذا اعتبرت على الاطلاق وقوله الموجود واحد وهو الموجود حقيقة فمجموع ما يوجد يكون واحدا
كاذب ايضا واليه اشار في الجزء الثاني من المتن بقوله وان يقول […] لانه لو سلم ان ما هو موجود هو
موجود حقيقة بناء على ان كل من يسمع لفظ الموجود يفهم الموجود الحقيقي لا يلزم ان يكون المجموع واحدا لانه لا مانع
من ان ينقسم هو الى الكثير كما بين سابقا فعلى هذا تكون دعوى بارمنيدس وادلته باطلة وصورته فاسدة فلا ينبغي ان ٧ باطلة
يلتفت اليها وختم المص هذا المتن بان قال فظهر استحالة كون الموجود واحدا كذا وانما قيده بكونه واحدا كذا
اي كونه واحدا كما قال ملسوس وبارمنيدس لانه يمكن ان يبان ويقال ان الموجود واحد لكن لا على ما قال ملسوس وبارمنيدس
بل على ما قال الحكماء المتقدمون وسنتكلم […] فيما بعد المتن الرابع في بيان اراء قدماء الطبيعيين المتكلمين ٣ المتن الثاني والثلثون
على مقتضى الحكمة الطبيعية في تعيين مبادي الاجسام الطبيعية وتفتيش واحد منها قال […] قال
الطبيعيون يوجد طريقان لانه بعضهم حين يجعل الموجود جسما واحدا موضوعا يجعلونها واحدا من الثلثة او امرا آخر
متوسطا اكثف من النار والطف من الهواء ويولدون الاخر بالتكاثف والتخلخل وهما متضادان وبالجملة يوجد ٣ على ما قال افلاطون
الافراط والتفريط كما قال افلاطون الكبير والصغير الا انه جعل هذين هيولى والواحد صورته واما غيره فيجعل الواحد
الموضوع هيولى والمتضادين فصولا وصورا وبعضهم […] الاضداد الموجودة في الواحد منها كما قال
انكساغورس […] وكان يقول ان […] الموجودات واحد وكثير مثل انبذقلس […] لانهم يفصلون ٣ يجعل
السائر من الاختلاط ويتفرق كل من الآخر ان ذلك بعض وراءها وهذا مرة غير متناهية […] يكون الاجزاء
متشابهة والاضداد وانه […] بالعناصر اعلم ان مجموع قدماء الحكماء ينقسم الى فرقتين في تعيين مبادي
الاشياء الطبيعية فان بعضهم […] قال ان مبدأ الاشياء الطبيعية هو الموجود الواحد اللامتحرك […] كما كان
هؤلاء منكرين للحركة والطبيعة التي هي علة الحركة سموا بهذه المناسبة غير طبيعيين وبعضهم عينوه مع حفظ الحركة
والطبيعة ولهذا سموا طبيعيين ثم انقسم هؤلاء الفريقين من حيث ان بعضا منهم كان يقول ان مبدأها واحد
متحرك وبعضا آخر كثير متناهيا كان او غير متناه والمص لما بين الى هذا الفصل رأي اللاطبيعيين وابطله بوجوه
عديدة وفرغ عن المباحثة معهم شرع الآن ان يبين آراء الطبيعيين ويباحث بعد معهم وسماهم في ابتداء كلامه
بالطبيعيين ليتمايزوا عن اللاطبيعيين الغير المتكلمين على مقتضى الطبيعة كما قال في المتن الثاني عشر وبهذا
يجوز ارتباط هذا الفصل بالمتقدم على الوجه الكلي واما وجه ارتباط هذا المتن بالمتن المتقدم فهو انه لما قال في آخر
المتن السابق فظهر استحالة كون الموجود واحدا كذا اي على نحو ما قال به ملسوس وبارمنيدس كان توجه ان يقال […]
ما على قدماء الطبيعيين من ان مبدأ الاشياء الطبيعية واحد مستحيلا ايضا بهذا الوجه فاجاب بقوله لكن كما يقول
الطبيعيون يوجد طريقان فينبغي ان يبين كل منهما فيما بعد حتى يعلم الصحة والفساد وليظهر مقصوده ذكر موجزا
هذين الطريقين المختلفين الاول ان قال قدماء الطبيعيين بانه ان المبدأ واحد منه يتكون المجموع وقبل ان […]
الاول قال ان الذين عينوا جسما واحدا موضوعا افترقوا الى فرقتين فقال بعضهم ان هذا الجسم الموضوع
واحد من العناصر الثلثة اما الماء او الهواء او النار والى هذا اشار المص بقوله فاحد من الثلثة لان التراب لم يجعله

[illegible]

احد منهم مبداء وان كان قد وضعه قدماء الالهيين وقال بعضهم هو جسم متوسط بين الهواء والنار
الطف من الهواء واكثف من النار وفي الطريق الاول هو ان يكون ذلك المبداء الواحد بحيث كان يتكون منه سائر
الاجسام اولا واولا بسبب تغيره بالتخلخل والتكاثف مثلا الواضعون الماء مبداء كانوا يقولون ان الماء اذا
تخلخل يصير هواء ثم ان تخلخل تخلخلا اخر يكون نارا واذا تكاثف يصير ترابا وبحسب تنوعات التخلخل والتكاثف
يحصل سائر الاجسام الموجودة في العالم منه ولما كان التخلخل والتكاثف امرين متضادين لزم ان يقول الحكماء
المذكورون بتكون سائر الاشياء من مبداء واحد موضوع يتعاقب الضدان عليه ولا قدماؤهم حكموا
بان الاشياء تتكون من الهيولى والصورة والعدم ولكن لم يتفق جميع هؤلاء القدماء على ان يكون التخلخل
والتكاثف بين الضدين بعد ذلك ان جميع الحكماء الطبيعيين وضعوا ضدين بالاتفاق لكونهما يرجعان الى
الافراط والتفريط وصرح بان افلاطون لم يقل بان الاشياء تتكون بسبب التخلخل بل وضع مقامهما الكبير والصغير
وهما متضادان ايضا والكبير يقوم مقام الافراط وهو ذو الصورة على راي المص والصغير يقوم مقام التفريط ويحاذي
العدم ثم وضح الفرق الذي كان بين القدماء القائلين بالتخلخل والتكاثف وافلاطون القائل بالكبير والصغير حيث
قال الا ان هذا يفعل من هيولى والواحد صورة الاه بغير قد وقع الاختلاف في تعيين المتضادين والموضوع
الواحد بين القدماء وافلاطون فافلاطون اخذ المتضادين من طرف الهيولى المسماة منه بالكبير والصغير ويعين
الواحد انه صورة واما القدماء فيضعون ان يكون المبداء الموضوع واحدا والاضداد صورا وفصولا
تختلف بسببها بوجوه مختلفة كثيرة بحيث يحصل بذلك السبب اجسام كثيرة مختلفة بان يتصف الهيولى المتصفة بصورة
الماء بصورة التراب فيحصل التراب او بصورة الهواء فيحصل الهواء او بصورة النار فيحصل النار لكن هذا الاختلاف
الواقع بينهما غير مضر لا يكفي بينهما اتفاقهما في ان الاشياء تتكون من واحد والضدين هذا هو الطريق الاول من جمع
حيث قال وبعضهم اخرجوا الاضداد الموجودة في واحد منه الطريق الثاني الذي قال بعض اخر من الطبيعيين الواضعين
مبداء واحدا لان تفهم هذا يجب ان تعلم ان بعض القدماء الطبيعيين الواضعين مبداء واحدا وضعوه ان يكون
ذا جنس واحد وصورة واحدة كالماء والهواء والنار وبعضهم وضعوه ان يكون مختلف الجنس والصورة بغير طبيعة ما
وعجينا ممتزجا من العناصر موجودا فيها اضداد غير متناهية مختلطة كذا كان خليط انكساغوراس وكذا كانت كرة انبذقلس
والاولون كانوا يقولون ان الاشياء تتكون من المبداء الواحد بالتخلخل والتكاثف وهذا هو الطريق الاول كما عرفت
والمذكورون بعدهم سلكوا في طريق اخر فانهم قالوا ان تكون الاشياء بالافراز والاخراج من الخليط المذكور الحاوي جميع
الاضداد والموجودات وهذا هو الطريق الثاني لتكون الاشياء وهو الذي نقله المص من انكسيمندروس والهذا
الطريق يترجح مذهب انبذقلس مع انكساغوراس حين قال وكل من يقول ان يكون الموجودات واحدة وكثيرة
ويخرجها عنه بانه يقين مبداء ماديا واحدا فقط وهما عينا تارة واحدا واخرى كثيرا الا ان انبذقلس وان كان
وضع مبداء مختلف الجنس والصورة ومركبا من امور اخر لان كل مختلف الجنس والصورة يحصل من اجناس متخالفة ولكن
لا يسمى الاشياء التي حصل منها ذلك الخليط مبادى فكان يكون المبداء على رايه واحدا واما انبذقلس وانكساغوراس

فجعلوا

فجعلوا مبداء واحدا بالجنس ومبادى كثيرة بجنس اخر فانبذقلس ذهب الى ان جميع الاشياء تكون مختلطة
في كرة واحدة عند غلبة المحبة ولما كان هذه الكرة كمادة يخلق منه جموع العالم عنده علم منه انه كان يظن
مبداء واحدا ماديا للاجسام وكان يقول اذا غلب العداوة وتكون العالم يكون العناصر الاربعة مبادى
سائر الاشياء التي يتكون منها هذه الكرة بحدوا العدد كانت معاني فعلم من هذا انه قد كان يعين المبداء واحدا تارة وكثيرة (ثم سيتكون منها)
كثيرا وعلى هذا الطريق على انكساغورس حيث ما وجد في جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية وكان يظن
هذا الخليط او من هذا العجين مبداء واحدا وكانت تلك الاجزاء الغير المتناهية كثيرة فهذان وافقا انكسيمندرس
فيما قال ان تكون الاشياء يكون بالافراز والاخراج من الواحد ولكن اختلفا بينهما بوجهين فان انبذقلس ذهب
الى ان العالم والكرة قد يتعاقبان مرات غير متناهية وكذا السبعة وهذا هو دور الاشياء كما سيجي مفصلا
في الفصل الاول من ثاني السماع الطبيعي وقال انكساغورس ان هذا العالم قد صنع مرة فقط من الخليط المذكور
ولا يفسد بعد ذلك ابدا ووضع مبادي مادية غير متناهية مستترة في هذا الخليط واما انبذقلس فذهب الى ان الاربعة
فقط فان قلت لم لم يذكر المص مذهب ديموقريطس ولوقيبوس مع انهما من الطبيعيين المتكلمين على عنصر الطبيعة
لاقرارهما بالحركة قلت لانه انما اراد ان يذكر هنا مذاهب الطبيعيين القائلين بان المبداء واحد او لا واحد وكثير
وديموقريطس ولوقيبوس لم يقولا كذلك بل عينا المبادي جسيمات لا منقسمة غير متناهية يحصل من اجتماعها
الاجسام فان قلت لما كان عينا للمبادي هذه الجسيمات الغير المتناهية في الخلاء كما عين انكساغورس
مبادي مادية غير متناهية في خوضه فقد وضعا مبداء واحدا مثله بوجه ما قلت ليس الامر كذلك فان بينهما
فرقا من وجهين الاول ان انكساغورس قد كان وضع في خوضه اختلاطا واحدا للاشياء المختلطة فيها بجميعها
اصلا بل انما عينا في هذه الجسيمات متفاصلة متفارقة والثاني ان خوض انكساغورس كان امرا موجودا بخلاف
خلائهما وان قلت لما كان ما وضع قدماء الطبيعيين مبداء واحدا ماديا للاجسام الطبيعية غير مخالف لما وضع
المص فانه وضع الهيولى التي هي واحدة مبداء ماديا لها كما سيجي في المقالة الثانية والثمانية من هذا الكتاب الموضوع
الاول كان عينوا لتكون الاشياء موضوعا واحدا والتخلخل والتكاثف كالمتضادين وهذا غير
مخالف لما ذهب اليه المص فلم لم يرض المص بما قالوا قلنا لان بينهما فرقا فان ما وضعوه مبداء ماديا هو
الجسم وهو وضع الهيولى التي ليست بجسم بل حقيقة جوهرية فقط ولان القدماء حين عينوا لتكون الاجسام
موضوعا واحدا اي الجسم الواحد والتخلخل والتكاثف كالاضداد لم يتفكروا بافكار دقيقة صحيحة موصلة
الى ما هو الحق كما هو الاحرى ولم ينظروا الى الوجه المقصود والانحت الكتاب مختصرا في كل مباحثها بلا ارتياب
اما في الموضوع فلانهم عينوا امرا موجودا بالفعل واما في الاضداد فلان التخلخل والتكاثف من الاعراض وهي لا تكون
ان تعين مبادي للتكون الجوهري والمص لكن قصورهم ونقصانهم عين للتكون الجوهري الهيولى الموجودة
بالقوة لان تكون موضوعا والصورة والعدم كالمتضادين ثم انه قد سمى افلاطون الهيولى كبيرة وصغيرة
كما نقل عنه المص في هذا الكتاب وفي المتن الثماني وسماها هو كذلك في تيماوس قلت فلا اختلاف الا في الجنسين

[illegible]

في وجرها وذكروا وجوها كثيرة الاول انه سماها كبيرة لكون الاستعداد لقبول الصور المتعاقبة كثيرة غير متناهية وسماها صغيرة لعدمها الذي لا يوجد ولا يميزه افلاطون عنها اصلا كما سيجيء في المتن التسع والسبعين والثاني سماها كبيرة لانها يمكن ان تتوزع مع كل جسم موجود وصغيرة لانها ليست موجودة بالفعل اصلا عند عدول الموجود كما بينا في المتن الثلاثين والثالث سماها كذلك لانها في نفسها مبهمة غير معينة كما قال افلاطون في مقالة طيماوس مع الكبير والصغير يدلان على غير المعين والرابع سماها كبيرة لانها منشأ الامتداد واصلة وصغيرة لانها يجب ذاتها ليس لها امتداد اصلا والخامس سماها كذلك ليشعر انها قائمة مقام الضدين لان الكبير والصغير كالضدين والسادس سماها كذلك ليشعر متقابلات المتبدلات كما وقع كلامنا فيما قال افلاطون من الكبير والصغير كما يجب ان تكون الاجسام الطبيعية على رأيه ناسب ان تذكر الاشياء التي وظن انها تجتمع في تكونها على ما قال في مقالة فادوس من انها خمسة غير المعين والحد والواحد والجامع والماهية غير المعين هو الهيولى المتصفة بالعدم ولحد تابع المثل اي الصورة والواحد هو المركب الذي سماها في تماووس بالولد والجامع هو الفاعل الموجد والماهية هو المثال او قل هو ماهية الشيء المركب لا يقال ان افلاطون فسر الواحد بالمركب والواحد المعقول في هذا المتن قد اخذ بمعنى الصورة فيكون هذا الاخذ غير مطابق لمراده فيكون باطلا لانا نقول الصورة يمكن ان تسمى حدا وواحدة باختلاف الوجوه لانها من حيث انها تحد وتوحد المركب تسمى احدا كالمعلول المتن الثالث والثلثون قال المص لكن يرى ان اناكساغوراس ظن غير متناهية لانه ظن راي الطبيعيين المتفق عليه بينهم حقا وهو انه لا يكون شيء من اللاموجود ولانه لاجل هذا قالوا ان المجموع معا كانت معا ونشأ التكون كما يكون اختلافا وبعضهم الاقتران والافتراق اقول لما فرغ المص من تعداد مذاهب قدماء الطبيعيين شرع بعده في بيان مذهب اناكساغوراس لكن فقط وترك ما عداه كما سيجيء ولما كان ينبغي للفيلسوف ان يكون مطمح نظره تفتيش الصدق والاستطلاع وكان يكون مظهر الصدق يكون قاضيا لا خصما كما قال المص في المتن الحادي والاربعين من اول الفلكيات ذكر المص هنا في المتن الاول المباحث الاول ما ذهب اناكساغوراس اليه حتى يقدر ان يحكم بعده حكما صادقا صحيحا فقال ان اناكساغوراس ذهب الى هذا الرأي لانه ظن ان ما ذهب اليه الطبيعيون بالاتفاق من انه لا يوجد شيء من العدم حق فلما كان هذا القول المتفق عليه بينهم اي ان شيئا ما لا يوجد من العدم صادقا وجب ان يكون كل ما يحدث موجودا بوجه ما قبل ان يحدث اذ لا يمكن ان يحدث من العدم وهو مخالف لما اتفقوا عليه فكل ما يتكون ويتكون الان وسيتكون يكون موجودا بوجه ما قبل تكونه وكون شيء موجودا قبل التكون بلا خلط على وجهين بان يوجد قبله كما لا ومتميزا على وجه يكون بعد او بان يوجد قبله بوجه مغاير لما يتكون بعد اي بان يوجد اولا ناقصا مختلطا وبلا فرق ثم يتكون ويوجد تاما متميزا ومتفرقا والاول مستحيل لانه تحصيل الحاصل فتعين الثاني وهذا لا يمكن ان يكون او يصح وان يبين الا بان تقنع ان يوجد قبل ان يكون اشياء غير متناهية متشابهة مختلطة معا في جوهر محيط بمجموعها فلاجل هذا يقولون اي اناكساغوراس وتابعوه ان المجموع اي مجموع المكونات قد كانت معا ثم العقل او الواجب تعالى ميز تلك المختلطات وافرزها وخلق مجموع العالم منها ثم قال

ومثل

هذا التكون اختلاف وبعضهم الاقتران والافتراق قال بعض الشراح ان هذه الكلمات متعلقة بالطرفين المذكورين في المتن السابق بعد ان البعض الذين يولدون الاشياء من مبدأ واحد بالتخلخل والتكاثف قالوا ان مثل هذا التكون اختلاف والذين يولدونها من مبدأ واحد مركب مختلف الجنس قالوا ان هذا التكون الاقتران والافتراق وهذا الشرح ليس بمراد المص لكن لا لانه يخل في ترتيب الكلام فقط بل لان هذا الكلام اي وان التكون اختلافا من كلمات اناكساغوراس وهذا الكلام يذكره المص ايضا في المتن الاول من الكتاب الاول للكون والفساد حين يرد على اناكساغوراس بانه لم يعرف اللفظ المخصوص للتكون حيث قال فيه ولكن لم يعرف اناكساغوراس اللفظ المخصوص للتكون لانه قال التكون والفساد هو الاختلاف ومعناه ح انه يقول ان الاشياء تتولد بالاخراج والانفصال فلما كان ينبغي ان يسمى التكون حال ارادة بيانه بالافتراق والاقتران كما سماه البعض ففي هذا تعريض له وعلى هذا المعنى يكون المص مبينا لراي اناكساغوراس بكلامه فلانه قال يقول اناكساغوراس ان الاشياء لا تحدث من العدم بل كانت موجودة قبل في جوهر الموجودات فيه تتغاير وتتحول بوجه ما وهذا هو تكون الشيء او وذلك في قوله في اخر القول الاقتران والافتراق يمكن ان يكون منسوبا الى تكون الاشياء فقط بمعنى اذا تكون شيء تنفصل وتتفرق الجسيمات المتشابهة من الجنس الغير المتشابه الموجود في الجرم المذكور وتتقارب وتتجامع بعض اجزاء هذا المتكون ببعض اخر وبهذا الوجه تصير عظما او لحما وعدها او شجرا ونارا وغيرها ويمكن ان ينسب الاقتران لا الى تكون الاشياء والافتراق الى فسادها المتن الرابع والثلثون ولان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه لان كل ما يحدث لا بد ان يحدث اما من الموجودات او من اللاموجودات واستحال الحدوث من اللاموجودات لما اتفق عليه اراء الطبيعيين فظنوا انه بقي بالضرورة ان يحدث من الموجود ويوجد فيها لكن من صغر مقاديرها ليست محسوسة لنا وقالوا ان كل شيء مختلط بكل شيء لانهم كانوا يرون ان الكل يتكون من الكل وظهور المتفرقات وتسمتها مختلفات يكون بما يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود ولا حلو ولا لحم ولا عظم وما يكون منها اكثر في شيء يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشيء اقول يذكر المص في هذا المتن امورا ثلثة يذكر المبنى الثاني لاناكساغوراس وجوابه بسؤال اورد عليه في عصره فقال اخذ اناكساغوراس دليله الاخر من ان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه وتوضيحه انه كان يقول يرى ان كل ضد يتولد من ضده مثلا البياض من السواد والنار من الماء وبالعكس الى غير ذلك وهذا يحدث من اللاموجودات او الاعدام او من الموجودات لا يمكن اثبات الشق الاول لانه مخالف لما اتفق عليه اراء الطبيعيين من انه لا يحدث شيء من العدم والشق الثاني يمكن ان يؤخذ على وجهين الاول ان يتبدل طبيعة شيء كالسواد مثلا الى الاخر كالبياض وهذا الضد غير ممكن الاثبات بالبداهة فبقي انه لو حدث من الموجودات يكون من اجزائها الموجودة في اضدادها ولما امكن ان يتكون كل شيء من كل شيء اخر لزم ان يكون كل شيء في كل شيء ولهذا قالوا ان كل شيء مختلط بكل شيء ولما اورد عليه ان كون كل شيء مختلطا في كل شيء كذب لانه لو كان كذلك فلم لا نرى اجزاء الابيض في الاسود وفي الماء اجزاء النار وفي اللحم العظم اجزاء الماء والحديد والنحاس والنقلي

لانه لو اخذ السبب الصادق للحكمة من الجسم لكان من افراط الجنون ان يحكم بما يخالف الحس وضع المص
جواب هذا الايراد من جانب انكساغوراس فقال لكن من صغر مقدارها ليست محسوسة لنا يعني ان كل شيء
مختلط في كل شيء واجزاؤه موجودة فيه في نفس الامر لكنها لا ترى لكمال صغرها وانما ترى اذا ظهرت واجتمعت
في شيء بحيث يحس بها اورد عليه انه لو كان في الاسود مثلا اجزاء الابيض وفي الماء اجزاء النار وبالجملة كل شيء في كل
شيء فباي شيء تتمايز الاشياء ولم يسمى الاسود اسود والماء ماء ولا يسمى نارا وهواء اجاب عنه بقوله
وظهور المتغايرات وتسميتها مختلفات يكون بما يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات الاخر يعني ان تمايز
الاشياء وتفارقها وتسميتها باسماء مختلفة تكون بالكثرة بعض الاجزاء الموجودة فيها من بعض اخر وغلبة بعضها
على بعض مثلا الماء يمتاز عن الهواء والنار والتراب وسائر الموجودات الطبيعية ويسمى باسم مخصوص لان الاجزاء
المائية الموجودة فيه اكثر من الاجزاء الهوائية والنارية والترابية والاجزاء الاخر المختلفة الموجودة فيه وغالبة عليها
زيادة غلبة ولهذا قال الذي ليس كل ابيض خالصا ولا اسود ولا غيرهما وما يكون منها اكثر في شيء يرى ان يكون هو
طبيعة ذلك الشيء انتهى لان الحكم للغالب فتميزها بسبب احساسنا ذلك الغالب الاكثر دون الاجزاء القليلة
المغلوبة فيها ونحكم بتغاير بعضها عن بعض ونسميها باسماء مخصوصة كما قررنا علم تمام راي انكساغوراس ومبانيه
وجوابا به عما اورد عليه ثم لنذكر بعض سؤالات مع اجوبتها على المتنين السابقين مع جوبتها ليس لا الشراح الاب
ثم ان المص ذكر وبين مذهب انكساغوراس من المذاهب المذكورة لقدماء الطبيعيين في المتن الثامن والثلاثين وابطله
ولم يبين غيرها ولم يبطلها بل في السابع والثلاثين ذكر مذهب ملسوس وبارمندس وانكساغوراس من المذاهب المذكورة لقدماء
الحكماء في المتن السادس وابطلها ولم يبطل غيرها مع انه كان يليق به ان يبطل كلا منها فلا يخلو اما ان يجب على المص
ذكر مذاهب القدماء وردها على ما كان ينبغي ان تذكر وترده نعم لم يردها على الترتيب في سلك واحد وفي كل موضع
ذكرت لانه لو فعل كذلك لرئي انه بداء في التاليف لرد الغير وهذا بعيد عن الفيلسوف لكن يرد المذاهب التي تخالف الاشياء
التي يجب ان تذكر بالصدق في المحل الذي كلامه فيه اما لانها تعين لبيان الحق او لانها كانت اشهر وصادرة من الرجال
الكبار الكثيرة مع كونها كاذبة او لانها تستند الى الراي يستند اليه المص ايضا او لانها يلزم من ردها رد غيرها او لان رد غيرها
يورد في موضع انسب به ولهذا فعل ههنا رد مذهب انكساغوراس وترك المذاهب الاخر لانه كان في ذلك الزمان شهيرا
ومذكورا عند كثير من العلماء ولان انكساغوراس كان في ذلك الزمان في مرتبة عليا من الاشتهار ولانه كان مبنيا على مقدمات
يبني المص عليها ايضا اثبات الهيولى الاولى لانه لما قال انكساغوراس بالخليط المذكور الكائن في الحوض لئلا يلزم وجود
الكائنات من العدم كذلك قال المص بالهيولى الاولى لئلا يلزم ذلك ولان خليط انكساغوراس شابه بالهيولى
الاولى زيادة مشابهته والمشابهة بسبب الخواص ولانه يلزم من ابطاله ابطال مذهب ذيموقراطيس ولاجيوس وابروس
بحسب ما يناسب المردود ولانه اذا بطل عدم التناهي في متشابهات انكساغوراس يبطل ايضا عدم تناهي الجسيمات
الصغيرة التي وضعها ذيموقراطيس ومتبعوه مبادي الاجسام الطبيعية فان قلت كان ينبغي على المص ان يذكر مذهب
ذيموقراطيس ومتبعيه وان يرده لانه كان في ذلك الزمان معتبرا مشهورا زيادة اعتبار وشهرة من مذهب انكساغوراس

لما قال

لما قال المص في المتن الثامن من الكتاب الاول للكون والفساد ان ذيموقراطيس كان يصدق راينا لادلة
المختصة الطبيعية ورجحه على سائره في المتن الخامس من قلت لا يناسب ان يبطل مذهب ذيموقراطيس في هذا المحل
تماما لانه اورد للمبادي جسيمات غير متناهية واورد ايضا الخلاء على ما نقل عنه المص في المتن الحادي والاربعين
من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من اوائل ما بعد الطبيعة وابطال الخلاء ليس بمناسب لهذا المحل لكنه يبطل في الكتاب
الرابع وكذلك ذكر مقدارات غير قابلة للانقسام وابطالها سيكون في الكتاب السادس الذي يبين فيه ان
كل متصل ينقسم دائما الى المنقسمات وسيبطلها ايضا في الكتاب الاول من الكون والفساد واما ابطال مذهب
ملسوس وبارمندس فلنوله في هذا المحل لانهما هدما اساس الحكمة الطبيعية بالكلية لانهما انكرا الحركة والطبيعة
ولان مذهب بارمندس كان مشهورا ومعتبرا في ذلك العصر كما يعلم من مقالة افلاطون المسماة بمجالس بارمندس
واما ابطال سائر المذاهب فيعلم بهذه الابطالات ومن بيان الحق الذي سيذكر في المتن الثاني والاربعين وبعده
وسينكشف بطلانها في محل يقتضي ابطالها وان قلت ان انكساغوراس قد كان يقول بمبدا فاعلي وفاعل
اي العقل المحرك والموفق للجميع كما نقل عنه المص في الفصل الثالث من اوائل ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر فلم لم ينقل عنه
ههنا المبدا الفاعلي ايضا قلنا لان الكلام ههنا انما هو لمبادي الاجسام الداخلة فيها والمبداء الفاعلي ليس كذلك
فلهذا ذكر ههنا رايه في المبدا المادي فقط وهو كما ذكرنا كانت جسيمات الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية التي تخلط
في حوضه المذكور كالمياه الغير المتناهية والنيران الغير المتناهية واللحوم الغير المتناهية والعظام الغير المتناهية والعروق
الغير المتناهية الى غير ذلك ويسمى هذا الخلط بمتشابه الاجزاء ولما كان في كل شيء جميع الاشياء الاخر على رايه سماه
برا كلا يعني ان الكل مزروع في الكل المتن التاسع والثلاثون قال المص فلما كان غير المتناهي من حيث انه غير
متناه غير متيقن وغير المتناهي بحسب الكثرة او الامتداد غير متيقن وبحسب الصورة لا متيقن بكيف ما
فيكون المبادي غير متناهية بحسب الكثرة والصورة فيستحيل ان يتيقن الاشياء التي تحصل منها لانا انما نظن
ان نتيقن المركب حين ندرك من اي الاشياء يكون وكم هي اقول لما فرغ المص من تحرير تمام مذهب انكساغوراس
وذكر ادلته وجوابه عما اورد عليه شرع الان ان يبطل الصدق ويرده ولما كان مذهبه متضمنا لامرين احدهما
هو ان مبادي الاجسام الطبيعية اجسام غير متناهية مشتملة على اجزاء متشابهة والثاني هو ان الكل موجود في
الكل رد المص كلا منهما ورد الاول في هذا المتن والمتن الذي يليه ورده في هذا المتن من تيقن الاجسام ومن الاقسام
من وجودها ويفعل في هذا المتن امرين يأخذ مقدمتين ويفعل بهما البرهان الاولى هي ان غير المتناهي سواء كان
بحسب الكثرة او الامتداد او الصورة من حيث انه غير متناه غير متيقن واشار ههنا الى الاقسام الثلاثة الغير المتناهي
الاول بحسب الكثرة كما لو كانت الاعداد غير متناهية بالفعل والثاني بحسب الامتداد كما لو كان جسم وخط
غير متناه بالفعل وكل من كل منهما غير متيقن كما لان الكثرة والامتداد من مقولة الكم والثالث بحسب الصورة وظنهم
اكثر الشراح من غير المتناهي بحسب الصورة صورا غير متناهية الاعداد ولهذا قالوا هذا القسم متضمن للقسم الاول
لان غير المتناهي بحسب الصورة غير متناه بحسب الكثرة ايضا لكن لا يجب مجرد كثيرة الاشياء التي تفترق بينها

متيقن

بالعدد فقط بل بحسب الكثرة والصورة معا لان لهذا الغير المتناهي طبايع غير متناهية ليست للاول
وبهذا الوهم ليس كما عندك لان من حروف التقسيم رديا اذ التقسيم الصحيح هو الذي يكون اقسامه متقابلة
او متخالفة ولان هذان القسمان يكونان بحسب العدد في نفس الامر اما كون الاول بحسب العدد فقط واما الثاني بحسب
الصورة ايضا فنحو تغاير بالوصف بالنسبة الى اللامتناهي من طرف المادة لا من طرف اللامتناهي فالمراد منه على ما تهم
انما هو غير المتناهي شدة كما اذا قلنا قوة غير متناهية شدة وحرارة غير متناهية شدة وبهذا المعنى ثبت ايهل يمكن
ان نوع غير متناهية وهل يمكن ان يوجد صورة او كيفية غير متناهية عند ارسطو ام لا اي هل يقول ارسطوا
ان حرارة او نوع غير متناهية شدة ام لا او هل يقول يمكن ان يوجد في الخارج صورة وكيفية غير متناهية شدة و
الدرجات ام لا ولهذا اسمي بهذا الغير المتناهي بحسب الصورة مكيفا ما غير متيقن وانما اورد هذه القضية اي قوله
غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير متيقن مؤكدة لان غير المتناهي بطرفه متيقن ولهذا يرسم بحد وكذا غير المتناهي
بالقوة لكن غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يتيقن كما سيجي في موضعه والمقدمة الثانية هي ان المركب لا يتيقن الا اذا
تيقن الاشياء التي يحصل منها ويتيقن كم هي ودليل هذه المقدمة هو ما ذكره المص في المتن الاول من قوله انا انما نظن شيئا
ما حين نتيقن علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر فتصوير دليل المص هكذا لو كان مبادي الجسم الطبيعي غير
متناه لما تيقن جسم طبيعي والتالي باطل فكذا المقدم واما بطلان التالي فهو متفق عليه وقد اعترف به الخصم اي اناقساغورس
فانه يقول ان الجسم الطبيعي يتيقن ولانه لو لم يتيقن لكان العقل وبحثه التيقن امرا عبثا واما الملازمة فظاهرة من المقدمتين
لانه لو كانت مبادي الجسم الطبيعي غير متناهية لا يتيقن بالضرورة بحكم المقدمة الاولى اذا لم يتيقن المبادي التي يحصل
الجسم الطبيعي ولم يتيقن ما هي وكم هي لا يتيقن جسم طبيعي بالضرورة بحكم المقدمة الثانية فلو كان مبادي الجسم الطبيعي غير متناه
لما تيقن جسم طبيعي وبهذا الدليل يبطل ايضا ما ذهب اليه ذيمقراطيس لاجيوس من ان مبادي الاجسام الطبيعية
جسيمات صغيرة غير منقسمة لا متناهية كما قال ابو الوليد بن رشد [illegible] زعم سمبلقيوس [illegible] الاسكندر
الافروديسي المتن السادس والثلثون قال المص لما كان يجب ان يكون الكل يعني يقع على جزء منه ان يكون كيفا لكل امتداد
اي امتداد كان بحسب الكبر والصغر بحيث يمكن ان يقع عليه ذلك واريد بالجزء احد الاجزاء الذي اذا وجد الكل فيه
ينقسم [illegible] فلما كان يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر كيفا بكل امتداد كان بحسب الكبر والصغر فظاهر انه يستحيل ان يكون جزءا ما
كذلك لانه لو كان لكان الكل كذلك واللحم والعظم وامثال ذلك اجزاء للحيوان والثمرة للشجر فظاهر انه يستحيل
ان يكون اللحم والعظم وامثالها كيفا بكل امتداد بحسب الكبر او الصغر اقول لما فرغ من ابطال مذهب اناقساغورس بانه يتيقن الجسم ١٢ قوله
شرع ان يبطله بوجه اخر ولان يتوقف هذا ينبغي ان تعلم ان الاجسام المتشابهة الاجزاء التي جعلها وضعها اناقساغورس
في حوضه ليس لها نهاية الكبر لانه كان اللحم مثلا غير متناهية وغير المتناهي ليس له نهاية وليس لها نهاية الصغر لانه يوجد في كل
قطعة من اللحم مثلا اثر الاشياء لان الكل يوجد في الكل كلما انفصل من اللحم المذكور شي يكون اصغر ثم اصغر وهكذا
واذا عرفت هذا فاعلم ان المص يستدل على بطلان مذهبه بان الاجزاء المركبة بالكل العديمة الزيادة كاللحم والورق والعظم
المركبة للحيوان يمكن ان يوجد بكل امتداد من الكبر والصغر وكلما يمكن ان يوجد اجزاء الكل على اي كبر وصغر يجب ان يمكن

انه يوجد

ان يوجد الكل كالحيوان مثلا كذلك فح كان يمكن ان يكون الانسان كالارض او كمجموع العناصر بل
بكبر غير متناه وكذلك كان يمكن ان يكون مثل بقة وذرة وكذلك كان يمكن ان يكون كل جسم بكبر
غير متناه وباصغر صغر وهو مستحيل كما قال انه يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر كيفا بكل امتداد بحسب الكبر والصغر وكل
كل جسم طبيعي ياخذ كبرا وصغرا محققا ومتعينا من طبعه ولا يمكن ان يتجاوز عنهما اصلا والصغر والكبر المحقق مناسب ح
المتعين من الطبيعة هو ما يكون له امتداد لا فاو وضع غير المنقسم ومن المص الكبرى كما قال واريد من الجزء الواحد
الاجزاء الاخر التي تنقسم الاجزاء الا الاجزاء الذاتية التي يحصل منها الكل كالهيولى الاولى والصورة والكل الحاصل منهما او
لا يمكن ان ينقسم اليها بحيث يمكن ان توجد متفرقة والا الاجزاء التامة التي لو انقسم الكل اليها يكون كل منها موجودا
متفرقا مثلا لو انقسم الانسان من الحال الى العظام واللحوم والعروق وغير ذلك من الاجزاء التامة الحاصل منها يوجد كل
منها بذاته متفرقا والمص لا يتكلم بهما للقسم الاول بل الثاني لان اناقساغورس انما قال بالاجزاء التامة واريد هنا تركيبه
للكل في الكل انما يحصل منها ويجب ان تتفكر عبارة المص هيهنا فانه لم يقل لما كان يجب ان يكون الكل الذي يقع على جزئه
ان يكون كيفا بكل امتداد بحسب الكبر والصغر بحيث يجب ان يقع عليه ذلك بل قال بحيث يمكن ان يقع عليه لان
عبارته الدخيلة هيهنا لا يراد بها الوقوع الضروري بل امكان الوقوع اي يمكن ان يقع وانما قال كذلك ليدفع
ما يمكن ان يورده اناقساغورس من ان الاجزاء وان كان يقع عليها ان يكون كيفا بكل امتداد اي امتداد كان
بحسب الكبر والصغر لكن العقل الفاعل يعينها ان يكون بمقدار معين لان يحتاج اكثرها لحصول شي على مقتضى طلبه
فح لا يلزم انه لما كان يقع على اجزاء الكل ان يكون كيفا بكل امتداد يقع هذا على الكل ايضا فكانه قال المص ان العقل
عينها كذلك ح لا يلزم الوقوع بالفعل لكن هذا من الخارج بالوصف واما بالنظر الى ذات الجسم فيمكن ان يقع على الكل ان
مثلا يكون كيفا بكل امتداد من الكبر والصغر وهو مستحيل قطعا كما ذهب اليه اناقساغورس مستحيل ايضا المتن السابع في اخر سا
والثلثون قال المص [illegible] وبعد مجموعات بهذا [illegible] التي حدث بين متفرقا اذا جعلت [illegible] من الكثير [illegible] بكل واحد من ح واحد ح
مثل ان يكون كالماء من اللحم [illegible] من الماء وكل جسم متناه ينفد من جسم متناه فظاهر انه لا يمكن ان يوجد الكل
في الكل [illegible] اذا خرج من الماء اللحم ثم خرج مرة بعد اخرى من الباقي بعض وان كان المخرج اصغر دائما لكن لا يتجاوز
مقدارا ما في الصغر فان انتهى الخروج فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي وان لم ينته بل يكون الخروج
دائما يكون في الامتداد المتناهي المتناهيات المتساوية غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل اقول لما فرغ
من ابطال القول الاول لاناقساغورس في المتنين السابقين شرع ان يبطل في هذا المتن [illegible] الاتي قوله الثاني
وهو انه لا يوجد جسم خالص في الخارج بل يوجد الكل في الكل ويعني ابو نصر بذكرا ولا راي اناقساغورس ويتبع ثانيا
مقدمة وهي ثالثا فيقول [illegible] وبعد ههنا اقوالا ثلثة الاول اناقساغورس بعدها هو
ان مجموع الموجودات الطبيعية [illegible] يوجد الكل في الكل الثاني هو ان الموجودات الطبيعية حدثت يتكون ظاهرة ح
بل تتفرق وتنفصل لانها وجدت ولا بالتعاكس حتى اذا ظنه انها تكونت فقط والثالث هو ان الاشياء التي تسمى كذا
الكل لا بسبب قوة ما وجدت فيها ثم ذكر المقدمة وهي ان كل جسم متناه ينفد باخراج الجسم المتناهية منه دائما

منه... وبهذه المقدمة لا تنفي مذهبيا لانا لو فرضت كذلك لكانت مأدية لان يرفع الاجزاء المتناهية المجعول
بالانتزاع الهندسي من متصل ما لا يبقى المتصل لانه قابل للانقسام الى ما يقبل الانقسام دائما بل يجب الى تنقسم فيها
طبيعيا وحسيا واذا فرضت بهذا الوجه فظاهر ان كل متناه يفنى باخراج اجزاء المتناهية منه مرة بعد اخرى دائما
ولا ظاهر ان هذا الكلام الطبيعي الحسي يجد عنه الجسم الهندسي قال وكل جسم متناه يفنى من الجسم المتناهي فلم يبق
وكل متصل متناه يفنى من اخراج الاجزاء المنفصلة منه وايضا المقام انما يكتفي بهذا الفهم لانه بهذا كانت حجة
اناكساغوراس ثم يبرهن على البطلان ما قال اناكساغوراس بقوله لانه اذا اخرج من الماء اللحم الاول يعني ان نقل ان
اللحم يكون من الماء لان الكل يكون من الكل كما قال اناكساغوراس في لناخذ وقية ماء مثلا ولنفرض ان العقل
المخرج الذي قال به اناكساغوراس يخرج من اللحم بالفعل مرة بعد اخرى فنقول لما كان الماء واللحم المخالط فيه متناهيين
فباخراج اجزاء منه بعد اخرى بالفعل يخرج مجموع اللحم المخالط فيه بحكم المقدمة المذكورة القائلة بان كل جسم
متناه يفنى من الجسم المتناهي اي يتنهي الى لا يبقى اذا اخرج منه شيء جسم متناهي القدر فيبقى الماء بلا لحم اصلا فقوله ان
الكل يوجد في الكل وقوله لا يوجد شيء خالص ايضا باطل لانه اذا اخرج سائر اجزاء الاجسام المتناهية المخالطة في الماء
المتناهي يبقى الماء خالصا صافيا ولما كان يقول اناكساغوراس انه يخرج من الماء اولا اجزاء اللحم الكبيرة ثم الصغيرة
بحيث يكون المخرج بعد اصغر من المخرج قبل دائما وبهذا المخرج الاصغر فلا يلزم ان يكون دائما وتوهم انه كان يدفع دليل
المعلم قال وان كان المخرج اصغر دائما الاه يعني لو سلم ان المخرج بعد اصغر ثم اصغر ثم اصغر لكن لابد من ان ينتهي الى اصغر
من الكل ليس في الماء اصغر منه وهذا هو مراده من قوله لكن لا يتجاوز مقدارا ما في الصغر يعني لكن لا يوجد قطعة لحم فيه لا يكون
مقدارها احد اصغر منه وبهذا التوهم يدفع بالمقدمة المذكورة ايضا فان قطع اللحم المخرجة من الماء وان كان المخرج منه
بعد اصغر مما اخرج قبل لكن لما كانت متناهية لزم الانتهاء بحكمها ولست جميع طرق فرار اناكساغوراس وكمال الحقيقة
قال فان انتهى الاخراج فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي يعني انك يا اناكساغوراس قد كنت تقول
ان هذا الماء يوجد فيه كل شيء وليس الماء خالصا صافيا لكن اضيقك حتى اقول لك يا اخذ العقل الفاعل ان يخرج اللحم ... الاجسام
من الماء المتناهي فلا يخلو اما ان ينتهي الاخراج اولا فان انتهى في زمان ما فلا يكون الباقي امرا اخر فلا يكون الكل في الكل ويكون
الماء الباقي خالصا صافيا فيلزم كلا قوليك كاذبين وان لم ينته بل كلما اخرج منه يبقى فيه بعد اجزاء غير متناهية فيلزم
ان يكون في الامتداد المتناهي للمتناهيات المتساوية غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل اي يلزم ان يكون في امتداد
الماء المتناهي اجزاء اللحم غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل لانه يلزم ان يكون غير المتناهي محاطا في المتناهي بل يكون غير المتناهي
لكن في اما ان ينتهي الاخراج اولا فان انتهى في زمان ما فلا يكون في الماء الباقي امرا اخر فلا يكون الكل في الكل ويكون الماء
الباقي خالصا صافيا فيلزم كلا قوليك كاذبين متناهيا ولما كان هذا امرا مستحيلا وجب ان تعترف بانتهاء الاخراج
في لا يكون الكل في الكل ويكون الماء صافيا خالصا اعلم انه قد وضع بعض علامات الخلاف في هذا الشق الاخير في بعض
النسخ اليونانية والاتينية على خلاف قانون رسم الخط المعتبر عندهم لتشوش كلمات جميع الشراح هاهنا ولم يحصل حل
الى خالص مراد المعلم وترجمنا ما قولنا وان لم ينته بل يحقق الاخراج دائما يكون المتناهيات المتساوية في الامتداد

المتناهيا

المتناهي غير متناهية طبق عبارة النسخ القديمة اليونانية ومعناه وان لم يكن اخراج اللحم عن هذا الماء المتناهي
متناهيا بل يكون دائما بحيث لا ينقطع دائما ابدا يكون الموجودات التي في هذا الامتداد المتناهي اي الماء وفيه
للماء المتناهي الموجودة لبعضها اي المتناهية بسبب كونها مخالطة فيه وكون المخالط مساويا للمحيط كما ان سطح ظاهر المتمكن مساو لسطح
المكان غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل قطعا المتن الثامن والثلثون قال المعلم ولما كان يجب ان يكون
كل جسم اذا اخرج منه شيء اقل وكان لكم ما مقدار اللحم متناهيا بالكبر والصغر فظاهر انه لا يخرج من اللحم الاقل جسم
ما والاجسام الاقل من الاقل لكان في الاجسام الغير المتناهية لحم غير متناه ودم ودماغ غير متناهيين واذا تعاكس
التعاكس لا تكون الموجودات الاقل بل يكون واحدا غير متناه وهذا غير معقول امور يبطل هاهنا ما قال اناكساغوراس
من ان الكل يكون في الكل وليس في الاجسام جسم خالص بوجهين الاول هو انا نحن نعلم يقينا ان
كل جسم اذا اخرج منه شيء يبقى بالضرورة اصغر مما كان اولا فنأخذ مما وضعه اناكساغوراس جسما متناهيا
متناهيا مثلا وقية لحم وهذا ان يخرج منه على الدوام اجزاؤه ولما كان اخراجنا دائما ينتهي بالضرورة الى ما هو اصغر
من الكل وليس عبارة ... في لسنل بل يبقى في هذا الجزء الاصغر شيء منها ام لا فان قال لم يبق شيء منها اصلا
فلا يكون الكل في الكل ويكون هذا اللحم الباقي خالصا فان بقي فيه شيء منها فان امكن ان يخرج لا يكون الاصغر
اصغر وهو باطل الا فلا يكون الكل في الكل ويكون هذا الباقي ... والثاني لعموم بهذا لو كان الكل في الكل
ولم يكن في نفس الامر جسم خالص يلزم ان يكون شيء غير متناه بمرات غير متناه وان يكون الموجود ان ... كان
كونها متفاصلة غير متناهية وهو لب التناقض صريح لانه اذا كان جسم ... الانفصال فيكون متناهيا
ويثبت الملازمة بالنظر الى اللازم الاول بان اناكساغوراس كان يعين اجزاء غير متناهية بالعدد وفي كل جزء
منها اجزاء اخر غير متناهية كذلك فلما كان الكل يوجد في الكل مثلا كان في اللحم دما غير متناهية وعظام غير
متناهية وعروق غير متناهية وكذا في سائر الاشياء وكذا كان في الماء لحوم غير متناهية وعظام غير متناهية وهواء
غير متناه ونار غير متناه الى غير ذلك واذا كان غير متناه ولعدد مشتملا على اخر فكل غير متناه يكون غير
متناه بمرات غير متناهية واما بالنظر الى الثاني فلانه قال اذا تفاصلت بالتعاكس لا تكون الموجودات متناهية
غير متناه لانه ينفصل من الماء مثلا مجموع اللحوم وهو غير متناه ومجموع الماء وهو غير متناه ايضا الى غير ذلك
المتن التاسع والثلثون قال المعلم اما عدم ان يكون المنفصل اصلا فقد قيل بلا علم لكن قيل صدقا فان
الاحوال غير قابلة للانفصال فلو كانت الالوان والملكات ... فلو انفصلتا ... الا بعض الصحة ... لا يوجد
اخر ولا في الموضوع فلهذا العقل الطالب للمحالات غير معقول الاثر اراد ان ينفصل ... المحال لا يجب
الكم ويجب الكيف لما يجب الكم فلانه لا يوجد اقل ما يجب الكيف فلان الاحوال غير قابلة للانفصال اقول
لما فرغ المعلم ابطال قول اناكساغوراس من ان المبادي غير متناهية ومن ان الكل موجود في الكل شرع الان في ابطال
الطريق الذي به كان يضع اناكساغوراس رأيه المذكور ولهذا نقل في ابتداء المتن قوله الذي يعلم به طريق رأيه
ثم فتش بهذا القول وهو عدم تحقق الانفصال ابدا يعني ان اخراج الاجزاء المتشابهة المخلطة الموجودة في الحوض

المذكور على رأيه لا يتم ولا ينقطع ابدا لانه اراد بهذا الفصل الفصل الذي فعله العقل في ابتداء خلق العالم
على رأي انكساغوراس انه كان يمكن ان يفهم منه فصل الاشيا الموجودة في خارج الخليط بعد اخراجها منه
بسبب انه ظن ان الكل يوجد في الكل فالمص حكم على هذا القول بكلا بين بذكره ولا انه صادق لكنه في بيان الكل
وتامل ثم تريره فيقول فقال ان انكساغوراس ان اخراج الكل وفصله لا يتم ولا ينقطع حق لان انكساغوراس
كان يقول ان جميع الالوان والملاذ والاحوال والكيفيات مركبة مختلطة في الخليط المذكور الحاصل
ان يكون جميع الاعراض مركبة مختلطة فيه وهو مراد المص بلفظ الاحوال والمص حكم فيه بانه لا يمكن اخراج
الكل وفصله فان الاحوال غير قابلة للانفصال اي ان الاعراض لا يمكن ان ينفصل عن موضوعاتها القائمة بها ولو فرض
ان يمكن ان ينفصل عن موضوعاتها لكان موجودا بدون موضوعه فيلزم مثلا ان يوجد الشي الابيض وصحة فقط من غير ان يوجد
انسان يجبره ولا في الموضوع اي ولا يوجد في الموضوع وما كان هذا مستحيلا بالبديهة كان ما قال انكساغوراس من ان
الانفصال الكلي مستحيل صدقا كما صدقه المص فيه واستحسنه لكن قال انه لم يقل عن علم وتفكر لانه يضع العقل الاول
ان يسعى لان ينفصل ما لا يمكن ان ينفصل لانه يجعله جاهلا كما لا يمكن ان يوجد وما لا يمكن ولا بهذا اشار بقوله فيكون العقل
الطالب للمحالات غير معقول لانه اراد ان يفصل الكل مريدا ان ظنه العقل الاول ساعيا لان يخلق ما لا يمكن ان يخلق وظن
فاسد غير جائز ولا معقول لان الفصل الكلي لما كان محالا على رأيه فاعتقاده العقل ساعيا ومريدا لخلق المحال اعتقاد
غير معقول باطل ثم قيد المحال بقوله يجب الكم ويجب الكيف ليفيد ان هذا الفصل المذكور محال من وجهين اما
اولا فيجب الكم لانه لا يوجد كم اقل يعني يستحيل الفصل الى ما هو اصغر من الكل لانه لو فصل العقل الفاعل بالفصل الى ما هو اصغر
من الكل فيلزم ان لا يمكن ان يوجد في هذا الكم الاصغر جسم يمكن انفصاله والا لزم ان يكون اصغر مما هو اصغر الكل العقل
وسيوضح فيجب الكم يكون العقل الذي وصفه انكساغوراس ساعيا ومريدا للفصل الكلي عاجزا عنه على رأيه لانه وان صغر
الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية لكنه لم يحصل الاصغر الكلي فيجب سعيه واراداته اياه على رأس معه انه لو حصل لكان
محالا على رأيه وهذا الوضع فاسد غير معقول واما ثانيا فيجب الكيف لان الكيفيات غير قابل للانفصال فيكون ارادة
العقل اياه وسعيه له عبثا فيكون وضع انكساغوراس اياه على هذه الصفة باطلا غير معقول المتن الاربعون قال المص
ولم يأخذ تكون الموجودات صحيحا لانه يكون قد ينقسم الطين الى الطينات وقد لا ينقسم وعلى هذا الوجه تكون اللبنات
من البيت ومن اللبنات وكذا الماء والهوا يتكون كل منهما من الاخر ويحدث فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعله
انبذوقلس اقول لما فرغ عن رد رأي انكساغوراس بالنظر الى الفصل والاخراج للخليط ووصفه العقل الفاعل جاهلا بما لا يمكن
ان يخلق وبما لا يمكن عاجزا في جميع ما يريده وسعى عليه شرع الان ان يرد رأيه بالنظر الى حدوث الاشيا الجزئية ثم تحصيل
نتيجة مجموع البحث المذكور من المتن السادس الى هذا المتن وما كان يقول انكساغوراس من ان الاشيا تتكون بحيث لو اقتضى
ان يتكون اللحم والعظم لكان واجبا ان ينفصل ويخرج من الخليط المذكور اجزا اللحم الصغيرة او اجزاء العظم الصغيرة ثم تجتمع
معا حتى يظهر اللحم والعظم من البطون كذلك لو اقتضى ان يتكون الطين يكون واجبا ان ينفصل ويخرج الطينات من الخليط
المذكور حتى يخرج الطين من البطون الى الظهور وكذلك في سائر الاشيا لانه كان يقول انه لا يمكن التكون والحدوث

الا بالفصل

الا بالفصل والاخراج من الخليط الواقع في الخليط المذكور تابعا للمعنى ما يشهد به الحس على خلاف ما قال
انا نرى ان الطين قد يتكون من الطينات الاخر المتشابهة وقد يتكون من الاجسام الغير المتشابهة مثلا
من التراب والماء وقال ان ينقسم الطين الى الطينات الصغيرة وينقسم ايضا الى ما ليس بطين فيتكون الطين ليس
من الطينات المتشابهة فقط بل ومن اللامتشابهات فقوله ان التكون والحدوث يكون من الاجزاء المتشابهة
مطلقا كاذب وكذلك البيت قد يتكون من اللبنات وقد يتكون اللبنات من البيت وكذلك ينبغي ان يعتقد
تكون سائر الاجسام الطبيعية فان بعضها يتكون ويحدث من الاخر مثلا قد يحدث الهوا من الماء وقد يحدث
الماء من الهوا ولهذا لا يجب لحدوث الماء ان يوجد اولا ماء اخر يظهر من فصل هذا الماء وذلك الماء وحدوث
الهوا ان يوجد اولا هوا اخر يظهر من فصل هذا الهوا وذلك الهوا بل يكفي وجود جسم يكون قابلا لان يتبدل
الى الماء والهوا ثم يحصل ان الرأي الذي عين مبادي الاجسام الطبيعية المركبة منها بالطبع قليلة ومتناهية
ارجح من الاراء التي عينتها واحدا او غير متناهية والى هذا اشار بقوله فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعله
انبذوقلس وبيانه حصول ان الاراء التي تضع المبادي واحدا او غير متناهية يرد عليها مفاسد كثيرة كما ورد على
ملسوس وبارمنيدس وانكساغوراس من الاراء التي وضعها قليلة ومتناهية لا يرد عليها هذه المفاسد الكثيرة وايضا لما كان
يمكن ان يضبط بالمبادي القليلة المتناهية للاشيا التي تتكون بالمبادي الغير المتناهية كما يمكن ان يضبط بالمبادي
الستة التي هي العناصر الاربعة والمحبة والعداوة على ما وضعها انبذوقلس الاشيا التي يمكن ان تضبط بالمبادي
الغير المتناهية على ما قال المص في المتن الخامس من هذا الكتاب فالاحرى اخذ المبادي القليلة والمتناهية لا سيما انه يجب
ان يكون في الطبيعيات المتناهي مع الاحرى اذا امكن ان يكون كما ذكره قال في المتن الثامن والاربعين من الكتاب
الثاني للسماع الطبيعي وقال في المتن السادس والخمسين من ظن ان ما يكون احرى بهو ما يكون في الطبيعة دائما
ان امكن واراد المص بلفظي القليلة والكثيرة الى التباين احدهما بين القليل والكثير والاخرى بين المتناهي وغير
المتناهي ثم ان التباينان مستنبطان من قانون الطبيعة احدهما هو انها لا تفعل بالكثير ما يمكن ان تفعله بالقليل
والثاني هو ان الطبيعة اعتادت لكل شي تقيد ان يرد وتمنع الغير المتناهي لان غير المتناهي لا غاية له والطبيعة
تطلب في كل شي وانما الغاية التي تفعل لاجلها على ما قال المص في الكتاب الثاني من السماع الطبيعي وقال بعض الشراح
وذكر المص لفظ المتناهية بعد القليلة ولم يكتف بها لانه لا يكفي لتعيين المبادي متناهية تعيينها اقل كما عينها انا
لان انكساغوراس وضع غير متناهية كثيرة بعضها اعدادات غير متناهية كثيرة غير متناهية كيفيات غير متناهية
فلو عينها احد غير متناهية بالكثرة تكون اقل مما عينها انكساغوراس فيلزم ان تكون هي احرى ايضا فلا فرق بهذا ذكر
المتناهية بعد القليلة حتى ان ما قال الطبيعيون من انه لا يوجد شي من العدم بل هو صادق لا على تقدير حدوثه
بان معنى يصدق وجار رأي المص فيه بين تقبله ام يظن ان التكون على غير هذا الوجه بان يكون الاشيا من العدم
يعني هل كان ان يعتقل الاشيا على غير هذا الوجه بان يوجد من العدم ام لا اقول هذا البحث لما كان بحثا عن خلق
العالم لا ينبغي ان يذكره بهنا لانه سيجي في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وسيجي المص فيه ان ثبات خلق العالم

ابتداء بل وان لا يمكن ان يكون له ذلك **الفصل الخامس** في بيان رأيه في المبادي **مدخل**
لما ذكر المص الى هذا بعض رأي الحكماء الاوائل شرع الان ان يبين رأيه في مبادي الاجسام الطبيعية
وان يوضح كيف تتكون وكم تكون وانها تكون وعلى اي وجه تكون مبادي يبين الاول واظهر رأيه
ويكشف الصدق ... بين تجنب المغالطة في اي شيء اصاب القدماء وفي اي اخطأوا ليتميز
الصدق من الكذب وفيه تنبيه لا على اي وجه تكون الاضداد مبادي فهذا التفتيش حسن جدا لانه مدخل
لبيان البواقي كما ستعرف في موضعه **المتن الحادي والاربعون قال المص** فالجميع جعلوا الاضداد
مبادي اي الذين يقولون ان الجميع واحد لا متحرك لان بارمنيدس جعل الحرارة والبرودة مبادي وهو
سماهما نارا وارضا والذين جعلوا التخلخل والتكاثف وديموقريطس الذي جعل الملاء والخلاء الذين
قال ان واحدا منهما يكون كالموجود والاخر كاللاموجود في الوضع والشكل والترتيب وهذه اجناس الاضداد
للوضع الفوق والتحت والقدام والخلف وللشكل كذي الزاوية وغير ذي الزاوية والمستقيم والمدور
فظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما مبادي **اقول** بين المص ههنا امرين احدهما ان جميع قدماء الفلاسفة
جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ثم بين الاضداد الموردة منهم فقال اولا فالجميع جعلوا الاضداد مبادي
يريد ان جميع قدماء الحكماء جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ولا يريد انهم جعلوا المبادي اضدادا لعدم علة
اصح عبارته اليونانية لهذا المعنى اصلا ومخالفة للقاعدة النحوية اليونانية قطعا مع ان المعنى المراد ... الاول
في بعض المواضع الاخر لكن يريد ان المص لما اراد ان يبحث ههنا عن المبادي وان يبين انها متضادة عند جميع قدماء
الحكماء لا عن الاضداد وان يبين انها مبادي فلذلك ينبغي ان يقول فالجميع جعلوا المبادي اضدادا فلم لم يقل
كذلك اجاب الشارح بانه لو عبر كذلك للزم ان يفهم ان المبادي اضداد عندهم فامكن ان تقع في الغلط لان هذه القضية
تظن ان تكون مساوية للكلية اي لقولنا كل المبادي اضداد وهو كذب لانه ليس كل المبادي اضدادا بل بعضها اي الصورة
والعدم ... فالواجب للاضداد مبادي تكون القضية مهملة وهي يمكن ان تكون ضرورية او ممكنة وعلى كل تقدير تكون صادقة
لانه لو اريد الاضداد الاول على ما افهم ... من اثبات المص في المتن الاتي تكون القضية ضرورية وتكون مساوية
لقولنا جميع الاضداد الاول تكون مبادي لان القضية المهملة الضرورية في القضية الكلية كما ان قولنا الانسان حيوان
حيوان ... ولقولنا كل انسان حيوان ولو لم يرد منها الاول بل الاضداد كانت تكون القضية ممكنة وهي القضية الممكنة
المهملة في القضية الجزئية كما ان قولنا الانسان ابيض في قولنا بعض الانسان ابيض فهذه القضية في قولنا ... الاضداد
مبادي ماخوذة بكلا الوجهين اذا عكس بالعكس المنطقي تكون صادقة لانها اذا اخذت بالوجه الاول حتى تكون كلية تنعكس
بالعكس ... فيقال جميع الاضداد الاول مبادي فبعض المبادي اضداد اول وهو صادق ولو اخذت بالوجه الثاني تنعكس
بالعكس المطلق بان يقال بعض الاضداد مبادي فبعض المبادي اضداد وتكون صادقة فلذا لم يخطئ احد فاكتفى ولم يقل ان الجميع
جعلوا المبادي اضدادا ... ثم بعد ما بين اي بين ان تكون اضدادا وايا لا يكون لا يكون تغيره بعبارة اخرى فقال
يقول مطلقا جعلوا المبادي اضدادا كما قال في اخر هذا المتن التاسع والاربعين مخالفا لهذه القضية وما كان لاحد

ان يقول

ان يقول ان بارمنيدس وملسوس جعلا المبدأ واحدا اي الموجود على ما نقلت سابقا وهو لا يمكن ان يكون اضدادا
... قد حصلت في المتن المبين عدم كون المبادي واحدا بل ان المبادي اضداد فالاضداد ... فالجميع
هو ذلك فالجميع جعل الاضداد مبادي قال في الجواب الذين يقولون ان الجميع واحد وغير متحرك لان بارمنيدس جعل
الحرارة والبرودة مبادي لكن لا بوجه الموجود الواحد بل لما رأوا بابصارهم كثرة الموجودات الخارجية المتحركة اضطروا
ان يضموا الى الواحد المذكور اشياء اخرى وضع بارمنيدس هذا الحرارة والبرودة اللتين سماهما نارا وارضا
واراد بالنار الافلاك ... التي زعم اكثر القدماء انها نارية كما سيجيء في المتن السادس والثلثين من اول الفلكيات وفي الفصل الرابع
من اول جو الالهيات وفي مواضع اخر واراد بالارض سائر العناصر الثلثة الموجودة تحت الفلك اي الهواء والماء والتراب كما ذكره
المص في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وكان القدماء زعموا انها باردة تتحرك من الفلك ... ولما ورد بارمنيدس سوى
الواحد الحرارة والبرودة على ان تكونا مبادي يجعل هو ايضا الاضداد مبادي لانهما متضادان فقال بعضهم ان بارمنيدس وضع المبداء
واحدا على ما تقتضي عقله وكثيرا على ما تقتضي ظن عامة الناس ولهذا قال سمبليقيوس ان بارمنيدس صنف كتابا اسماه الظن اي الظن الناس
ولم يذكر المص ملسوس لخشونة كلامه ثم بين ثانيا ان الطبيعيين الذين جعلوا مبادي الاجسام الطبيعية واحدا متحركا مثل ...
الذي وضع الماء مبداء وديوجانس الابولوني الذي وضع الهواء وهرقليطس الذي وضع النار وانكسمندروس الذي وضع المتوسط بين النار والهواء
جعلوا الاضداد مبادي ايضا لانهم ضموا الى ما فاعا التخلخل والتكاثف الذين يكونون الاشياء بسببهما كما بينا سابقا والتخلخل
متضادان ثم بين ثالثا ان ديموقريطس واتباعه مثل لوقيبوس ... الذين جعلوا مبادي الاجسام الطبيعية جسيمات صغارا غير
منقسمة قالوا الاضداد مبادي ... لانهم جعلوا الملاء والخلاء الذين قالوا ان واحدا منهما كالموجود والاخر كاللاموجود
فانهم زعموا اجزاء غير متناهية فيه ... متشابهة متشكلة باشكال ... مختلفة ... بالحركة دائما
فاذا اختلفت بالاجتماع الاتفاقي والتجمع على ترتيب كذا ووضع كذا يكون ... وفي انواع مختلفة ...
الملاء او في الثبات اي الذرات المذكورة موجودة والخلاء معدومة كما بينه المص في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة
والموجود والمعدوم متضادان فعلى رأي ديموقريطس يكون الاضداد بهذا الوجه مبادي للاجسام الطبيعية ... فانا
فلان التضاد يوجد في هذه الذرات بالنظر الى انفسها فان بعضها ذو زاوية وبعضها عديم الزاوية وبعضها مستقيم
وبعضها مدور وبالجملة تتشكل باشكال مختلفة غير محصورة وهذه الاشكال متضادة فهؤلاء ايضا جعلوا الاضداد
مبادي اما ثالثا فلان التضاد يوجد في الذرات من حيث يوجد الاجسام منها على زعمهم لانها بهذا الوجه تتقابل
بالوضع والترتيب وقد بين المص تضادهما في الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة حيث
يتكلم في رأي ديموقريطس ولاجيوس قال فيه وكما ان الذين يجعلون الجوهر الموضوع واحدا انما يولد
البواقي من انفعالاته جعلوا التخلخل والتكاثف مبادي الانفعالات كذلك الذين يقولون ان ...
اسباب البواقي ... يقولون انها ثلثة التشكل والترتيب والوضع لانهم قالوا ان امتياز الموجود يكون بالتشكل
والترتيب والوضع فان ا يمتاز عن ن بالشكل ... عن نا بالترتيب و ح عن ح اي ن بالوضع انتهى فيفهم ان
الذرات المذكورة تمتاز بالشكل لان بعضها مثل ا وبعضها مثل ن وبالترتيب لان احدى الذرتين لو وقعت قدام يحصل شيء ولو

متاخرة

يحصل اخر كما ترى في هذين الطرفين ان و تا ضرب و باو باليوضع كما اذا وضع ذرة في شيء بوجه او بوجه
اخر كما ان حرف ح اي ز اذا تغير وضعها يصيرن اي ن واعلم ان المص لم يرد ان يبين الوضع فقط
حين قال الوضع الفوق والتحت والقدام والخلف بل ذكر فيه بعض امثلة الترتيب ايضا فخلط مع
امثلة الوضع فالمقصود للوضع والترتيب بهذه الاربعة والاولان للوضع والاخران للترتيب ولعل
لفظ سقط الترتيب عن قلم الناسخ على الوضع الثاني وينبغي ان تعلم ان مراده ان ذرة واحدة يجب
بعض اجزائه فلا يكون فوقا وبعضها تحتا اي يكون بعض اجزائه فوقا وبعضها تحتا لان بعض الذرات
يكون فوقا وبعضها تحتا فان هذا لا يكون للوضع بل للترتيب ثم فرع عليها قال اولا وقال فظهر ان الجميع
يجعل الاضداد بوجه ما مبادي اقول واذا كان لا يعلمون المبدا واحدا لا متحركا او متحركا او غير متناه [illegible]
الاضداد مبادي يصح انهم لا يطلقون ان يقولوا بالتضاد كما قال الاخرون فظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه
ما مبادي بهذا شرح كلام المص على ما اراده مع قطع النظر عن صحته وحجته وصدقه وكذبه وما كان [illegible]
عنها ايضا نقول اولا ان هذه الحركة والسكون قبيح لانه لما كان مبادي الاجسام الطبيعية ثلثة اثنان متضادان
وهما الصورة والعدم والثالث الموضوع والمص بحث في هذا المتن الى المتن الخمسين عن المبادي المتضادة
ثم يبحث عن الهيولى الاولى التي هي موضوع عما يكون بهذه الحركة والسكون قبيحا لان الحركة المستقيمة والسكون
للجسم يقتضي ان يبين الموضوع اولا ثم الاضداد الواردة عليه بالتعاقب لان الاشيا يجب ان تبين على
ما توجد في الطبيعة والموضوع مقدم لما يعرض عليه على ما حكم به المص في المتن الثاني والخمسين
فالواجب على المص ان يبين اولا الهيولى التي هي طبيعة موضوعة على ما قال في المتن التاسع والستين
ثم الاضداد الواقعة عليها وثانيا ان هذه الحركة والسكون قبيح ايضا لان الواجب في تعليم الاشيا ان يبين
اولا وجودها ثم ماهيتها ثم كيفيتها ثم لمية كيفيتها على ما قال المص في الكتاب الاول للتحليل الثاني في جزء السؤال
البسيط مقدم على المركب لكن المص ههنا شرع في بيان كون ان بيان انها متضادة ليس الا بيان كيفيتها كيفية
المبادي التي هو المطلب الثالث من المطالب الاربعة فيلزم حركته وسكونه قبيحا وثالثا انه لما قال المص في المتن الرابع الاول
اخذ المبادي العقلية والمتناهية كما يجب عليه ان يعلم انه هو كم هو ح ان لا يستنفق بهذا التعليم التعليم [illegible] التعليم انها متضادة
يجاب بان حركته وسكونه حسن ودقيق اما اولا فلان بيان ان الاضداد المذكورة بوصلها [illegible] لزوم الهيولى بيان ضروريا
التي يحصلها بافكار دقيقة فان للتضادين ليستدعيان بالضرورة موجودا من ثالث موضوع لها يتعاقبان عليه [illegible]
كان بحال الاخر واما ثانيا فلان تضاد المبادي معروف لنا لانا نشاهد بابصارنا ان الاجسام تنتقل من حال الى حال متضادة للاخر [illegible]
الصورة اخرى وطريق السلوك الفطري هو ما هو معروف وظاهر لنا الى ما هو غير ظاهر بحسب الطبع كما قال المص في المتن الاول [illegible]
فلذا انه لما تقرر ان المبادي تكون متضادة تعلم بالاستلزام انه لم يتصور التضاد الا بين اثنين فيهما تعقيبا لموضوع فهذه [illegible]
يكون حركة المص وسلوكه من الاول الموضوع حسنا وثالثا انما يجب ان يتبين الاشيا على ما توجد الطبيعة اذا لم يقتض وجه التعليم
غيره وان يقتضي بيانها على غير الوجه الطبيعي يجب ان يتبين كذلك

لكيفية المبادي التي هو المطلب الثالث من المطالب الاربعة

[illegible]

ان تبين كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني والثالث لان المص انما بدا عن المطلب المركب
اي عن كيفية المبادي لاقتضاء الترتيب ذلك لانه متى نعلم كيفية المبادي نعلم بوجه ذكرناه
كم تكون وانها تكون كذا قال سمبليقيوس وابن رشد القرطبي وقال يحيى النحوي انما بدا المص كذلك ليتبين
وحدة الهيولى واورد ايضا ان بين عبارات المص مخالفة كثيرا اما اولا فلانه قال في اول هذا المتن جميع
قدماء الفلاسفة جعلوا الاضداد مبادي فلم يقل في اخره كذلك بل قال ان الجميع جعل الاضداد بوجه ما
مبادي فقيد الاضداد بقيد بوجه ما واما ثانيا فلانه قال ههنا جميع قدماء الفلاسفة جعل الاضداد مبادي
وقال في اول المتن الثامن والاربعين اكثرهم جعلوا كذلك واما ثالثا فلانه حكم ههنا بان الشكل يكون له
ضد وقال في مقولة الكيف ليس له ضد واما رابعا فلانه قال بالتضاد بين المستقيم والمستدير مع انه ثبت
في المتن الرابع والعشرين من اول الافلاك ان المستدير ليس له ضد اصلا ويجاب عن الاول بانه ليس في
كلام مخالفة اما اولا فلان عبارته بوجه ما متعلق بالاضداد ذكره المص ليبين ان مراده من المتضادين ههنا
ليس المتضادين حقيقة الذين لا يكونان الا وجوديين بل المتضادين بوجه ما حقيقة او مجازا وجوديين او لا
واما ثانيا فلان هذه العبارة متعلقة بجعل الجميع فانهم لم يجعلوا الاضداد بوجه واحد معا مبادي بل
بوجوه مختلفة كما بينت في المتن وعن الثاني اولا بان لفظي الجميع والكل قد يستعملان في معنى الاكثر كما اعتاد ان
يستعملهما المص بهذا المعنى في مواضع كثيرة من كتبه مثلا في المتن الرابع عشر من ثالث الثمانية وفي المتن الاول
من رابعها وفي غيرهما وثانيا بان لفظ الجميع المذكور في هذا المتن لم يؤخذ بمعنى جميع قدماء الحكماء بل بمعنى جميع الحكماء
المذكورين في اقوالهم اي بمعنى جميع من يقول ان المبدا واحد لا متحرك اي الموجود ومن يقول انه واحد متحرك
ومن يقول ان المبادي غير متناهية وهؤلاء اكثر قدماء الفلاسفة بلا ريب ولذا قال في المتن الثامن والاربعين
واكثرهم كما قلنا اولا وعن الثالث بان الشكل من انه ليس له ضد حقيقة على ما قال في فصل الكيف من كتاب
قاطيغورياس لكن الاضداد ههنا ليست بمعنى الاضداد ذاتا بل بمعنى اعم شامل لجميع اجناس المتقابلات وعن الرابع بمثل ما اجيب
عن الثالث فان بين المستقيم والمدور تقابل ما وان لم يكن بينهما تضاد حقيقة كما بينا في اول الفلكيات ومع ما قال
المص في المتن الثالث عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة من انه يوجد في كل جنس تضاد الفصول ان لم يوجد تضاد
الانواع وعلى هذا يكون ان الطريق التضاد بين شكلي المستقيم والمستدير وشكلي ذي الزاوية وغير ذي الزاوية بسبب
تضاد فصولهما واورد ايضا بانه لا تضاد بين المتخلخل والمتكاثف لان المتخلخل هو الجسم الذي تتباعد اجزاؤه بالتباعد
والمتكاثف هو الجسم الذي تتقارب اجزاؤه بالتقارب كما اعترف به المص في فصل الكيف من كتاب قاطيغورياس والجسم
الواحد يمكن ان يكون متخلخلا اعتبارا بعد اجزائه متكاثفا باعتبار تقاربها ولا يخفى ان الشيء الواحد بعينه لا يكون ضدا لنفسه
فلا يصح عدهما المص ضدين واجيب بان المشتقات قد تذكر في كلامهم ويراد بها معنى مبدا الاشتقاق فالمراد بالمتخلخل
والمتكاثف هو التخلخل والتكاثف وهما من الاضداد وبانه لو علم بكونهما بمعنى مبدا الاشتقاق فالمراد منهما المتخلخل من حيث
هو متخلخل والمتكاثف من حيث هو متكاثف فهما متضادان باعتبار الحيثية وهو راجع الى تضاد التخلخل والتكاثف

[illegible]

المتن الثاني والاربعون قال المص وهذا معقول لانه يجب ان لايكون المبادي بعضها من بعض ولا من
امور اخر والجميع منها وهذه توجد في الاضداد الاول لانها من حيث هي اضداد اول لايكون من امور اخر ومن حيث
انها متضادة لايكون بعضها عن بعض اقول لما بين في المتن السابق اتفاق جمهور قدماء الفلاسفة على ان
مبادي الاجسام الطبيعية متقابلة وكان هذا مستحسنا عنده ايضا ولم يكن مثبتا منهم بدليل عقلي بل كانوا
متفقين عليه بضرورة صدقه على ما قال في المتن الثامن والاربعين وبينه في الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة
اراد ان يثبته من عند نفسه بالدليل العقلي في هذا المتن لانه انما يقبل اراء الاعتبار اذا لاحظ انها مطابقة لمقتضى
البرهان فقال وهذا اي كون مبادي الاجسام الطبيعية متضادة معقول اي مطابق للدليل العقلي وبهذا تعرف
ان ما قال ابن رشد القرطبي وتوابعه من شراح اللاتين من ان هذا الدليل للقدماء والمص نقله عنهم كذب لان المص
قال في المتن التاسع والاربعين ان القدماء قالوا ان المبادي اضداد وان قالوه بلا دليل وانما وقع ابن رشد في هذا
الغلط من سقامة اكثر تراجم اللاتينية فان العبارة الواقعة فيها هي هذه وهذا بالدليل الصحيح فانه يكون المعنى على هذه العبارة
ان القدماء جعلوا الاضداد مبادي وصححوا هذا بالدليل الصحيح لكن هذه الترجمة غير مطابقة لعبارة النسخ اليونانية
فان ترجمة عينها هو ما قلنا اي وهذا معقول وهذا المتن مشتمل على دليل ما ثبات الصغرى لكون الكبرى معتمدة على الصغرى على مقتضى
ترتيب اليونانيين واللاتين فانهم يقدمون الكبرى على الصغرى بسبب ما عرفته في الفصل الاول من الكتاب الاول من البرهان
وتصويره على ما اعتدنا ان تصويره يكون هكذا ان الاضداد الاول لايكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام
الطبيعية منها وكل ما لايكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منه يجب ان يكون مبادي اول
للاجسام الطبيعية فالاضداد الاول يجب ان يكون مبادي اول للاجسام الطبيعية اما الكبرى فظاهرة من تعريف المبادي
الاول فانها هي التي لايكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها كما ستفصل بعد واما الصغرى فيثبتها المص
بقوله لانها من حيث تكون اول لايكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لايكون بعضها من بعض وسيبين
في المتون الاتية من ان جميع الاجسام الطبيعية منها فاثبته عدم كون الاضداد من امور اخر بانها اول لان الاول لايكون من امور
اخر والا لم يكن اول فالاضداد الاول لايكون من امور اخر وعدم كون بعضها من بعض بان ضدا واحدا لايكون من امور اخر
هكذا يجب ان يصور دليل المص لا كما صوره اكثر شراح اللاتين على صورة الشكل الثاني من مقدمتين موجبتين وقالوا الاضداد
الاول هي الاشياء التي لايكون من غيرها ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها والمبادي الاول هي الاشياء التي
لايكون من غيرها ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها فالاضداد الاول مبادي اول ثم اعترضوا عليه بان الشكل
الثاني المركب من موجبتين عقيم فاضطروا في الجواب عنه الى ان يقولوا ان الشكل الثاني المركب من موجبتين
انما يكون عقيما اذا لم يكن الحد الوسط مساويا واما اذا كانت متساوية فليس بعقيم كقولنا الضاحك ناطق وكل انسان
ناطق فالضاحك انسان وههنا كذلك فان حد المبادي الاول والاضداد الاول متساويا بحيث يصدق احدهما على الآخر انعكس
اقول هذا التصوير والجواب فاسد لانه ليس معنى الاضداد الاول والمبادي الاول متساويا فان جميع الاضداد الاول مبادي اول
وليس جميع المبادي الاول اضدادا فان الهيولى الاولى مبدا اول وليس بضد للمبدائين الاخرين اي الصورة والعدم

ولانه

ولانه يفهم هذا المتن كما ينبغي يجب ان نذكر ابحاثا ثلثة فنقول البحث الاول في ان التعريف المذكور
للمبادي صادق وتام لا فنقول ثلثة الفصل الاول في ان الاحوال المذكورة فيه غير صادقة ما لم تحل
الاولى اي عدم كون بعضها من بعض فلان الصورة مبدا عند المص هي تكون من الهيولى لان كل صورة
هيولانية تخرج من قوة الهيولى كما سيجي ولان الصورة ايضا تتكون من العدم الذي هو مبدا ايضا على
راي المص لان الصورة والعدم يدوران على موضوع واحد اي الهيولى كما قال المص في فصل التقابل مما بعد
المقولات وفي الفصل الاخير من ثاني عشر ما بعد الطبيعة فان عدم صورة الفرس مثلا تتحقق في الهيولى فصورته
تتكون منه كما ان الابيض يتكون من اللا ابيض والموسيقي من اللاموسيقي على ما سيقول المص في المتن الثالث
والاربعين وما بعده ولان المص ثبت من المتن المذكور الى المتن السابع والاربعين انه كل ما يتكون يتكون
من ضده والصورة والعدم متضادان على ما قال المص في المتن الخمسين فاحدهما يتكون من الاخر واما الجزء الثاني
اي عدم كون المبادي من امور اخر فيرى انه كاذب لان الهيولى والصورة تكونان من مقولة الجوهر وجميع ما تحت
من مقولة الجوهر يتكون من امور اخر لان جميع ما تحته كذلك يتركب من الجنس والفصل وايضا الصورة والعدم لايكونان
دائما متحققين حادثين [illegible] يتكونان من امور اخر او كل واحد من الاخر ومن الاشياء التي لايتكونان من الاشياء التي
فيلزم اما كل واحد من الاخر او من امور اخر واما الجزء الثالث وهو ايضا كاذب لان الافلاك جسم طبيعي ولايتكون
من المبادي الثلثة اي الهيولى والصورة والعدم لانه لايتحقق فيه العدم لان هيولى الفلك لاتستعد لغير صورتها هيولاه
لصورة اخرى اصلا فلايكون جميع الموجودات الطبيعية من المبادي الثلثة المذكورة وايضا كلمة من في قوله والجميع
منها اما ان تدل على تركب الاجزاء المركبة حتى يكون المعنى والجميع يتركب منها او ان تدل على حد منه على انه يتكون حرفا
وحدانيا فان كان الاول فلا يصدق على العدم الذي هو مبدا عند المص لعدم كونه من الاجزاء المركبة وان كان الثاني
فلا يصدق على الصورة لانها ليست حدا منها لانها تتكون من العدم بل حدا اليها واورد ايضا ان التعريف المذكور يصدق
على ما ليس بمبدا لانه يصدق على القوة والفعل فانهما لايكونان من امور اخر ولا احدهما من الاخر ويتكون منهما الجميع فان
ما عدا الواجب تعالى يتكون من القوة والفعل عند ابن [illegible] ولانه يصدق على الاجناس العالية لانها لايتكون من امور اخر
ولا واحد منها من الاخر ويكون الجميع منها ولانه يصدق على المبادي الخارجية اي الجواهر المجردة عن الهيولى الفصل الثاني
في بيان تعريف المبدا على وجه الكمال اعلموا ان لفظ المبدا يطلق على معان كثيرة بينها المص في الفصل الاول من اول
ما بعد الطبيعة وجمعها في تعريف مختصر ماخوذ على العموم له وقال المبدا هو اول ما يكون منه شي او يتكون او يعلم فقال
اول [illegible] لان نسبة الاولى للمبدا لان كل مبدا من حيث انه مبدا اول ثم تحصل منه واشار بالكلمات الباقية الى اقسام
ثلثة للمبدا وهي المبدا الاول ان المبدا هو الذي يكون منه شي والثاني هو الذي يتكون منه شي والثالث هو الذي يعلم
منه شي وان الشي الكائن هو المتكون والمعلوم ذو المبدا وهذه الاقسام الثلثة للاجزاء [illegible] لانها يجب ان لاتختلط
متغايرة متخالفة لان الرسم المذكور تعريف للاقسام الثلثة للمبدا على ما يدل عليه كلمة او الانفصالية وظاهر ان اجزاء القضية
المنفصلة منفصلة فلنبين كل قسم منها على وجه التحقيق فنقول قوله المبدا هو الذي يكون منه شي تعريف للقسم الاول للمبادي

هيولاها

خود قضية منفصلة [illegible] جزء التعريف [illegible]

المركبة للشيء كالهيولى والصورة اللتين يتركب منهما الجسم الطبيعي ويحصل بهما ويوجدان فيه بالذات
ولهذا يسميان بالمبادي وفي ان يوجد وان يكون بالفعل في المبادي الداخلة والعلل المادية والصورية
وقد يدخل ايضا المبدا الذي منه يبتدا ان يتركب الشيء اولا وان يكون ويبقى في الشيء الكائن من هذا الوجه
كالبنا والبيت وقد يدخل النقطة والخط والسطح فان من النقطة يبتدا ان يوجد الخط ويبقى فيه ومنه
يبتدا ان يكون السطح ويبقى فيه ومنه يبتدا ان يكون الجسم ويبقى فيه وقد يدخل الوحدة بالنسبة الى العدد
فان المعدود توجد ويبقى فيه ومن هذا يعرف ان عبارة الذي يوجد منه شي بعد ان يوجد ويتحقق من الاجزاء
المركبة الباقية في ذي المبداء وقوله او يتكون اي يتكون منه شي تعريف للقسم الثاني اي بيان الحد الذي
منه يبتدا ان يتكون الشيء ولا يبقى في الشيء المتكون كما يكون من الليل النهار ومن الخريف الشتاء ومن الصبي الرجل
ومن الحار البارد ومن الماء الهواء ومن الصحيح السقيم ومن اللاموسيقي القابل الموسيقي وكل ضد من الضد كان
الصورة تتكون من العدم وعلى هذا يكون موذي كلمة من وبعد امرا واحدا فان موذى النهار يتكون من الليل
على ما بينا ومودى النهار يتكون بعد الليل امر واحد وكذا في امثالها وقد يقال المبدا لما يتكون منه شي كما
من الموضوع والمادة كما يتكون الصنم من النحاس والسرير من الخشبة والصورة من الهيولى وكثيرا ما يقال الا المعنى
اي كالشيء الذي يتكون منه شيء لما صدر منه شيء كما من الفاعل وبهذا المعنى يقال الحيوان يتكون من المني لان المني
فاعل وفي الاسد يتكون من الاسد والبقر يتكون من البقر والسرير من النجار والعلم الكسبي من الادراك المتقدم عليه
فان الادراك الاول علة فاعلية للعلم الكسبي وبهذا المعنى يقال الغاية شي يتكون منه الاخبار وبهذه المذكورات
ماخوذة من الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة ومن الفصل الثامن عشر من الكتاب الاول لتكون الحيوانات والمبدا في
في الفصل الاول المذكور جميع العلل مبداء وقوله او يعلم تعريف للقسم الثالث من بيان مبداء العلم كالمقدمات
الواقعة في علم كقولنا في العلم الطبيعي كل ثقيل يميل الى الاسفل وكل خفيف يميل الى الفوق وكالعلوم المتعارفة
المشتركة بين جميع العلوم كقولنا الكل اعظم من جزئه وامثاله ومما ذكرنا تعرف ان تكون شي من اخر كما من المبداء
شي وتكون شي من اخر كما من المبداء ايضا شي اخر وكون شي معلوما من اخر كما من المبداء امر اخر وكون المبداء اعم
من العلة حتى ان كل علة مبداء وليس كل مبداء علة وليس كلامنا في المبادي المأخوذة اعم مطلقا من العلة
بل مبادي الاجسام الطبيعية وهي اذا نسبت الى العلة يكون اعم منها من وجه لكونها شاملة للعدم الذي ليس بعلة
لانه ليس له تاثير واخص منها من وجه لكونها مختصة بالاجسام الطبيعية لان المبداء المختص بالجسم الطبيعي ليس شاملا
للعلة الفاعلية ولا للعلة الغائية المتعالية واذا عرفت هذه فاعلم ان المبداء امر اضافي ولهذا نسبت المبادي الى الامور
فقه الانفرادية اي بعضها الى بعض والى الاول والى المتأخرة فاذا نسبت بعضها الى البعض التعاكس يظهر منها حالة
ان لا يكون بعضها من بعض لانها اضداد والاضداد لا يكون بعضها من بعض والمراد من عدم كون بعضها من بعض عدم
ترتب بعضها من بعض في ان لا يكون بعضها من بعض اي لا تركب بعضها من بعض لانه لو كان بعضها من بعض اي
لو تركب لكان للمبادي مبادي ولزم التسلسل واذا نسبت الى الاول حصلت حالة ان لا يكون من امور اخر لانها لو كانت

اول

اول لا يكون غيرها اقدم منها ولانها لو كانت اي تركبت من غيرها لكانت مبادي اول ولا مبادي اول معا
لانها من حيث تركبها من غيرها لا تكون مبادي اول بل ذوات المبادي واللازم محال فكذا الملزوم واذا نسبت
الى المتأخرة يحصل حالة انه يجوز ويتكون جميع ما بين التكون منها ولا يمكن ان تنسب الى امر اخر فكان رسمها منه
الاحوال الثلثة رسمها تاما وينبغي ان تلاحظ كلمات المص الواقعة في التعريف على ما ينبغي حتى لا تختلط كما
اخطا الذين لم يلاحظوها على وجه الصواب فانهم لم يفرقوا بين كلمة يكون ويتكون فاستعملوا كلا منهما
في موضع الاخرى وواحدة منهما في كل موضع فان بعضهم قالوا المبادي هي التي لا يتكون بعضها من بعض
ولا من امور اخر بل يتكون الجميع منها وبعضهم قال المبادي هي التي لا يتكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل
يتكون منها الجميع وبعضهم قال المبادي هي التي لا يتكون من امور اخر ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها فبعضهم
قال المبادي هي التي لا يتكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يكون الجميع منها وكل واحد منهم افسدوا عبارة
التعريف الموردة من المص ومعناها فانه قال المبادي هي التي لا يكون بعضها من بعض ولم يقل لا يتكون ثم قال
ولا من امور اخرى ولا يتكون ثم قال منها الجميع ولم يذكر كلمة يكون ولا يتكون وستعرف مراده منه بعيد فاستنبط
من بيان تعريف المبادي المذكور في خامس ما بعد الطبيعة الذي شرحناه قبل انه حيث قال فيه المبداء هو اول
ما يكون منه شيء كما اراد ما يوجد منه شي كما من الجزء المركب له الباقي فيه كما بينا انفا اذا قال في هذا التعريف
المبادي هي التي لا يكون بعضها من بعض يريد بلا شبهة لا يوجد بعضها من بعض كما من الجزء المركب الباقي فيه يعني
لا يتركب بعضها من بعض ولم يقل لا يتكون بعضها من بعض لان التكون والصيرورة من شيء كما من المبداء يراد به
حقيقة التكون من العدم ومن الضد منه كما يتكون من اللاموسيقي الموسيقي والتكون والصيرورة من الموضوع كما يصير
الصنم من النحاس بهذا لا يصدق في مبادي الاجسام الطبيعية لان الصورة تتكون وتحدث من العدم كما من الضد منه
وتتكون من الهيولى كما من الموضوع ولهذا يجب ان يسلب البعض المبادي يتكون من اخرى كما من العدم وكما من
الهيولى لان الصورة تتكون كذلك لكنه يوجد بها المخصوص لان المركبات فقط تتكون لكنه لا يجوز ان يقال
ان مبداء ما يكون ويوجد من اخر لانه لو قيل لكان معناه في عرفهم تركب مبداء ما من اخر وكون هذا اصل
معنى هذه العبارة ومراد المص لو اخذ ويلزم من اثباته اثباتها بحيث قال من حيث انها متضادة لا يكون بعضها من
بعض ولكن قد يتكون ويحدث مبداء من اخر كما من الضد منه وليس البسائط فقط كذلك بل المركبات ايضا
كذلك وهكذا يتكون ويحدث الابيض من اللا ابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسطات بين الابيض
والاسود وكذلك الموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من لاموسيقي قابل للموسيقى كما قال المص في المتن
الثالث والاربعين ولهذا يجب ان يتكون ويحدث كل موافق من اللاموافق وكل لا موافق من الموافق كما قال
المص في المتن الخامس والاربعين وما لم يقل المص في موضع ما من المتن الثالث والاربعين الى السابع
والاربعين ان المبادي بعضها يكون واحد منها من الاخر لان الكون من اخر هو التركب منه ولكن قال الاضداد المتضادين
يتكون ويحدث من اخر فكذلك تدبر فيما ذكرنا فيه ان ما قال لا يكون شي منها من اخر ولا اخفا ان مراده لا يتركب
كما عرفته

شي منها وبهذا الشرح بالنظر الى ان المبداء لايتركب من اخر يري ان يلاخظه نحول الشراح كالسكندر الافردوسي

وسمبليقيوس وثمسطيوس ويحيى النحوي وابن رشد القرطبي فانهم قالوا لفظة من في قوله المبادي

هي التي لايكون بشي منها من اخر لايجوز ان يلاخظ من حيث تدل على حال الحد منه بل يجب ان يلاخظ من

حيث تدل على حال الموضوع الماخوذ على الاطلاق في الشي المجعول ولكن لم يبين احد منهم سبب

عدم دلالة هذه العبارة على الحد منه وسبب دلالتها على الجزء المركب وهذا السبب يوخذ مما فرقنا به بين

ان يكون ويوجد شي من اخر وان يتكون ويحدث شي من اخر واخذناه من تعريف المص للمبادي في خامس

مابعد الطبيعة والحال الثانية هي ان لاتكون من امور اخر وهذا الجزء ينبغي ان يوضع في الموضع الثاني من التعريف

لا الاول لانه لازم للحال الاولى لانه اذا لم يكن هذا المبداء من ذلك ولا هذا من ذلك فلايكون شي

من اخر واذا لم يكن شي من اخر يكون كل واحد ولا الاول لايتكون من امور اخر فالشراح الذين ذكروه

في الموضع الاول قالوا المبادي هي التي لاتتكون من امور اخر ولاشي منها من اخر ذكروه فيه بلا فكر

وغيروا ترتيب المص المجعول بالفكر المصيب في عبارته اللطيفة الدالة على ان المبادي هي التي لايتكون ولايتركب

شي منها من اخر ولايكون ولايتركب من امور اخر والحال الثالثة هي ومنها الجميع انما لم يقل بها ويكون

منها الجميع ويتكون ويحدث منها الجميع بل ذكر قوله منها بلا متعلق مخصوص ليشير انها دالة اما يكون الجميع

من المبادي ويتكون ويحدث منها وليفهمنا مجموع التعريف الذي ذكره في خامس مابعد الطبيعة وهو اول شي

امايكون منه شي او يتكون او يحدث ويعلم لانه نقول جميع قوابل الحدوث والفنا واما يكون منها او يتكون

ويحدث او تعلم فبقوله منها يكون الجميع ليشير الى الهيولى والصورة اللتين يتركب منهما الجميع وبقوله يتكون

ويحدث منها الجميع ليشير ايضا الى العدم الذي يتكون ويحدث منه الجميع كما من الحد منه وبقوله ويعلم منها الجميع الى ان

جميع المركبات تعلم اذا علم مبادئها كما علمنا الفيلسوف في اول هذا الكتاب في المتن الثالث والثلثين فلو قال

المص المبادي هي التي منها الجميع لدل دلالة كافية على حقيقة المبادي لكنه قال كما قال للتفصيل ولتشحيذ الاذهان

ومما ذكرنا تعرف انه لايجوز ان يوخذ كلمة من المذكورة في مواضع ثلثة دالة على معنى وحالة واحدة كما زعم اكثر

الشراح لانها في الموضعين الاولين توخذ بمعنى واحد وتتعلق بكلمة يكون وبهما يبين ويعين وجه الوجود

وحاله وفي الموضع الاخير توخذ بمعنى اشمل وتتعلق على سبيل التنازع بكلمتي يكون ويتكون المقدرتين الفصل الثالث

في الجواب عن الادلة المذكورة في اول البحث نقل سمبليقيوس في شرح المتن السبعين من هذا الكتاب عن السكندر

الافرودسي انه نقل عن ~~الدليس~~ في كتابه الاول للاسولة الطبيعية انه قال انه لما كان الصورة تتكون وتفسد

كيف تكون مبداء الاجسام الطبيعية لانه كما قال افلاطون في فدروس ان المبداء ينبغي ان يكون غير فاسد لايكون من اخر

ولايتكون منه شي اخر ولايحدث ثم نقل سمبليقيوس اجوبة تمتم عن السكندر المذكور الاول منها انه لايجب ان يكون

جميع مبادي الاشياء التي تطلع وتغرب بعيدا عن الفنا بل الموضوع الاول والفاعل الاول فقط والا لم يكن

شي من التكون الجديد والثاني هو ان الصورة الجزئية تفسد لكن الكلية ليست بفاسدة وليس من لوازم

المبداء

المبداء ان يبقى في هذا التكون او في ذلك بل في التكون النوعي وهو يبقى فيه ولهذا كانت مبداء التكون

كان الحار والبارد يكونان دائما لكن لا هذا الحار وهذا البارد والا لم يحصل التكون في الموجودات والثالث

ان الصورة لاتتكون ولاتفسد وكذا الهيولى بل المركب منهما كما هو اذا فسد فقط لايمكن ان يتكون بحيث لاتبقى

صورته لان الشي لايفسد بسبب الا بزوال صورته ثم وافق سمبليقيوس اسكندر في ان افلاطون لم يقل ان المبداء

العنصري للاجسام الطبيعية الصورة يجب ان يكون لامتكونا بل المبداء الذي هو منشا الحركة ومنبعه فقط وهذا

المبداء كان من ذاته محركا ولم يقل الجواب الثاني شيئا لانه صادق حق ولكن رد الثالث لان الصورة تكون

بحالة قد توجد الان مع عدم وجودها اولا وقد توجد الان ولاتوجد بعد وكلما توجد الان ولم يكن قبل فهو

متكون حادث بلاريب وكذلك كلما كان اولا ولم يكن بعد يقال انه فاسد قطعا فالصورة متكونة وفاسدة

قطعا وايضا كلما يتكون المركب ينتقل صورته من العدم الى الوجود وكلما فسد ينتقل صورته من الوجود الى العدم والتكون

ليس الا انتقال الشي من العدم الى الوجود والفنا ليس الا الانتقال من الوجود الى العدم فالصورة تتكون وتفسد

اقول ما قال السكندر من ان الصورة لاتتكون ماخوذ مما قال الفيلسوف في المتن الرابع عشر من ثامن مابعد الطبيعة فانه

قرر فيه ان الصورة توجد ولاتوجد بلاتكون وفساد لان الصورة لاتتكون بل المركب لان كلما يتكون يتكون من شي

وشي ولتذكر ترجمة عين عبارته وهي هذه لما كان بعض الاشياء يوجد ولايوجد بدون التكون والفساد مثل النقط

لو كانت من الانواع والصورة لانه لايتكون الابيض بل الخشب الابيض لو تكون كل مايتكون من شي وشي لايتكون كل ضدين

بالتعاكس وقال في المتن السابع العشرين فظاهر انه لايتكون الصورة ثم قال فظاهر من المذكورات ان مايقال كالصورة

او الجوهر لايتكون وقال في المتن الرابع الستين من هذا الكتاب فظاهر مما ذكرنا ان كل مايتكون مركب انتهى

وسببه ظاهر لان المركب فقط وجد والصورة ليست كذلك وكل شي يتكون لما يوجد فالمركب فقط متكون

لا الصورة ثم اقول ان النزاع بينهما لفظي لا معنوي لان التكون والتولد وهما في اللغة اليونانية يننسث وغنست

كالمرادفين في المتن والمتولد يقالان اولا في اصطلاحنا لما يتكون ويتولد بالذات وعلى الاطلاق كلما يتكون

ويتولد على هذا الوجه يتكون ويتولد بالذات من شي وشي وهو المركب فقط ويقالان ثانيا الكل ما لم يكن اولا ثم حدث

بالتكون على الاطلاق وبالتكون بالعرض بوجه ما كما اذا تكون وتولد زيد مثلا بالتكون على الاطلاق وبالجوهرية

تتكون وتتولد اعراضه ايضا لتكونها بالعرض كما اذا تكون وتولد الحرارة في العود الموضوع في النار فهما على الاصطلاحين

بمعنى واحد كما نرى ان يكون التكون اعم من التولد كما اذا وقع غيم مظلم بين الشمس والارض لحدث ظلمة فانه

يقال حدث وتكون الظلمة ولا يقال تولد فمراد السكندر مما قال ان الصورة لاتتكون ولاتتولد بل المركب فقط

انها لاتتكون ولاتتولد بالتكون والتولد الجوهري على الاطلاق بل انما يتكون ويتولد بهذا المعنى المركب وهذا

حق وما قال سمبليقيوس من انها تتكون وتتولد انما يريد به التكون والتولد بالمعنى الثاني وهو حق ايضا

بلاريب فانها تتكون من الهيولى والعدم ثم يرد على سمبليقيوس انه لم يفهم مراد السكندر واعترض عليه عبثا

وبما حققنا تفهم مواضع كثيرة من كتب المص حق فهمها فانه يتكلم في المتن الرابع عشر من ثامن مابعد الطبيعة وفي المتن

والتدقيق من هذا الكتاب للتكون والتولد بالمعنى الاول وهذا ينفي كون الصورة متكونة ومتولدة
ويتكلم في بعض مواضع اخر منهما بالمعنى الثاني ويثبت كونها متكونة ومتولدة ولهذا قال في المتن الرابع عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة تتكون صار موجودة في التكون والحركة وفي المتن الثالث عشر من الثاني عشر
منه كل صورة تتكون تتكون مما شأنه ان يكون وقول من قال كليا ان الصورة تحدث من قوة الهيولى والصدور
يكون بالفعل ما كان في القوة فلما صارت الصورة بالفعل تكونت لكنها صارت متكونة وان
... المركب ... يكون في المركب فقط ... الصورة لا تتكون بل تكون مع تكون المركب
او قبل المركب تتكون والصورة تتكون بتبعيته مما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل الاول وكذلك عن الثاني في ان الصورة
تتكون من العدم لا من الاجزاء المركبة ... ومن هذا الوجه يظهر الجواب عن الثالث ايضا ويجاب عنه ايضا بان
الضدين المتنازعين مغايران للضدين الغير المتنازعين المركبين واحد الضدين المتنازعين لا يتكون من آخر
بل من عدمه لان الحرارة مثلا لا تتكون من البرودة بل من عدمها لكن احد الضدين الغير المتنازعين يتولد ويتكون
من الآخر مثلا الابيض من الاسود او من سائر الالوان المتوسطة والموسيقي من اللاموسيقي القابل للموسيقى كما قال في المتن
للاسود لا الابيض فلما كانت الصورة والعدم ضدين متضادين ... المتنازعين ...
المعدوم لا يمكن ان يكون شيء منهما من الآخر ويجاب عن الدليل المورد على كذب الحال الثالثة بانا نسلم ان الهيولى
والصورة داخلتان في مقولة الجوهر الجسمي دخولا جنسيا لا دخولا استقلاليا لان الداخل بالاستقلال فيها ليس الا الاجسام
الثالثة لكن لا يلزم منه ان تتركبا من الجنس والفصل لانهما بسيطتان بل اللازم ان يتركب الفصل الجوهري من الجنس
والفصل الآخر لدخوله في مقولة الجوهر كالصورة وكذا الفصل الفصل وفصل فصل الفصل وفصل فصل فصل الفصل الى غير النهاية
وهو مستحيل ولو سلم ان الهيولى والصورة تتركبان من الجنس والفصل لا يلزم منه ان يتركب المبادي الطبيعية الاخر التي تتكلم
بها لان الجنس والفصل تركيبان الشيء تركيبا عقليا وخارجيا ... وعن الدليل الثاني المورد على كذبها ايضا بالجواب
الشارح الاسكندر الافروديسي الذي نقله ثميستيوس لانه يقال الصورة والعدم الجزئيان يتكونان واما الكليان فلا
وبهذا كان المعنى المبداء وعن الدليل المورد على بطلان الحال الثالثة بان كلام ... الاجسام الطبيعية الكائنة تحت فلك القمر
لا الاجسام بالتكون والفلك ليس بمصنوع بالتكون ... توجد في الفلك مبادئ ثلثة كما في العناصر فانه مركب من الهيولى والصورة
كما سيجيء في محله فصارت الهيولى والصورة مبدأين واما العدم فينبغي ان لا يلاحظ فيه بالنسبة الى الصور الاخر جوهرية والامكان
فانه ... الصورة ... الشمس ... في المشرق ... متصفة بعدم كونها في المغرب ...
... في الفصل السابق ... الدليل الآخر بان القوة والفعل وان لم يكونا من امور اخر
ولا احدهما من الآخر لكن لا يكون ولا يتكون الجميع منهما لانه يوجد بعض الاشياء كالصورة المجردة والبسائط الاخر بحيث
لا يتركب من القوة والفعل في ان جميع الاشياء لا تكون من جميع المقولات في ان الجواهر المجردة وان صدق عليها الجزء الاول
والثاني من التعريف لكن لا يصدق عليها الجزء الثالث اي يكون ويتكون الجميع منها الا ان يكون معناه منها يكون الجميع
كما من العلة الفاعلية لكن الكلام هنا ليس للعلة الفاعلية **البحث الثاني في انه هل يكون المبادي الاول للاجسام الطبيعية متضادة**

ام لا ام

وفيه فصلان **الفصل الاول في تعيين البحث** اعلم ان الاضداد المناسبة للمقام بعضها اضداد وجودية وبعضها عدمية
والاضداد الوجودية كالكيفيات الاول الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتي تقدر عليها كالبياض
والسواد والحلو والمر ونحوها والاضداد العدمية هي الملكة والعدم كالنور والظلمة والعلم والجهل والبصر والعمى والصورة
والعدم وانما اطلق الاضداد على هذه لانه كما ان الضد الوجودي كالحرارة والبرودة لا يمكن ان توجد معا
في قابل واحد بل اذا وجد احدهما يرتفع الآخر كذلك الملكة والعدم لا يمكن ان يوجدا معا في قابل واحد بل
اذا تحقق احدهما فيه يرتفع الآخر منه والاضداد العدمية اول الاضداد كما قال الفيلسوف في الفصل الرابع من عاشر ما بعد الطبيعة
الاضداد الاول هي الملكة والعدم وسببه ظاهر لان تقابل العدم والملكة اصل سائر الاضداد ومبداه لانه ...
ومن ثم يكون عدم احد المتضادين الوجوديين ... كما قال الفيلسوف في الفصل الرابع المذكور وفي المتن الثامن
عشر من ثاني الفلكيات كل اصل مبداء اول واقدم من ذي الاصل والمبداء ولا نرى ... العدم والملكة يوجد في جميع الجواهر
وهو لما كان مبداء جميع المقولات يلزم ان يكون التضاد الوجودي ايضا اول التضادات الاخر صح ان يقال الاضداد
العدمية الاول مبادي اول للاجسام الطبيعية والاظهر ان يقال الصورة الجوهرية والعدم مبادئ اول للاجسام الطبيعية
ثم اعلم ان بعض المبادي مبادي التبدل والتغير وبعضها مبادي التركيب ومبادي التركيب يجب ان تكون جواهر لانها
مركبة للجواهر الثابتة وكل مركب للجواهر الثابتة يجب ان يكون جوهرا لان ما ليس بجوهر لا يمكن ان يركب الجوهر وهذه المبادي
هي الهيولى الاولى والصورة الجوهرية ومبادي التبدل والتغير الهيولى والصورة والعدم الاخير اذا عرفت هذا فاعلم اولا ان
مبادي التركيب ليست باضداد واعلم انه ادعى المعلم في المتن الثاني والخمسين واستدل عليه بان مبادي التركيب تركب جواهر
الاجسام الطبيعية والاضداد لا تركب شيئا لانها لا تجامع ... في شيء والمركبات تجامع ... في شيء فمبادي
التركيب ليست باضداد وايضا مبادي التركيب جواهر ولا شيء من الجواهر بضد لآخر كما قال المعلم في المتن المذكور لانه
لو كان جوهر ضد الجوهر لا يمكن ان ينعدم جوهر بسبب جوهر آخر بلا واسطة امر آخر لان كل ما يكون له ضد يمكن
ان يفسد بسببه فامكن ان تفسد الجواهر المجردة بعضها عن بعض وهو مستحيل فمبادي التركيب ليست باضداد وايضا مبادي
التركيب هي الهيولى والصورة وهما ليستا باضداد لان الهيولى موضوع الصورة الحالة فيها ولا شيء من الموضوع بضد لما حل فيه
من الصور على ما قال الفيلسوف في المتن المذكور فمبادي التركيب ليست باضداد واعلم ثانيا ان الهيولى والعدم
ليسا متضادين على ما ادعى المعلم في المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين والسابع والخمسين وهو ظاهر لان الهيولى
والعدم يوجدان معا لان الهيولى توجد الان مثلا مع الصورة واذا ارتفعت هي توجد مع اخرى وتتصف مع عدم
الصورة المرتفعة لان موضوع الاضداد يجب ان يكون امرا واحدا بعينه والمتضادان لا يوجدان معا فالهيولى والعدم
ليسا متضادين وثالثا ان مبادي التبدل والتغير ثلثة الهيولى التي هي الموضوع والمحل والعدم الذي هو كالحد منه والصورة
التي هي كالحد اليه وهذه الدعوى ظاهرة لان التبدل والتغير يكون من شيء الى شيء كما بينه الفيلسوف في المتن الحادي والاربعين
من ثالث السماع الطبيعي وفي المتن الخامس والخمسين من خامسه وفي المتن الثاني والثلثين من ... وفي مواضع كثيرة اخر
وهو لا يمكن ان يتحقق في الاشياء والاعراض فيطلب شيئا يكون قابلا له ويتبدل ويتغير وهو الموضوع وكما الهيولى ويطلب

ويطلب ايضا شيئا يتبدل منه كالحد منه وهو عدم الصورة المطلوبة ويطلب شيئا يتبدل ويتغير اليه كالحد
اليه وهو الصورة المطلوبة فالتبدل والتغير يطلب الهيولى التي هي الموضوع والعدم الذي هو كالحد منه والصورة التي
هي كالحد اليه فكما ان الماء مثلا اذا استحال من البرودة الى الحرارة يكون الماء هو الشيء المتبدل المتغير في نفس الامر والبرودة
وعدم الحرارة هو الشيء الذي يتبدل منه كالحد منه والحرارة هو الشيء الذي يتبدل اليه كالحد اليه وهو الصورة
المطلوبة كذلك في التبدل الجوهري الهيولى الاولى المصورة بصورة ما مثلا بصورة الماء اذا تبدلت وتحولت
منها الى صورة الهواء هو الشيء المتبدل المتغير في نفس الامر وصورة الماء وعدم صورة الهواء هو الشيء تتبدل هي منه
كالحد منه وصورة الهواء هو الذي يتبدل هي اليه كالحد اليه هي صورة الهواء فالهيولى الاولى والعدم والصورة مبادي
التبدل والتغير او قل مبادي التغير مطلقا ان الصورة والعدم من هذه الثلثة متضادان تضادا بالعدم اما انهما متضادان
فلانهما لا يرتفعان عن الهيولى معا بل كل منهما يتعاقب الاخر ويرد عليها بالاقدم بانه يقال التبدل هو خروج شيء من شيء
الى شيء وهو يكون من الفاعل المؤثر في الشيء المتبدل ويقتضي ان يكون الشيء الان مغايرا لما كان اولا وهذا الخروج والاختلاف
يجب ان ينتهي الى شيء ينفصل لاجله الفاعل المبدل والمنتهى اليه لا يمكن ان يكون هو الموضوع المتبدل وهو ظاهر ولا ان يكون عدما
مطلقا محضا والا يكن صورة بان العدم المطلق غير متحقق في نفس الامر ولان الفاعل لا يطلب العدم المطلق بحيث ولا يمكن (المطلق)
ان يكون امرا اخر سوى ما يتبدل اليه لانه لم يكن التبدل اليه الا انه قد كان لما كان حصوله مطلوبا بل الاستعداد ولا ما سيحصل ثم موجودا بالفعل
وهذا الاستعداد هو عدم ما سيحصل فيه اي عدم الصورة التي سيحصل فيه وهذا العدم لا يمكن ان يجتمع مع هذه الصورة
التي يتبدل ويتحول الى الصورة الاتية وعدمها متضادان لانهما لا يجتمعان معا في الوجود وكلا لا يجتمعان
في الوجود متضادان فالصورة الاتية وعدمها متضادان واما انهما متقابلان تقابل العدم والملكة فابين من الشمس
العقل الثاني في ايراد بعض ادلة على خلاف ما ادعينا ورده يستدل على خلاف ما ادعينا اولا من ان مبادي التركيب
ان الهيولى والصورة ليستا متضادين بان الهيولى قوة على ما قال المعلم في المتن الثالث والثمانين من هذا الكتاب والصورة فعل على
ما قال في المتن الخامس من ثاني النفس وكل قوة وفعل متضادان على ما قال في المتن السابع من تاسع الفلسفة الاولى لانهما
بعيدان في كمال البعد ويتعاقبان على موضوع واحد فالهيولى والصورة متضادان ويجاب اولا بانه ليس كل قوة وفعل متضادين (متناهيين)
لان القوة تطلق على معنيين على ما قال الفيلسوف في الفصل الخامس من تاسع ما بعد الطبيعة فالقوة بمعنى لا يمكن ان تجتمع مع
الفعل الذي تنتهي اليه بل ينعدم عند وجوده كالقوة الكائنة في العود للاحتراق فانه اذا احترق لم يبق فيه قوة الاحتراق وبمعنى
اخر يجتمع في الوجود مع الفعل كمن قوة الشيء الى شيء لا يتعدم اذا حصل بالفعل والهيولى قوة بالمعنى الثاني فتجامع في الوجود الصورة
التي هو فعلها وثانيا بان الموضوع المتصف بقوة لا يقبل الفعل والصورة بالذات لان الموضوع باقيا بعينه يقبل الفعل بل يقابله
بسبب عدمه المتحقق في الهيولى لا يقابل الصورة بالذات بل بسبب العدم ويستدل على خلافه ايضا بان الهيولى بالذات
مشتوقة بعد كل صورة لانها لا تتم الا بصورة ما بالذات كما قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر من اول الطبيعة والمتن (وعدمها)
الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وكما في الشعر بعد صورة تحدرها بالذات ضده عدما فالهيولى بالذات ضد للصورة فيجاب
بان الهيولى ليست مشتوقة بعد كل صورة عدمها بالذات من حيث انها هيولى وجوهر لانها من حيث انها جوهر لا نفسا شيئا

لان الجوهر لا يفنا وشيئا على ما قال المعلم في فصل الجوهر من كتاب المقولات بل مشتوقة بعد كل صورة من حيث انها
متصفة بالعدم لكنها متصفة بالعدم دائما لانه يستحيل ان تنفك الهيولى بحسب الذات ولا تنفك مع العدم ويستدل
على خلاف المدعى الثاني بوجه وهو ان الهيولى والعدم ليسا متضادين بل الهيولى موجودة والعدم لا موجود والموجود واللاموجود
يتقابلان تقابل الايجاب والسلب لانه احد اقسام التقابل على ما قال المعلم في فصل التقابل من بعد المقولات فالهيولى
والعدم متقابلان تقابل الايجاب والسلب اما كون الهيولى موجودة فظاهرة من تعريفها المذكور في المتن الثاني والثمانين
لانها موضوع اول يكون منه شيء واما كون العدم لا موجودا فلان العدم هو اللاموجود بالذات على ما قال المعلم
في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين ويجاب بان الهيولى والعدم ينظران على وجهين ينظران في معنى
الموجود واللاموجود وبهذا الوجه يتقابلان تقابل الايجاب والسلب وينظران في معنى التقابل وبهذا الوجه لا يتقابل
العدم الهيولى بل يشترك معها كما مر انفا وايضا لما كان موضوع المتضادين واحدا كما صرح به في مواضع كثيرة يلزم
منه ان الهيولى كما لا تقابل الصورة بل تقبلها وتحفظها ان لا تقابل العدم ايضا بل ان تقبل كلا منهما بالتناوب
كما ان العين تقبل البصر والعمى ويستدل على خلاف ما ادعينا رابعا من ان الصورة والعدم متضادان بالعدم بان العدم
هو لا شيء وهو لا يضاد شيئا لان اللاشيء ليس بحال الشيء فلا يضاد شيئا ويجاب بان العدم ليس لا شيئا مطلقا
بل هو عدم شيء مع القابلية في الموضوع له وبملاحظة العقل كالصورة الواضحة للموضوع ولهذا قال المعلم في المتن الرابع
عشر من الكتاب الثاني من الثمانية ان العدم يقال صورة ما البحث الثالث في ان مبادي الاجسام الطبيعية هل هي متضادة وجودا
او عدما وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في اثبات انها متضادة وجودا اعلم ان الملكة والصورة والعدم لا يتقابلان
تقابل التضاد والوجود بل تقابل العدم والملكة كما قال المعلم في فصل التقابل من بعد المقولات ان الشيء يقابل على اربعة
اوجه اما كالمتضايفين او كالضدين او كالعدم والملكة او كالاثبات والسلب المتضايفان كالضعف والنصف والضدان
كالخير والشر والعدم والملكة كالعمى والبصر والايجاب والسلب كيقعد ولا يقعد ومن هذا ظاهر ان التضاد الوجودي
يكون بين صورتين وجوديتين كما بين الحرارة والبرودة والبياض والسواد والنور والظلمة ولما كان المبدا ان
للاجسام الطبيعية الصورة والعدم على مذهب المشائين فانهما ليسا متضادين حقيقة وتضادا وجوديا بل متقابلان
تقابل العدم والملكة وقال بعضهم انهما متضادان حقيقة تضادا وجوديا وقالوا الحفظ وذلك ان المعلم لم يرد بلفظ
العدم الذي يعنيه مبدا ثالثا للتكون وحدا منهم له محض عدم الصورة في الموضوع بل اراد به صورة جوهرية وجودية
مضادة للصورة اللاحقة التي ستكون بعد وهي الصورة الموجودة في الهيولى قبل الصورة اللاحقة لكن لا من حيث
انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة مع عدم الصورة اللاحقة مثلا لما كان مني الوثن مستعدا بالقوة القريبة
لصورة الوثن كان عدم صورة الوثن صورة المني لكن لا من حيث انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة لعدم صورة
الوثن التي ستكون وصورة المني امر موجود قطعا فهي مبدا ثالث وحد منه للتكون الجوهري وهي المسماة بالعدم ومن هذا
توقف ظاهرا ان المبدا الثالث لتكون الاجسام الطبيعية امر موجود لا عدمي ولما لم يمكن ان يكون جوهر ضد الجوهر على ما تنفق
عليه كلمة القوم قالوا ان صورة المني مثلا مبدا ثالث تحدث منه للتكون مسماة بالعدم للمناسبة المذكورة وصورة الوثن

والتقابل بين العدم والملكة يكون بين صورة وعدمها من موضوع من شأنه ان يكون له كالبصر والعمى

لهذا العدم اى مع

مثلا وان لم يكونا متضادين حقيقة لكن لما لم يمكن ان تجتمعا في مادة وكلما وجد احدهما فيها لا يوجد الاخرى فيها سماهما متضادين بطريق الاستعارة لمشابهتهما بالمتضادين حقيقيين والى هذا الرأي ذهب سنبليقيوس على ما صرح في شرح المتن الخامس عشر من ثاني الطبيعيات في قال الى هذا ذهب الاسكندر الافرودیسي في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب وبهذا الحد في الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني للاسولة الطبيعية للاسكندر الافرودیسي وتبعهما ابن رشد القرطبي على ما صرح في الفصل الثاني عشر من التعليم الثاني من كتابه خلاصة ما بعد الطبيعة والبرتوس وزابارلوس وكثير من المتأخرين ويثبتون دعويهم نقلا وعقلا اما نقلا فبما قال المص في المتن الثالث والاربعين من هذا الكتاب ولا يكون بكل شيء من كل شيء الا ان يأخذ احد بالوضع لانه يتكون الابيض من الموسيقي الا اذا كان الموسيقي عارضا على الابيض او الاسود لكن الابيض يتكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود او من المتوسط بينهما فانه فسر مراده من اللاابيض بالامر الموجود وقال من الاسود او من المتوسط الموجود في الخارج وعين ظاهرا ان الحد منه للتبدل هي صورة موجودة مضادة للصورة اللاحقة مثل السواد وسائر الالوان المتوسطة بين السواد والبياض في ثوب منه ان المص حين اراد ان يبين في المتن الثاني والستين من هذا الكتاب الهيولى المخصوصة التي يتحقق فيها عدم الصورة المعينة اللاحقة فانه قال ان الهيولى النباتات والحيوانات هو البذر لانه يوجد دائما في موضوع يتكون منه ما يتكون لما يتكون النباتات والحيوانات من البذر فان البذر اعني الذي ذكره ههنا مبدأ وحد منه للتكون الجوهري للنباتات والحيوانات لكن لا من حيث انه حصص مطلقا من الهيولى وصورة البذر بل من حيث تحقق مع عدم النبات والحيوان ايضا اللذين سيتكونان لان كل ما يتكون يتكون من الهيولى المتصفة بعدم الصورة التي سيكون فالعدم الذي وضع لان يكون مبدأ ثالثا وحدا منه للتكون الجوهري ليس هو محض عدم صورة النبات والحيوان بل هو صورة البذر من حيث تتصف بعدم صورة النبات لما ان الصورتان متضادتان وجودا ولهذا سماه المص في المتن الخامس عشر من ثاني الثمانية صورة ما حيث قال فيه فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة تقال على وجهين لان العدم صورة ما واما عقلا فبان الحد منه هو الشيء المتعين الذي يظهر منه تكون الشيء الذي يتكون وكل ما يظهر منه تكونات الاشياء التي تتكون هو العدم المتعين الذي هو عين الصورة المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة بعدها بسبب الرفاقة الضرورية بينهما فالحد منه هو العدم الذي هو عين الصورة المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة بعدها فالعدم بهذا المعنى اي تلك الصورة هو الحد منه فهو مبدأ ثالث لتكونات الاشياء ويثبت الصغرى كما نقول انه قد علم ان الدم يتكون من الطعام واللحم من الدم والنبات من البذر والكبرى بانا لا نقول ان شيئا من المذكورات يتكون من اي عدم كان ما كان كعدم الحجر والحديد او التي هي من نوع الاثر بل من الاعدام المعينة فيتكون الدم من عدم صورة الدم الذي هو عين صورة الطعام المقابلة لصورة الدم ويتكون اللحم من عدم صورته الذي هو عين صورة الدم المقابلة لصورة اللحم ويبين هذا بان الهيولى تستقر في التكون من صورة الى صورة اخرى والصورة الاولى التي تنتقل منها هو الحد منه او المبدأ لهذا الانتقال وتسمى عدما من حيث تتوجه الى صورة اخرى هو الحد اليه اي المنتهي فالصورة المتقدمة من حيث تتصف بالصورة التي ستتكون تسمى عدما ومبدأ ثالثا وبانه لو كان العدم الذي نتكلم فيه هو عدم الصورة فقط في الهيولى للزم ان

لوكان

ان لو كان هيولى بلا صورة ما ان يمكن فيها التكون لتحقق الموضوع والحد منه وهو مستحيل كما برهن عليه الفيلسوف في المتن الثالث عشر من اول الكون والفساد وكما حقق ابن رشد في شرح الكتاب الثامن من السماع الطبيعي ولكون التكون في الهيولى العارية عن كل صورة مستحيلا مسلم عند القوم حتى قال [illegible] في الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة لو عريت الهيولى عن كل صورة ووضعت في محل النار لا تفعل النار فيها شيئا ما اصلا لان الفاعل الطبيعي لا ينفعل شيئا الا في الهيولى المكيفة وهي لا تتكيف الا ان يكون لها صورة جوهرية

الفصل الثاني في ان العدم الذي هو الحد منه للتكون الجوهري المعين من المص مبدأ ثالث للاجسام الطبيعية ليس هي الصورة الجوهرية المتقدمة على الصورة اللاحقة وليس امرا وجوديا ومن ثم لا يكون المبادي متضادة التضاد الوجودي بل العدمي

وهذا مذهب كثير من المتأخرين ويثبت اما اولا فبان كل عدم مقابل الصورة التي هو عدمها على ما قال المص في فصل التقابل من ما بعد ~~متقدمة من الصور اللاحقة~~ المكونة المقولات وفي الفصل الرابع من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة وليس صورة من الصور الجوهرية متقدمة من الصور اللاحقة المكونة تقابل الصورة الاخرى فلا شيء من العدم لصورة جوهرية متقدمة من الصورة اللاحقة المكونة ويثبت الكبرى بان كلا من الصورة السابقة واللاحقة جوهر على ما قال المص في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن السابع من سابع الطبيعة ولا شيء من الجواهر يقابل الاخر لا وجودا ونقضا ولا عدما فلا شيء من الصورة السابقة واللاحقة تقابله لاخرى لا وجودا ونقضا ولا عدما ويثبت عدم كون جوهر مقابلا لاخر وجودا ونقضا بان النقضا والوجودي خاصة الاعراض اتفاقا وبان الجواهر لا تفعل بعضها في بعض ولا تنفعل بعضها من بعض الا بواسطة الاعراض ولهذا قال المص في الفصل الرابع من كتاب الحس والمحسوس ان النار والتراب وسائر العناصر لا يمكن ان تفعل شيئا من حيث انها جواهر بل من حيث كونها متصفة بالحرارة والبرودة وسائر الاعراض والاضداد ونقضا وجوديا تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها من بعض بدون واسطة كي يمكن ان يوصف الاستقراء فالجواهر ليست باضداد ويثبت عدم كونه مقابلا لاخر تقابلا بالعدم بان الجوهر ليس بعدم الجوهر الاخر والمتقابلان بالعدم يكون احدهما عدم الاخر كالعمى والبصر والظلمة والنور فلا شيء من الجواهر يقابل الاخر تقابل العدم والملكة واما ثانيا فبانه لو كان العدم الذي يعين لان يكون حدا منه ومبدأ ثالثا للتكون هي الصورة الجوهرية الموجودة في الهيولى اولا المتقدمة من الصورة اللاحقة المكونة بعدها لكان الصورة اللاحقة من صورة اخرى لتكونها من العدم الذي هو عين الصورة الاولى عند هؤلاء القائلين بكون الصورة المتقدمة حدا منه ومبدأ ثالثا للتكون الجوهري فلزم ان يكون صورة جوهرية من اخرى الى غير النهاية وهكذا فيلزم التسلسل في الصور ويلزم ايضا ان يكون مبدأ من مبدأ اخر من غير واحد ولزم ان يكون من الغير ما لا يكون من الغير وهو محال وقال سمبليقيوس في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب يلزم على الرأي السابق ان يكون للعدم عدم اخر وللاخر اخر وهكذا الى غير النهاية وهو مستحيل لان المقابل للعدم هو الصورة لا عدم اخر والملازمة ظاهرة لان صورة البذر عدم صورة النبات على رأي هؤلاء فيها هذا العدم فيكون للعدم عدم واما ثالثا فبانه لو كان العدم الذي هو حد منه ومبدأ ثالث عين الصورة لكان الحد اليه اي المنتهي اليه في الفساد الجوهري صورة جوهرية تنتهي اليها الشيء الفاسد لان التكون والفساد متقابلان فكما ان التكون يتبدل من اللاوجود الى الوجود كذلك الفساد يتبدل من الوجود الى اللاوجود

قوله فيلزم التسلسل فيه ان التسلسل جائزة عندهم لكونهم قائلين بقدم العالم صح

كما بينه المص في المتن السابع والثامن من خامس الثمانية ولهذا كما يكون الحد منه للتكون العدم على ما ذهبنا من ان
العدم هو الحد منه لا الصورة كذلك يكون الحد اليه للتغير وهو العدم وكذلك لا يجوز ان الحد منه للتكون الجوهري
هي الصورة الجوهرية عند هؤلاء الحكماء لزم ان يكون الحد اليه للتغير الجوهري هي الصورة الجوهرية المتعاقبة للتكون
والصورة الفاسدين ومن يقول بجواز الحد اليه للتغير وهي الصورة الجوهرية بل يجوز التبدل في الى الكون لا الى الانقلاب
وهل لا يكون بكونها لا تغير واما جاب حماة الراى السابق الذين منهم ابارلوس بان صورة البذر مثلا يمكن ان لا يختلط
بوجهين الاول من حيث انها صورة ربما يكون البذر بذرا والثاني من حيث تلحظ لا الصورة المكونة او صورة الوشي
مثلا وبالوجه الاول تقابل معاندة لعدمها المتقدم لا للصورة المكونة للوشي لانها بهذا الوجه ليست علة عاقل صورة وهي
بهذا الوجه حد اليه للتكون لان بذر الوشي تكون من الدم وبالوجه الثاني تقابل هذه الصورة اي صورة البذر صورة
الوشي لكن تقابل صورة صورة اخرى بل كتقابل العدم الصورة من حيث تقترن لعدم صورة الوشي بهذا الوجه حد منه للتكون
لان الوشي يتكون من البذر اي الخ اقول هذا الجواب لا يدفع ادلتنا المذكورة لان صورة التي المنسوبة لا صورة الوشي في بهر
علا ريب فبهذا الوجه لا يمكن ان يعين ح ان يقال انها عدم لا اخرا اما انها تقابل صحيحا كما قلنا في الدليل الاول وايضا صورة
التي المنسوبة الى صورة الوشي لا تخرج عن كونها صورة فيلزم ان يكون صورة من صورة كما قلنا في الدليل الثاني مع انه ليس
لهم نفس الامر يعولوا على دليلنا الثالث تنبيه ثم ورد الراى والجواب المذكور من حكاية ابن رشد في شرح المتن الثمانية
عشر ومائة من الكتاب الرابع من الثمانية وفي شرح المتن الخامس والعشرين من ثالث النفس وفي مواضع اخر من الاعلام
تبعهم وتقدرنا بالنظر في كلامنا لانه ليس للعدم من حيث انه عدم فعل انتهى وكذا قال المص في الفصل الاول من الكتاب الاول
للحيوانات والذاهب جمهور الفلاسفة الى ان الاعدام ليست بانواع بل تنتسب الى نوع ملكة او صورة تكون هي عدما له
وتفترق بالنوع بسبب الملكة او الصورة المضافة هي اليها ولا يمكن هذا القول على راي هؤلاء لان الاعدام
على رايهم صور جوهرية موجودة في الخارج وانواع حقيقية لا اتفاق ولا تقدير بصور اخرى بل تتفارق بينها بالذات
وكما قال المص في المتن التاسع والسبعين من ان العدم بالذات ليس بجوهر وليس بموجود انتهى وهكذا لا يمكن
انه يخفى الصورة الجوهرية الموجودة في الخارج وكما قرر في المتن السادس عشر من عاشر ما بعد الطبيعة ان التولد الوضعي كتولد
الابيض من الاسود والحار من البارد والتولد الجوهري كتولد زيد من النطفة والوشي من المني حيث فارق هذه التولدات
الحادثة في الهيولى من الاضداد نحو ان الحد منه النوع ومحال النوع او من عدم النوع والصورة يعني ان التولد الوضعي يكون من النوع
ومحال النوع لانه وان كان الحد منه لكل تولد عرضيا كان او جوهريا هو العدم بالفعل لكن بينهما فرق بان العدم
في التولد الوضعي يبتني الى الموجود بالفعل ولهذا قال يكون من النوع ومحال النوع والعدم في التولد الجوهري يبتني الى الموجود
بالقوة فقط اي الى الهيولى الاولى ولهذا قال يكون من عدم النوع والصورة فالعدم في التولد ليس هي الصورة الجوهرية
المتقدمة وظهر مما حققنا انه لما لم يكن العدم عين الصورة الجوهرية الموجودة في الهيولى ولا جل لم يكن مقابلا
للصورة المكونة بالتضاد الوجودي وجاز ان يقر بانه يكون مقابلا لها بتقابل العدم والملكة لا بتقابل التضاد الوجودي
بالمعنى الاخص المقابل لتقابل العدم والملكة وما قال الجمهور من انهما متقابلان تقابل التضاد فمراد هم من التضاد هو

يتحقق

التضاد

بالمعنى الاعم اي عدم تحقق الشيئين في محل واحد معا على ما اعتاد ان يستعمله القدماء بهذا المعنى ولان توقف
حقيقة الحال ينبغي ان تعلم ان الهيولى الاولى لما كان توجد دائما تحت صورة ما جوهرية فاذا التكون شيء تنتقل
من عدم صورة ما جوهرية يتكون الى وجودها وعدم الصورة المكونة عدم متحقق في الهيولى وحد منه ومبدا
للتكون وايضا هذه الهيولى من حيث انها ملتبسة لصورة ما دائما تنتقل دائما من صورة الى صورة اخرى فمنه يكون
الصورة الاولى ايضا حدا منها يبتدا التكون لكن العدم حد منه ومبدا بالذات للتكون والصورة حد منه ومبدا
له بالعرض فقط اما كون العدم حدا منه ومبدا بالذات للتكون فظاهر من كلام المص في هذا الكتاب لانه اذا وجد
شيء بالعرض بالنسبة الى فعل يمكن ان يوجد بهذا الفعل بدونه لكنه لا يمكن ان يوجد تكون صورة بدون تحقق
عدمها مع الهيولى لان التكون هو الانتقال من العدم الى الوجود اي من عدم الصورة اليها واما كون الصورة حدا منه
ومبدا للتكون بالعرض فقط فهو ظاهر ايضا لانه يمكن ان يتحقق التكون مع تحقق هذه الصورة او تلك ولهذا
قال اصحاب هذا الراى لو وجدت الهيولى بدون كل صورة واقترنت بالفاعل المناسب يمكن ان يدخل فيها الاحوال
المتقدمة ثم يفعل فيها صورة قد تحقق فيها عدمها اولا ولما لم يكن الصورة مبدا بالذات للتكون بل بالعرض فقط وكان
وان كان العدم مبدا بالذات لا بالعرض لم يعد الصورة من مبادي الاجسام بل انما عد منها العدم فلو كانت مبدا له
بالذات كالعدم لعد منها وصارت المبادي اربعة لا ثلثة فان قلت لما لم يكن المبادي متضادة بالوجود حقيقة بل متقابلة
تقابل العدم والملكة كما قررتم لم يقل المص انها متقابلة تقابل العدم والملكة بل قال انها اضداد مع انه يجب التكلم
بالحقيقة لا بالمجاز والاشتراك قلت ليحفظ استعمال قدماء الحكماء المسمين للمبادي اضدادا لا متقابلة تقابل العدم والملكة
كما يظهر من المتن الحادي والاربعين والثامن والاربعين من هذا الكتاب من الفصل الثاني والثالث والرابع من اول ما بعد
الطبيعة **الفصل الثالث في رد الادلة المورودة لاثبات الراى السابق اولا** اعلم ولان العدم المتحقق في الهيولى
اثنان احدهما عام وبعيد والثاني خاص وقريب فانه لما كان العدم هو عدم صورة في الموضوع القابل لها يتحقق
فيه امران عدم الصورة والاستعداد لها والاستعداد لها يكون على الاختلاف فكذا العدم مثلا الاستعداد للبصر
المتحقق في اليربوع والعقرب يغاير الاستعداد للبصر المتحقق في ولد الكلب المتولد الان والاستعداد المتحقق في
الاعمى فيكون العدم ايضا على الاختلاف لان عدم البصر لا يتحقق في الامثلة المذكورة في اليربوع والعقرب بمعنى وفي ولد
الكلب المتولد الان والاعمى بمعنى اخر والان في الاعمى اعم بمعنى اخر وسيجيء التفصيل في هذا في اخر الكتاب في نقول الهيولى الاولى
الملحوظة بالذات تنظر اولا من حيث انها قابلة لكل صورة ولا تتعقل بلا صورة اصلا وان فيها عدما ما يسمى
عاما وبعيدا ثم تنظر من حيث انها متعينة ومتعلقة بصورة متعينة تتكون بسبب صورة جوهرية ما استعدادات
متقاربة لقبول هذه الصورة من اخرى ولذلك يتحقق فيها عدم اخر خاص مثلا الهيولى الاولى قابلة من ذاتها لصورة المعدن والنبات
والحيوان ثم اذا انضم اليها صورة التي تكون اقبل الى صورة الحيوان من صور اخرى كذلك لو صورت هذه الهيولى بصورة
من الاشياء ان تكون اقبل لصورة الانسان من صورة اخرى ولو صورت بصورة مني الوشي تكون اقبل لصورة الوشي
من غيرها وعلى هذا يتوقف تحقق عدمين في الهيولى احدهما عام والثاني خاص اذا عرف هذا فاقول في الجواب عن الدليل الاول

بحث بيان اولا اقل سبب

لم يرد بقوله صح

ان اجزاء المص لا يتكون كل شيء من كل شيء والابيض لا يتكون من كل لا ابيض بل من الاسود او من الالوان
المتوسطة وبين عدان المتكون بالذات يستدعي صورة متقدمة للصورة اللاحقة كالحد منه والمبدا بل شيء به
لا الهيولى التي هي المحققة بالعدم للامر الذي منه يجب ان يكون كذلك المتكون ولهذا قال سيد الا ذلك اللا ابيض
لا يتكون من كل لا ابيض اي من كل عدم يتحقق في الهيولى باي وجه كان لان الانسان والنطفة واللحم والات والعبارة
واشباهها لا ابيض في نفس الامر مع انه لا يتكون منها الابيض الا بالعرض لما قال المص في القول المذكور كيف يتكون
الابيض من اللاموسيقي الا ان يعرض للموسيقي عليه وعلى الاسود نعم المتكون بالذات يجب ان يكون بين الاشياء التي تكون
من مقولة واحدة كما يفيدنا المعلم الاول في المتن الثالث عشر حيث قال لان الاشياء التي تخالف بعضها بعضا من طريق — لبعض من اخر
بل بينها بل تفارق في التجمع لكن توجد المكونات من الاضداد كما ان الحدود في الاشياء التي تخالف بعضها ونباعد الحدود عظيم صح — لبعض اخر
كذا انها عد الاضداد وايضا اذا قال المص ان الابيض يتكون من كل لا ابيض بل من الاسود او المتوسطات لا يريد
ان الابيض يتكون بالذات من صورة موجودة مضادة للصورة اللاحقة المتكونة كما هو الحد منه والمبدا بل يريد الهيولى
المحققة بالعدم الخاص فانه بين مراده بعده حيث قال الموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من لا موسيقي قابل
للموسيقي والاموسيقي لا يدل على صورة متضادة للموسيقي بل على عدم موسيقي في الموضوع القابل قريبا وبهذا الوجه
ينبغي ان يجاب عما قال في المتن الثاني والستين من هذا الكتاب فان سبب هذا القول اي قوله ان النباتات
والحيوانات تتكونان من المني ظاهر مما قلنا ويجاب عن قولهم ولهذا سماه المص في المتن الخامس عشر من ثاني
الثمانية صورة ما بانه انما سماه كذلك لانه يوخذ في الهيولى كصورة ما لما قال سمبليقيوس من ان العدم صورة
ما من حيث انه يمتاز وينقسم في مقابلة الموضوع ولانه لما كان متحققا في الموضوع كالصورة كان صورة ما للموضوع
لا ان العرض صورة ما توجد عليه بوجه ما لان العدم الذي نتكلم به هاهنا هو العدم المطلق بل هو العدم المتحقق في الموضوع
القابل للصورة هو عدمها ويجاب عن اول الدليل العقلي بان ما هو منه والمبدا للتكون بالذات هو العدم المتعلق بالهيولى
الصورة او تلك الصورة المتقدمة فهي مبدا وحد منه للتكون بالعرض فقط كما حققنا انفا وعن الثاني بان كون
الهيولى بالذات موجودة في الخارج بلا كل صورة تشتمل على التناقض لانها تكون بالفعل ولا بالفعل ولهذا يلزم ايضا
ان تقدر بالذات ان تقبل فعل الفاعل في نفسها وبهذا يثبت الدليل المذكور وايضا ان التمست معد مثال ان توجد — قال المص
هي بالذات وان يفعل فيها الفاعل الموافق اظن ان يصدر منها صورة **المتن الثالث والاربعون** لكن يجب النظر
ايضا بالدليل كيف يقع فينبغي ان يعلم اولا انه لا شيء من الموجودات تقابل ان يفعل او ينفعل اي شيء كان اي شيء — اي شيء كان من ما كان ئ
ما كان ولا يتكون كل شيء من كل شيء الا ان يأخذ احد بالعرض لانه لا يتكون الابيض من الموسيقي الا ان يعرض
الموسيقي على الابيض او الاسود بل الابيض يتكون من اللاابيض وهذا كل لا ابيض بل من الاسود او من المتوسطات
والموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لاموسيقي بل من لا موسيقي قابل للموسيقي او من المتوسط ان كان **اقول** اتفق الشراح
في بيان مراد المص هاهنا فذهب الاكثر الى انه اراد ان يبين الجزء الثالث للصغرى من القياس المذكور في المتن السابق
والقياس المذكور فيه نتيجته هو ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منها وكل

وجميع ما لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منه يجب ان تكون مبادي اول
للاجسام الطبيعية فالاضداد الاول يجب ان تكون مبادي اول للاجسام الطبيعية وقد بين في المتن
السابق الجزئين الاولين من الصغرى اعني ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر
فاراد ان يبين هاهنا الجزء الثالث منها اعني ان جميع الاجسام الطبيعية منها ومن هذا البيان سيتبين ظاهرا
ان الاضداد باي معنى لا يكون بعضها من بعض وبين بعد هذا المتن الى المتن السابع والاربعين ثم سيستنتج فيه — انه
سيكون كل ما هو قابل للتكون وسيفسد كل ما هو قابل للفساد انما من الاضداد او الى الاضداد او متوسطاتها
وو وضع في هذا المتن مقصوده اولا ثم بعض المقدمات ثم يجيب عن سوال مقدر فقال لكن يجب النظر ايضا بالدليل
كيف يقع هذا انا قد قلنا ان الاول الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر ومنها الجميع وقد بينا الجزئين — ايضا بالدليل كيف يقع ...
الاولين في المتن السابق فالان نبين الجزء الثالث ونقول لكن يجب ان ننظر ايضا اي ان الجميع منها
بالدليل اي يجب ان ننظر اليه بالدليل كيف يتكون جميع المكونات المركبة من الاضداد لانا اذا علمنا بالدليل
ان جميع المركبات تتكون من الاضداد كالابيض من اللاابيض القابل للبياض والموسيقي من اللاموسيقي القابل للموسيقي
واخرجنا المنزعات البسيطة فانه لا يكون البياض من السواد ولا الموسيقا من اللاموسيقا نعلم هذا الجزء الثالث
اي ان الجميع يتكون من الاضداد الاول ونعلم ايضا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض وقد ذهب البعض
الى ما يخالف هذا المعنى والربط وقالوا ان المص يتكلم هاهنا بغير ما تكلم في المتن السابق فانه اذا قال فيه ومنها
الجميع اراد من الاضداد الاول ولم يذكر هاهنا الاضداد الاول اصلا بل يتكلم لجميع الاضداد على العموم وانه اخذ كلمة من
هناك دالة على التركيب لا دالة على المبدائية لانه نسب الاضداد بعضها الى بعض حين قال فيه لا يكون بعضها
من بعض ونسبها الى امور اخر حين قال ومنها الجميع وكلمة من في هذين الموضعين دالة على التركيب لان المراد فيهما
ان الاضداد الاول لا يركب بعضها من بعض ويركب الجميع منها واخذها هاهنا دالة على المبدائية لا على التركيب بمعنى ان
كل ما يتكون يتكون من ضده اي بعد ضده واذا كان مقصوده هذا فذلك ان يكون هذا القول متمما للجزء الثالث
من الصغرى فقالوا مقصود المص في هذا المتن وفي المتون الاربعة الاتية هو انه قد كان اثبت في المتون السابقة تضاد
المبادي بشهادات القدماء وبالدليل المقنع الماخوذ من كلماتهم واراد الان ان يثبته بالبرهان المخصوص الطبيعي لقول بعض الاوائل
البعض لم يفهموا الكلام المص حق فهمه لان ما قالوا ان المص اثبت تضاد المبادي اولا في المتن الحادي والاربعين
بشهادات القدماء حق لكنه اثبت ايهم في المتن الثاني والاربعين بالدليل العقلي حيث قال وهذا معقول لانه يجب
ان لا يكون المبادي بعضها من بعض الا خرة فان قلت ان الدليل المذكور فيه جدلي او خطابي اي مقنع قلت ليس الامر كذلك
لان الدليل المذكور فيه وهو قوله لانه من حيث هي اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها
من بعض دليل برهاني بلا ريب لا جدلي الزامي وخطابي وما قالوا من ان المص لا يتكلم في هذا المتن للاضداد الاول بل
لجميع الاضداد على العموم كذب لان المص قال في هذا المتن ان الابيض يتكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود
اي من عدم الابيض على ما فسره هو لا الا ان البعض الموسيقي يتكون من اللاموسيقي والاضداد الاول هي الصورة والعدم كما بينا

انتفا واما ما قالوا من انه اخذ كلمة من هناك دالة على التركيب الاخذ فقد بينا معناها فيما سبق وقلنا
انا نوخذ في الجزء الثالث من الصغرى بمعنى اعم شاملا للتركيب والمبداية فرأى هؤلاء بينهما بالكل قبول الالي فيجب المعلول
الاول ثم ذكر مقدمات ثلثة احدها للفاعل والمنفعل والثانية للمعلول الخارج منهما والثالثة للحدمة للتكون فقال
ينبغي ان يعلم اولا انه لا شيء من الموجودات يقابل ان يفعل او ينفعل اي شيء كان حتى ما كان يعني ينبغي ان يعلم
وسلم اولا انه ما من موجود وغير معين يقابل لان يفعل في كل موجود وما من موجود وغير معين قابلا لان ينفعل من كل
موجود بل الموجود المتعين يفعل في المتعين والموجود المتعين ينفعل من المتعين يعني ان الفاعل يفعل في ضده
المعين والمنفعل ينفعل من ضده المعين ايضا فقوله كيف اتفق ما ليس فيما اتفق يعني كل واحد من كل احد لانه لو
امكن ان يصدر كل شيء من كل شي لامكن ان يصدر من الانسان مثلا الوحش الحار وامثالها والارض والسماء
مثلا واستحالته ظاهر والمقدمة الثانية هي انه لا يكون كل شيء من كل شيء غير معين لانه لا يكون الحيوان من الحجر
او الشجر او النحاس ولا الابيض من الموسيقي بل يكون من ضده المتعين لكن لما كان لاحد ان يقول ان الاشياء
تكون من شيء غير معينة فانه اذا فرغ احد من ان يكون موسيقيا وابتداء ان يكون ابيض يرى ان يكون الابيض من الموسيقي
وظاهر ان للموسيقي والابيض ليسا متضادين اجاب المص بقوله الا ان يأخذ احد بالعرض يعني ان هذا التكون
وامثاله ليس بالذات بل بالعرض لانه يوجد على الاسود والذي منه يكون الابيض ان يكون موسيقيا لا من
كون احدهما موسيقيا وكونه اسود يمكن ان تتفارقا من محل لان البعض الاسود لا يكون موسيقيا بل يوجد في الموسيقى
~~والموسيقي قد يوجد في محل لا يوجد فيه الاسود~~ والاشياء التي تكون كذلك تكون بالعرض فلا تكون شيء
ابيض بالذات الا من ضده المعين ومن هنا قال لكن الابيض يكون من الاخر يعني ان كل ما يكون يكون
من ضده المعين كما ان الابيض يكون من اللا ابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من ضده الذي هو الاسود او من الملونات
المتوسطة كذلك الموسيقي يكون من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من ضده الذي هو اللاموسيقي القابل للموسيقى
او من المتوسطة لو كان المتن الرابع والاربعون قال المص فلا يفسد الى اي كان او لا كما ان الابيض لا يفسد
الى الموسيقي الا بالعرض بل الى اللا ابيض ولا الى اللا ابيض اياما كان بل الى الاسود او الى المتوسطة وكذلك الموسيقي
الى اللاموسيقي ولا الى اي كان بل الى اللاموسيقي القابل للموسيقى او الى المتوسط لو كان اقول لما بين في المتن السابق
التكون اراد ان يبين هنا الفساد وقال كما ان كل شيء لا يكون من كل شيء كما ان الابيض لا يكون من كل شيء
بل من اللا ابيض ولا من كل لا ابيض بل من الاسود وكذلك لا يفسد كل شيء الى كل شيء كما ان الابيض لا يفسد الى الموسيقي بل
الى اللا ابيض ولا الى كل لا ابيض بل الى الاسود او الى المتوسطات وقوله او لا يعني بالذات على ما يدل عليه استثناء
ما هو من جنس الفساد الى شيء كان لا الى شيء كان فيه والاثنان بالذات لان يقع ذلك بالعرض لانه لا مانع من ان يفسد
الابيض الى الموسيقي احيانا بالعرض ثم اورد مثالا اخر وقال وكذلك الموسيقي الى اللاموسيقي الاخر بعض الزيادات
على المتنين السابقين اورد اولا ان تكلم المص في المتن السابق للفاعل والمنفعل تكلم كما هو خارج عما نحن فيه لان كلامه
في هذا المقام للمبادي الداخلة للتكون والفاعل مبداء خارجي له ولان الكلام ههنا للمبادي المتضادة والفاعل والمنفعل

التي شيء كان ماكان

ليسا متضادين لانهما قد يكونان من نوع واحد كما ان النار الكبيرة تفعل في النار الصغيرة وتطفئها كما قال
المص في الفصل السابع من كتاب الشفاء السماع الطبيعي مع ان النار الكبيرة ليست بضد للنار الصغيرة وكذلك الاجسام
الفلكية تفعل في هذه الاجسام السافلة على ما قال المص في الفصل الثاني من اول جوامع الاثنات مع انها ليست بضد لها واجيب
بان المص بين من حال الفاعل والمنفعل اقتضاء تضاد كل متبدل ومن تضاد التبدل تضاد الحدود ولا يتم هذا على
الكمال ينبغي ان تتذكر ما قال الفيلسوف في المتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد وفي المتن الثالث والاربعين
من ثامنة السماع من دوام الاشياء يطلب ان يعد كل فاعل طبيعي شيئا مثله ويسبح يعيده مع الايرى ان تكون ذا جهة من الكم
الا على ما قيل في المتن الرابع والثلثين من هذا الكتاب ولان هذا يجب التجمع مع المنفعل في الهيولى
على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول الثالث من كتب النفس وان يكون مضادا له يجب الصورة لانه لو كان
صورة الفاعل مماثلة لصورة المنفعل لكان يسعى الفاعل عبثا وطلبا لما هو حاصل في المنفعل بالفعل بل انما يفعل
فيه بسبب صورة المنفعل المضادة للصورة التي سيلحقها فيه من جانب الهيولى فانه اذا رفعها منه يدخل صورته فيها
ولهذا يكون الفاعل في ابتداء الفعل مضادا بالصورة للمنفعل وامافي نهاية الفعل فيفعله مماثلا كذلك يكون
المنفعل في اول الانفعال مضادا بالصورة للفاعل وفي نهايته يكون مماثلا له ويتفرع من هذا الاصل ان كل ما يتبدل يجب
ان يتبدل الى الضد لا الضد وكل ما يكون يجب ان يكون من ضده وكذلك كل ما يفسد يفسد الى ضده لانه وان كان
الاني ينفعل ويتحول يكون في ابتداء الانفعال والتبدل يحوي لصورة متضادة لصورة الفاعل لكنه اذا رفعت ينتهي
التبدل باخذ صورة مماثلة لصورة الفاعل ومضادة لصورته الاولى ومن الذي يعلم يقينا ان كل ما يكون ويتبدل
يكون ويتبدل الى الضد لا الضد فان جميع الناس يقولون ان شيئا صار الان حارا فلم يكن قبل حارا بالفعل الا
ما قالوا صار الان ولكن كان في قوة ان يصير حارا فيكون من اللاحار اي البارد بالفعل القابل لان يكون حارا
والبارد ضد للحار فالحار صار من ضده وكذلك يقولون فسد حرارته يعني الان ذهبت فيحول الى عدم الحرارة الى الرطوبة
لانه لو لم يتحول اليه لكانت الحرارة محفوظة فيه بوجه ما لما صدق قولهم ومما حققنا تعلم كيف تعدد تضاد الاطراف
من تضاد التكونات ~~من~~ التبدلات وتضاد التكونات من التبدلات من حال الفاعل والمنفعل ولهذا السبب شرع المص
من الفاعل والمنفعل ومن هذا يعرف الجواب عن الادلة المذكورة في مقابلة ضيع المص لان الفاعل والمنفعل وان كانا
امرين خارجين من التكون لكنهما اصل في تضاد التبدل والاطراف كما بينا والنار الكبيرة انما تطفئ النار الصغيرة
بالعرض بسبب ان النار الكبيرة تجذب وتذهب لاغتذائها الكلاء الذي كان يكون منه الصغيرة كما قال المص في الموضع
الذي ذكر في الدليل والاجسام الفلكية فواعل بعيدة لا قريبة والكلام ههنا للفاعل الطبيعي القريب وهو يجب ان يكون
مضادا للمنفعل الطبيعي بحسب الصورة واورد ثانيا بما قال المص في ترتيب المتنين من ان التكون والفساد يكونان من الضد الى الضد
تضادا وجوديا لكنه يفهم من اشتقه مخالف لما قال في المتن التاسع من كلام ان منها لا يكونان بين الاضداد بل بين المتباين فقط
واجاب عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن الرابع والاربعين بان حد التكون يتقسم الى ثلثة اقسام بعضها حدود
بالذات واولى وهذه لهذه ويكون متقابلة تقابل العدم والملكة في كل تكون جوهريا كان او عرضيا وعلى هذا يكون يكون

ثامر الكون والفساد

صورته حين

بالذات واول من العدم الى الملكة او الوجود وكلمة دما بالذات واول يكون من الملكة الى العدم وبهذا يتكون الانسان من الانسان اي من الموضوع العديم الصورة الانسانية والابيض من الابيض اي من الموضوع العديم صورة البياض وبعد الانسان لا الانسان اي الى موضوع عديم الصورة الانسانية والابيض الى اللاابيض اي الى الموضوع عديم الصورة البياض وبعضها حدود دما بالذات للاول بمن ثوان وبهذه الحدود متضادة تضادا وجوديا كما ان الابيض يتكون من الاسود والحار من البارد وبعضها حدود بالعرض كما ان الابيض يتكون من الموسيقي كونا بالوضع المصر يتكلم بهنا بالحدود والثواني للتكون وهي متضادة تضادا وجوديا كالابيض مع الاسود ويتكلم في الكتاب الانسو للحدود بالذات والاول للتكون وهي متقابلة تقابل العدم والملكة واقول بهذا الجواب ليس على راي المعرض مخالف للصدق اما الاول فلان المعرض يتكلم بهنا للضدين الذين يكونان مبدأين وبها العدم والملكة كما يدل على عبارة الموسيقي واللاموسيقي ولا يتكلم بهنا للمبادي الوجودية التي هي مبادي بالذات وثوان واما الثاني فظاهر لان الحدود المتضادة لا تصدق في كل تكون ولكل ما يكون بالذات تصدق في كل محالة تحت المحمول لان هما بالذات متضمن للكل على ما قال المعرض او كتابي التحليل الثاني فالحدود والمتضادة لا تكون بالذات في التكون ولا اثولوجيا والصوى ظاهرة في اشياء كثيرة لان النور يتكون في الهواء مع انه لم يتحقق فيه ضده اولا تضادا وجوديا لان النور عليم الضد وكذلك يتولد في ذهن المتعلم علم ما كان لم يعلمه اولا من غير تحقق ضده تضادا وجوديا فيه اولا لانه ليس للعلم ضد حقيقي وكذلك الجواهر تتكون حقيقة لكن لا من الضد الموجود لان الجواهر لا تضاد شيئا واقول في الجواب عن الايراد المذكور ان حدود التكون بالذات تكون متضادة تضادا عدميا واما ما قال المعرض كل ما يكون يتكون من ضده فمراده من الضد هو الضد بالمعنى الاعم اي بمعنى مطلق المقابل تقابلا عدميا او وجوديا كما بيناه في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين وقد تكلمنا فيه ايضا لمثال الابيض مع الاسود لمورد من المعرض المتن الثالث والاربعين وقلنا ان المعرض وضع الاسود مقام اللاابيض لانه اذا قال ان الابيض يتكون من الاسود كان يمكن ان يأخذ بهذا سلبا وعدما واذا اخذ سلبا يدل على جميع الموجودات اللاابيض لان الواجب تعالى والعقول والافلاك والعناصر وكل ما ليس ابيض يصدق عليها انه شيء ما ليس بابيض سلبا وبهذا المعنى وقال مع بهذا لا من كل لا ابيض بل من الاسود واراد من الاسود مفهوم اللاابيض عدما فانه قال مرادي من اللاابيض هو اللاابيض عدما لا سلبا ويمكن ان يثبت بهذا بان احد المتضادين العدم الاخر كما ان الاسود والبارد يكونان كذلك بالنسبة الى الابيض والحار كما علمنا المعلم الاول في علم ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ومن بهذا اتوضح انه ليس على كلام المعرض مخالفة لكن مثت من بهذا الجواب مخالفة اخرى لان كلام المعرض فانه قال في المتن الثالث والاربعين والرابع والاربعين كل ما يكون يتكون بالذات من ضده واذا كان مراده من الضد ما قلنا يلزم ان يتكون من العدم بالذات مع انه قال في المتن الرابع والسبعين والخامس والسبعين من هذا الكتاب ما ينافيه لانه قال فيه الاشياء التي تكون لا تتكون بالذات من اللاموجود اي من العدم الا بالعرض واقول في الجواب ان العدم ينسب الى الشيئين الى التكون والى الشيء المتكون واذا نسب الى التكون يكون مبدأه وحدا له بالذات ولهذا يكون مبادي التكون بالذات ثلثة واذا نسب الى الشيء المتكون يكون مبدأه بالعرض فقط كما شهد به المعرض في المتن السابع والسبعين

لان العدم لا يكون مركبا للشيء ولهذا يكون المبادي المرتبة اثنين الهيولى والصورة والمعرض يتكلم في بهذا المتن للعدم بالنسبة الى التكون ولهذا قال كل ما يتكون بالذات من ضده اي من العدم وفي المتن الرابع والسبعين والخامس والسبعين للعدم بالنسبة الى الشيء المتكون ولهذا قال لا يتكون الاشياء من العدم الا بالعرض فاورد ثميطيوس ثم فلاطن الاسكندر الافرودسي على ما قال المعرض ان كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده ان الجواهر الاول تتكون وتفسد حقيقة مع انها لا تتكون من ضدها ولا تفسد الى ضدها لانه ليس للجوهر ضد كما قال في مقولة الجوهر واجاب الاسكندر وثميطيوس وتبعهما كثير من الشراح بان الجواهر الاول تلاحظ بوجهين اما بحسب الذات وبحسب معنى الكيفيات المتصفة هي بها والجواهر المأخوذة بالوجه الاول لا يكون لها ضد واما المأخوذة بالوجه الثاني فيكون لها ضد وبهذا الوجه تتكون وتفسد فيكون قول المعرض كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده صادقا على الكلية والضد يناسب لما يتكون ويفسد بالذات لا ما يتكون ويفسد بسبب شيء اخر فبهذا الوجه الثاني يتكون الجواهر الاول وتفسد من الضد والى الضد اقول بهذا الجواب يرد بان الجواهر الاول من حيث انها جواهر اول يتكون ويفسد ومن حيث انها جواهر اول بالنظر الى ذواتها اما ان يكون لها ضد اولا فان كان لها ضد يكون الجواب باطلا وان لم يكن فلا انها تتكون وتفسد من حيث انها جواهر اول يكذب قوله كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كما وردنا واقول في دفع الايراد المذكور ان الجواهر الاول حيث انها جواهر اول وان لم يكن لها ضد بالمعنى الاخص اي المضاد تضادا وجوديا لكن يكون لها ضد بالمعنى الاعم اي بمعنى مطلق المقابل فان اعدامها مقابلة لها تقابل العدم والوجود والمراد من الضد حين قال في مقولة الجوهر ان الجوهر ليس له ضد هو الضد بالمعنى الاخص لا الضد بالمعنى الاعم والمراد منه حين قال كل ما يتكون يتكون من ضده النحو هو الضد بالمعنى الاعم واورد على ما قال ان الابيض يتكون من الاسود او من المتوسطات بينهما والموسيقي يتكون من اللاموسيقي القابل لموسيقا والمتوسط بينهما لو كان انه لم جزم في الاول وتردد في الثاني ويجاب بان وجود المتوسطات بين الابيض والاسود من حيث انهما طرفان معلوم عند كل احد بلا ريب كان سائر الملونات مبصرة وقد بينها المعرض في فصل مقولة التقابل من ما بعد المقولات واما وجود المتوسط بين الموسيقي واللاموسيقي فليس بمعلوم عند كل احد بل مشكوك وليس بهذا المقام مقام اثباته فلهذا ذكره بكلمة الشرط المفيدة للشك وان الشرط ثبت ان توقف حقيقته لكل هنا فاستمع لما سنلقي اليك ان المتوسط يكون على وجوه كثيرة والمناسب للمقام وشان احدهما هو المتوسط المركب من الطرفين وبهذا الوجه يكون الماء الذي ليس بحار ولا بارد المسمى باللغة التركية ايليجه متوسطا بين الحار والبارد لحصوله من اختلاطهما بالفعل وشمل بهذا المتوسط لا يمكن ان يوجد بين الملكة وعدمها المقابل لها لان العدم لما كان هو لا وجود شيء لا يمكن ان يكون مركبا للشيء والثاني شيء من الموضوع يبتدئ ان يتبع عدم من تمام عدم شيء ويتقارب الى وجوده بوجه ما حتى يكون ذا خفة منه بالقلة درجة من درجاته واضعفها نحو بهذا الملكة والصورة طرف واحد تام وعدمها طرف اخر تام والذي يبتدئ ان يتبع عدم ضعيفا العدم ويتقرب الى الصورة تقربا قليلا يكون متوسطا مثلا البصر والعمى طرفان وكمال ضعف البصر متوسط والنور والظلمة

اي عدم النور ظان وخفته الحمرة والشفق متوسطان ومثل هذا المتوسط يوجد بين الملكة والعدم
وعدمها المتن الخامس والاربعون قال المص وكذلك هذا في امور اخر لانه لا يكون لب لط
الموجودات كذلك فقط بل المركبات تكون لها على هذا الوجه لكن لما لم يكن الاستعدادات
المتقابلة مسماة خفي هذا الواقع لانه يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق واللاموافق من الموافق
وان يفسد الموافق الى اللاموافق واللاموافق الى [illegible] فكيف ما اتفق بل الى المقابل اقول ان المص فصل في هذا
المتن امورا تتمة لما يتفرع [illegible] ومنه يظهر ارتباط هذا المتن بما سبق ويجب عن سؤال مقدر وتتمة
فقال ان ما ذكرو بين فيما سبق للبسائط من ان كل ما يكون منها يكون من ضده المتعين وكل ما يفسد
يفسد الى ضده المتعين كذلك يقع هذا في المركبات ولما كان لسائل ان يسأل ان المركبات لا تكون كالبسائط — اي العدم الاخص
من اضداد لها [illegible] اشيا [illegible] الاضداد والاعدام التي تكون المركبات منها وتفسد اليها اجاب المص بانها تكون
كذلك وان كان تكونها كذلك خفيا لان الاستعدادات المتقابلة اي الاستعدادات والاعدام المتقابلة
ليست بمسماة باسما تدل عليها مثلا السم [illegible] البيت باسم حتى تقول ان البيت يكون منه او يفسد اليه
كما تقول في الابيض انه يكون من الاسود او من الالوان المتوسطة كالحمرة والصفرة والخضرة واشبالها او يفسد
لا واحد منها ثم اثبت مدعاه اي قوله كان ان كل ما يكون من البسائط يكون من ضده المتعين وكل ما يفسد يفسد
الى ضده كذلك يقع في المركبات [illegible] بقوله لانه يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق المتعين
وبالعكس اي ان يكون كل لا موافق من الموافق المتعين وان يفسد كل موافق الى اللاموافق المعين وكل الموافق
الى الموافق المتعين اي كل مركب يكون من ضده المعين ويفسد الى ضده المعين بالضرورة المتن السادس
والاربعون قال المص لانه لا فرق في ان يقال الى الموافقة او الترتيب او التركيب لانه ظاهر ان المثال واحد
لان البيت والصنم وكل مركب اخر تتكون كذلك لان البيت يكون من انه لا يكون [illegible] الاجزاء بل متفرقة
[illegible] هكذا والصنم واحد من الاشكال [illegible] واحد منها بالنظر الى اخر تركيب بالنظر الى اخر ترتيب — واحدا
اقول لما كان لا احد ان يقول الاشيا [illegible] التشكل والوضع والترتيب والتركيب والتغير لما كان الوجوه التي بها
تكون الاشيا خمسة التشكل والوضع والاتراء والتركب و[illegible] على ما سنقول في المتن الثالث والستين
بل [illegible] قولك يجب ان يكون كل موافق من لا موافق كليا اجاب في هذا المتن بانه كلي شامل لها فقال
لانه لا فرق اصلا في ان يقال الى الموافقة او الترتيب او التركيب يريد ان ما قررنا في المتن السابق للموافقة واللاموافقة
من ان كل موافق يكون من اللاموافق [illegible] ان اللاموافق يكون من الموافق في تقرره للترتيب ايضا للاشياء
التي تتولد من الترتيب والتركيب ايضا للاشياء التي تتولد من التركيب وسائر الوجوه المذكورة في المتن الثالث
والستين [illegible] ثبت ما قال بقوله لانه ظاهر ان المثال واحد اي فيما ذكرنا ههنا وفي [illegible] واثبت كون المثال
واحدا بقوله لان البيت والصنم وكل مركب اخر تتكون كذلك يعني ان هذه كلها اي البيت والصنم وكل مركب تتكون
بوجه شانه اي يكون الموافق من اللاموافق يعني من ضده المتعين او في عدمه الخاص ثم اثبت هذا بقوله لان البيت

يتكون

يتكون ويحصل من كون الاحجار والخشب واللبن لا متلاصقة ومتراكبة بعضها على بعض بل من كونها متفرقة ولان يشير
الى ان الصنم من كل لا تلاصق الاجزاء قريبة كان او بعيدة بل من انفصالها حاضرة قريبة الى الاتصال
والتركيب قال بل [illegible] متفرقة [illegible] هكذا وكذلك الصنم يفعل ويحصل من اللاترتيب اي من عدم كون
اجزائه موضوعة على الترتيب لان المادة التي يفعل منها كالنحاس والرخام كانت بحيث لم يكن فيها رأس
ورقبة وظهر وصدر وسائر الاجزاء بالفعل قبل ان يفعل الصنم بل بالقوة فقط لانه يمكن ان يكون لها هذا الترتيب فيها
من اللاشكل ثم اذا رتب هذه فيها بالفعل حصل الصنم بالفعل من اللاترتيب [illegible] بالفعل وكذلك في واحد
من الاشكال كالمربع والمدور فانها اذا تكونا وحدثا تتكونا من اللاشكل المعين الى اللاتربيع واللاتدوير قال
وكل واحد منها بالنظر الى اخر تركيب وبالنظر الى اخر ترتيب وبهذا القول يمكن ان يشرح على وجهين احدهما ان
الاشيا التي [illegible] منها الترتيب كما اذا تكون الصنم والتي ينتهي اليها اذا فسد ذلك الصنم تكون مغايرة [illegible]
للاشياء التي صار منها التركيب كما اذا تكون البيت والتي انتهى اليها اذا انهدم ذلك البيت لان الشيء الذي
[illegible] منه قريبا ترتيب اجزاء الصنم هو اللاترتيب [illegible] او قل عدم الترتيب القريب وكذلك الشيء الذي ينتهي اليه
هو اللاترتيب [illegible] الذي ينشأ منها تركيب البيت هي الاشيا الغير المتركبة او قل عدم التركيب القريب للبيت
والتي ينهدم اليها اذا انهدم هي اجزاؤه اللامركبة المنفصلة او قل عدم التركيب الى الانفصال المعين وبهذا الوجه يكون
الترتيب بالنظر الى امور اخر والتركيب بالنظر الى اخر وهذا مثل ان يقال [illegible] ان بالنظر الى [illegible]
بالنظر الى امر اخر ان الذي يكون منه الانسان هي الهيولى القريبة العديم الصورة الانسانية والذي يكون منه
الفرس هي الهيولى القريبة العديم الصورة الفرسية وكذلك الذي ينحل اليه الانسان بالفساد وهي الميتة وهي ليست
ما ينحل ويفسد اليه الشجر وهذا هو ما قال في المتن السابق الموافق يفسد الى اللاموافق وهو لا الى اي كان بل الى المقابل
والثاني وهو ان كل واحد منهما اي البيت والصنم وغيرهما بالنظر الى امور يقال انه مرتبة وبالنظر الى اخر يقال انه مركبا
فهنا مثلا لو نظر الى البيت من حيث انه يحصل من الاحجار والخشب واللبن الداخلة فيه المركبة له يقال انه مركب لان التركيب حقيقة
هو اجتماع الاشيا بعضها ببعض وان نظر اليه من حيث ان بعضها مقدم كالبناء وبعضها متوسط وبعضها متأخر كالسقف
يقال انه مرتبا وكذلك الصنم مركب بوجه ومرتب بوجه اخر والشرح الاول اولى من الثاني المتن السابع والاربعون
قال المص فلو كان هذا صادقا فكل ما يكون ويفسد يكون ويفسد اما من الاضداد والى الاضداد او من المتوسطات بينها — والمتوسطات
تكون من الاضداد كالالوان من الابيض والاسود وجميع الاشياء التي تكون من الطبيعة تكون من اضداد او من المتوسطات
اقول ويستنتج في هذا المتن مما قال في المتن الثالث والاربعين [illegible] على [illegible] الثالث [illegible] اي ان ما يكون
ويكون جميع المكونات لانه اذا [illegible] ان كل ما يكون [illegible] والاول كانت الاضداد والاول مبادي [illegible]
ان كل ما يكون يكون من الاضداد [illegible] ويستنتج مما ذكر قضيتين تنظر احديهما الى تكون الاشيا المكونة [illegible] والثانية
تنظر [illegible] الى المكونات في الفاسدات [illegible] يجب عن سؤال مقدر [illegible] فلو كان ما قلنا صادقا فكل ما يكون قابلا
ومستعد للتكون يكون من الضد [illegible] وكل ما يكون قابلا ومستعد للفساد يفسد الى الضد وبهذه القضية تشمل التكون
كلمته

والفساد في البسائط والمركبات وما يكون بالطبع وبالصنعة باي وجه كان وفي دبا وما كان لاحد
ان يقول لا يكون جميع المكونات من اضداد دبا لان الابيض مثلا كثيرا ما لا يكون من الاسود الذي هو ضده
بل من واحد من المتوسطات كالحمرة والخضرة والصفرة وكذلك الاسود لا يكون كثيرا من ضده الذي هو
الابيض بل من واحد من المتوسطات اجاب بقوله والمتوسطات كالالوان تكون من الاضداد كالالوان
المتوسطة التي تحدث من الابيض والاسود يعني ان المتوسطات تحصل من الاطراف ولذلك يكون بينها خواص ان انتسب
لا طرف يقوم مقام الطرف الاخر فيكون طرفا مع كونه اولا متوسطا مثلا الحمرة اذا انتسبت الى الابيض تقوم مقام
الاسود فيكون ضدا للابيض واذا انتسبت الى الاسود تقوم مقام الابيض فيكون ضدا للاسود وكالماء الفاتر الحرارة
والبرودة فانه بالنسبة الى البارد حار وبالنسبة الى الحار بارد ومن هنا يظهر ان اقسام ثلثة للتضاد الاول يكون بين الطرفين
والثاني بين الطرف والمتوسط والثالث بين المتوسطين والاول هو التضاد المطلق والاخران بالنسبة وكذلك
التكون في التبدل من الضد الى الضد يكون على ثلثة اقسام وثانيا لو كان ما قلنا الى الان صادقا في جميع الاشياء التي
تتكون بالطبع تتكون من الاضداد [illegible] بهذا فان قلت لم ذكر المص تكونها فقط دون فسادها
وغير اسلوب ما شرع لبيانه من المتن الثالث والاربعين من ذكرهما معا دائما الى هنا وثانيا لم قيد التكون هنا بقوله
بالطبع ولم يقيده اولا وثالثا لم ذكر النتيجة بطريق الانفصال قلنا لكنه لا تعرفها الا بعد معرفة غرض المص من المتن
المذكور الى هنا وهو اثبات ان جميع المكونات تتكون من المبادي الاول التي قال انها اضداد واول اثبات
الجزء الثالث منه [illegible] الاصل الذي هو قوله ومنها الجميع الذي يظهر من بيانه بيان الجزء الثاني منه ايضا و[illegible]
مقصوده هنا وصورته في التكونات المتبدلات الوضعية والبسيطة والصناعية والمركبة ولان يظهر معرفتها ضم
اليها وبين فساداتها ايضا فلم يكن غرضه المبادي ناظرا الى الفسادات بالصورة بل الى ما يكون منه
لان المبادي يضاف الى ذي المبدا لم يرد مناسبا ان يذكر في محل ينتج فيه مقصوده الاصلي ان يذكر فيه ما ليس من الف
بل التكون فلهذا لم يذكره فيه وذكر التكون فقط وايضا ان مقصوده في هذه المتون هو تعليم مبادي الاجسام الطبيعية
وبعد ما بين كيف يكون كل ما يكون من ضده بالتبدلات الوضعية والصناعية الظاهرة لنا انتج هنا مقصوده للاشياء التي
تتكون من المبادي الاول وهي لما كانت بحسب الطبع قيد بها به فقال في الاشياء التي تتكون بالطبع ثم لما ذكر هنا الطرفين
والمتوسطات والطرفان يكونان ضدين ويكون كل واحد من المتوسطات يكون من الاضداد ذكر النتيجة بطريق الانفصال
ومما حققنا توقف ان الدليل الذي ذكره المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل لاثبات ان كل ما يكون يتكون من ضده
المعين ليس برهانا من الاقدم اصلا كما زعم سمبلقيوس وتبعه كثير من الشراح بل هو دليل استقرائي مركب من الوضعيات لنا
حتى ارشدنا المعلم الاول منها الى موقفه التكون الجوهري [illegible] علمها في اوائل مقدمته بهذا الكتاب وان شئت ان نرجع بعد
ذلك من موقفه بهذه القضية الكلية اي كل ما يكون يتكون من ضده تحصل يقينا من الاقدم ان بهذا الشرح او ذاك ما يتكون من ضده
ما يكون في رجوع المبادي وغيره واعلم ان هذا التعليم الصادر من المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل صادر من افلاطون
ايضا في مواضع كثيرة من كتبه ومن كتاب فيدون فانه بين فيه اولا ان كل ما يكون يتكون من ضده وثانيا ان الاستعدادات

المتقابلة

او من متوسطات [illegible] من المتوسطات اجاب بقوله

مثلا

ما يستنتج الثانية حين يقول هو

المتقابلة في بعض التبدلات غير مسماة باسم وثالثا ان بعض الاشياء يكون من المتوسطات التي
اذا انتسبت يقوم مقام الاخر فان قلت لم غير اسلوب كلامه حيث قال اولا كل ما يكون يتكون من الاضداد
وثانيا والمتوسطات تكون من اضداد فاعتبر في الاول بعبارته يكون وفي الثاني بعبارة تكون قلت لان كون الشيء
من الغير شيء بالتركيب منه كما ان المركب له الباقي فيه كما يكون الانسان من الاسطقس في الصورة والقسم من النحاس
وتكون شيء من اخر شيء يكون من كل منه الغير المركب الا باقي فيه فلما كان يكون الاضداد بعضها من بعض كما من الحد فيه
لا يتحقق احدهما في الاخر كالابيض المتكون من الاسود وبالعكس وكان لا يكون المتوسطات من الطرفين
ايضا بما فيها فان الاحمر مثلا لما كان حاصلا من الابيض والاسود ومركبا منهما كانا متحققين فيه باقيين فيه فقال تتكون
وثانيا يكون وقد نبينا فرقهما مفصلا في البحث الاول على المتن الثاني والاربعين المتن التاسع والاربعون قال المعلم
فكان ان اكثر الاخرين ادركت الى هنا ايضا وضعوا العناصر والمستحيلات
[illegible] قلنا اولا لان [illegible] كانوا اصغين بلا دليل
كانهم اضطرهم الصدق فقالوا بالاضداد ولكن تفرق كل من اخر من حيث ان البعض وضع على التكون القديمات
وبعضهم الاخريات وبعضهم الوفيات البعض وبعضهم الوفيات بحسب [illegible] لان بعضهم وضعوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب
واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة وهذه متفارقة بالتعاكس بالوجه المذكور اقول ذكر المص هنا
ما اتفق اكثر الحكماء المتقدمين وما اختلفوا فيه وانما فعل كذلك ليثبت ما قال غيره اليه ولا يرى انه منتحل ويظهر
ما اصابوا فيه وما خطاؤا فيه حتى ناخذ الصدق ونرد الخطاء فقوله [illegible] يلزم مما نقل عنهم ومما بينه الى هنا الان من ان كل ما
يتكون من ضده ان المتضادات يجب ان تعين مبادي الاشياء الطبيعية لان ما يكون منه [illegible]
[illegible] ان [illegible] جميع التضادات [illegible] لان يكون مبدأ [illegible] ذكر اقوال القدماء وسبقهم
بيننا في هذا المتن والمتن الاتي فقال مفرعا على ما ذكر اولا فكان [illegible]
اولا وشرح هذا القول عامة الشراح ان المص يقول ان اكثر الحكماء المتقدمين كانوا اصابوا الى هنا الى
ان الاضداد يجب ان تعين مبادي الاشياء الطبيعية كما بيننا اولا في المتن الحادي والاربعين وهذا الشرح ليس
مقبولا عندي فاما اولا فلان [illegible] برهنا يدل على [illegible] كلام ان
الاضداد تكون مبادي الاشياء الطبيعية في هذا المحل [illegible] ان كل ما يكون يتكون من
ضده المعين كما انه يلزم ضده المعين وهذا حكم اكثر المتقدمين واما ثانيا فلان المص [illegible] واكثر الاخر
ادركت الى [illegible] وايضا لان يتكلم في التضاد والمبادي فان الجميع جعلوا الاضداد مبادي مع انه لم يقل اكثر مطلقا مكان الاكثر
ادركت وانا اقول ان المص يريد ان اكثر الحكماء المتقدمين ايضا وصل الى ما بيناه في المتون الثلثة المذكورة من ان كل
ما يكون يتكون من ضده المعين وكل ما يفسد يفسد الى ضده لانهم وضعوا جميع العناصر
وان كانوا اصغين بلا دليل لكن حملهم الصدق مضطرين فحكموا بالاضداد ومن هذا يستنبط امور منها ان المص
الاول هو ذهاب اكثرهم الا ان كل ما يكون يتكون من ضده الثاني ان جميع القدماء كانوا يسمعون [illegible] الاجسام الطبيعية [illegible] فيقولون بعد
والمعتبرة تارة بالعناصر [illegible] مبادي الثالث هو ان جميع المبادي التي كانت تورد كانت تعين اضداد الرابع

يوجد نسخة [illegible] وكما هو الحال منه

ما منهم هؤلاء المبادي اضداد اه

فكان اكثر الاخرين ادرك الى هنا ايضا اه

والمستحيلات منهم هؤلاء مبادي اضداد اه

هو انهم قالوا ان المبادي اضداد وقالوا انما ويس الخامس هو ان الصدق جعلهم مخطئين لان هذا القول ثم ذكر

بعد ذلك اختلافهم وبينه بالامثلة حيث قال لكن افترق كل منهم اخر من حيث ان البعض وضع مثل التكون

الفعليات وبعضهم الاخريات بعضهم الوفيات بالعقل وبعضهم الوفيات بحسب الحس الاخر اعلم ان الاضداد التي

عينها القدماء مبادي بعضها كليات كلية ازيد وهي ايضا اقدم وبعضها كليات كلية اقل واخريات من الاول

محيطات للثانية وبينه محاطة بها كما قال المصرح في المتن الاتي وكل منهما اما اعرف بحسب الحس او بحسب العقل والاضداد

العرفيات بحسب الكليات كلية اقل مثل التخلخل والتكاثف ويكون فوقهما الحار والبارد وكالكليين كلية ازيد لان

التخلخل والتكاثف معلولان لهما كما قال المصرح في الكتاب الثاني من الكون والفساد والافراط والتوسط فوق

الحار والبارد والاضداد والعرفيات بحسب العقل الكليات كلية ازيد الاجتماع والافتراق والكليات كلية ازيد

مثل العداوة والمحبة وفوقهما الكبير والصغير وفوقهما الفرد والزوج ومن هذا تعرف ان قدماء الحكماء عينوا الاضداد لوجوه

مختلفة لان تكون مبادي فان قدماء الطبيعيين عينوا انها التخلخل والتكاثف الضدين والعرفيين بحسب الحس

الكليين كلية اقل وبارمنيدس وتابعيه عينوا الحار والبارد الذين هما ضدان وعرفيان بحسب الحس وكليان كلية ازيد

وديموقريطوس واتباعه عينوا اجتماع الجسيمات الصغيرة العبلية وافتراقها الذين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان

كلية اقل فان اجتماعها وافتراقها امر معقول لا محسوس وانبدوقلس ومن تبعه عينوا العداوة والمحبة اللتين هما ضدان

وعرفيان بحسب العقل وكليان كلية ازيد من الاجتماع والافتراق لان المحبة توحد والعداوة تفرق وافلاطون عين

الكبير والصغير الذين هما ضدان وكليان كلية ازيد لان العداوة والمحبة يمكن ان تكونا كبيرتين وصغيرتين وفيثاغورس

وتابعيه عينوا انها الفرد والزوج وهما ايضا كليان زيادة كلية ومتضادان ولهذا اورد المصرح في المتن امثلة اربعة

فقال لان بعضهم عينوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة وهذا

اي العداوة والمحبة منسوبتان الى انبدوقلس والحرارة والبرودة الى بارمنيدس والفرد والزوج الى فيثاغورثيين ولم يرد

الشراح الى من ينسب الرطب واليابس وانا اقول بانه منسوب الى قدماء الطبيعيين فان المراد منهما هو التخلخل والتكاثف

لان الرطوبة سبب التخلخل واليبوسة سبب التكاثف قال المصرح في المتن فيقولون اضدادا بوجه ما ومختلفات

بالتعاكس يقولون متغايرة فكما نرى الاكثر ... لانهم ما يجدون من ترتيب واحد لان بعض

الاضداد محيط وبعضها محاط ... واولى فهذه عينوا الوفيات بحسب العقل ذكراولا بعضهم واما بعضهم

فالوفيات بحسب الحس لان الكلي هو وفق بحسب العقل والجزئي بحسب الحس لان العقل للكلي والحس للجزئي كالكبير والصغير

بحسب العقل والتخلخل والتكاثف بحسب الحس فظهر ان المبادي يجب ان يكون اضدادا اقول يذكر في هذا المتن

بعضا من الاشياء التي ذكرها قبل ثم يبين ما اتفق فيه القدماء وما افترقوا فيه ثم يحصل معقوده الاحط الاول فقال ان في

ما ذكرناسابقا صادق فظهر ان هؤلاء الفلاسفة كانوا يقولون بوجه ما شيئا واحدا وبوجه ما امورا متغايرة وبين كلا

منهما فقال كانوا يقولون امورا متغايرة ومتخالفة بالتعاكس كما يرى للاكثر يعني كما يرى للناس كثرة السفهاء والعلم

من هؤلاء القدماء او كما يرى للمبتدئين والجهلاء لان عبارة تفسير الشيخ اي للكثير يراد منها هذا المعنى اخذا من سمع اقوالهم

يعنهم

يعنهم ان المبادي التي عينها بارمنيدس وثالس وديوجنس وهراقليطس وافلاطون وفيثاغورث وديموقريطس وانبدوقلس

امور متغايرة قطعا ولا يجوز ان تاخذ عبارة بوجه ما مقيلة للتغاير ايضا كما زعم اكثر الشراح حتى تكون المعنى

ان القدماء عينوا المبادي متغايرة بالتعاكس بوجه ما فيما بينهم لانهم لم يعينوا متغايرة بوجه ما على الاطلاق

بل هي مربوطة الى القسم الاول فقط يعني كانوا يقولون شيئا واحدا بوجه ما الا انهم كانوا يقولون امرا واحدا بحسب

النسبة يعني جميع هؤلاء القدماء حفظوا في تعيين المبادي نسبة ما قد بيناها حين قال انهم اخذوا من سلك

واحد يعني ان قولهم امرا واحدا بوجه ما هو انهم في تعيينها يحفظون نسبة هي كونها ماخوذة من سلك

واحد ثم قال بل ان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين الاول ان يحصل منه

مع ما تقدم ان سبب الوحدة النسبة والثاني ان يحصل منه فقط نسبة اخرى لما تقدم ولان تعرف المناسبة المذكورة

ينبغي ان تحضر في خيالك صفين متقابلين ولكن الصف الاول من طرف اليمين والاخر من طرف الشمال ويكون

الاول للاشياء الملائمة الشريفة والثاني للاشياء العقيل الكمال بحيث يكون في الاول الحار كالاكل وفي الثاني البارد

ويكون في احدهما التخلخل وفي الاخر التكاثف وفي احدهما المحبة وفي الاخر العداوة وفي احدهما الكبير وفي الاخر الصغيرة

وفي احدهما الفرد وفي الاخر الزوج وفي ذلك الافراط وفي هذا التوسط وبالجملة يكون في احدهما الصورة وفي الاخر

العدم ومن هذا تعرف انه كيف كان ياخذ جميع هؤلاء مباديهم من سلك وصف واحد وكيف كان يبقى في تقابل

المبادي الموضوعة منهم هذه النسبة لان الاضداد الاول في مذهب كل واحد منهم يقوم في الشرف مقام الاشرف

مقام النقص ... والكمال من الاضداد المتاخرة يكون كالاولى في مقام الدناءة والنقصان لان احد المتضادين

يقال دائما بحسب العدم على ما قال المصرح في المتن الثامن عشر من ثاني الالهيات وفي المتن السابع عشر من عاشر ما بعد الطبيعة

بل لا ابين من الاضداد التي عينها القدماء مبادي الاجسام الطبيعية حيث قال في المتن الخامس والخمسين من الكتاب

هو الافراط وفي النقص والازدياد والتوسط او في النقصان والزيادة موضع مقابلها على رأيه الصورة والعدم

ولما كانت الاحاطة خاصة بالكمال والصورة لانها كمال والمحاطية خاصة بالكمال والعدم وضع بعله السبب ويكون

الاضداد الاول بمنزلة الصورة والمتاخرة كالعدم قائلا لان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط والوجه الثاني

الذي حصل منه نسبة اخرى مغايرة لما يوجد من السلك والصف هو ان جميع هؤلاء القدماء قد عينوا المبادي اضدادا

والاضداد يكون على وجوه مختلفة بعضها يكون كليات ازيد كلية وبعضها يكون كليات كلية اقل كما اشار في شرح

المتن السابق بان تكون محيطة لان الكلي الاعم يكون شاملا للكلي الاخص ومحيطة بكون محاطة كذلك هي بكون

اقدم واعرف بحسب العقل وهذه تكون اقدم واعرف بحسب الحس فالقدماء يقولون بمبادي متغايرة بالتعاكس

ومع كون بعضهم قائلين بانها كليات زيادة كلية وكون بعض اخر قائلين بانها كليات قلة كلية يقولون امرا واحدا

لانه كما ان الذين يعينون مبادي كليات زيادة كلية يعتقدونها اضدادا ومتناسبة كذلك الذين يعينون

مبادي كليات قلة كلية يعتقدونها متناسبة ولان تعرف المقام كما هو حقه ينبغي لنا ان نوضحه بنظير مالوف فنقول

انه يوجد في مقولة الجوهر فصول عالية ومتوسطة وسافلة وهي متقابلة في نفس الامر ولنفرض انها متضادة لتكون

لشيخ زيد كان مبادي

مناسبة لما نحن فيه ومعينة لفهمه فالجسمي اي القابل للابعاد الثلثة واللاجسمي اي الاقابل لها يكونان ضدين ولنفرض ان ما وضع
وكذلك النفسي اي النامي واللانفسي اي اللانامي وكذلك الحساس واللاحساس والناطق واللاناطق وضع
احد الجسمي واللاجسمي مبادي الاجسام الطبيعية كان قائلا بما يغاير لو وضع الاخر النفسي واللانفسي او لو وضع الحساس
واللاحساس والناطق واللاناطق وبالجملة كان كل واضع قائلا بما يغاير وضع الاخر وقد يكون مع ذلك يكون كل
واحد منها مناسبة للاخر لانه كما يكون نسبة الجسمي الى اللاجسمي كذلك يكون نسبة النفسي الى اللانفسي ونسبة الحساس
الى اللاحساس ونسبة الناطق الى اللاناطق لان الاول كالصورة والثواني كالعدم وكذلك في الاضداد التي
وضعها القدماء مبادي الاجسام الطبيعية ثم قال فكذا يتفقون ويختلفون في الاولى وللاولى فالذين يعينون مبادي
ان تكون كليات كلية ازيد واعرف بحسب العقل يقولون قولا اوليا والذين يضعون مبادئهم جزئيات اقل كلية ومعروفات
بحسب الحس يقولون قولا دونه ويثبت بهذا ان الاضداد الكلية زيادة كلية والمعروفات بحسب العقل اقدم واعم بحيث
يحيط جميع الاشياء الذي يكون من المبادي في الاضداد التي هي اقدم واعم بحيث يحيط جميع ما يكون من المبادي الباقي من غيره
لان تكون مبادي الاجسام الطبيعية فالاضداد الكلية زيادة كلية هي الباقي من غيره لان يكون مبادي الاجسام الطبيعية
والمهذبات ربعوله لان الكلي معروف عقلا والجزئي حسا لان العقل يدرك الكلي والحس الجزئي وقوله كالكبير والصغير
مثال للمعروف عقلا وهما متضادان وكليان زيادة كلية ووضعهما افلاطون مبادي الاجسام الطبيعية كما مر غير مرة
وقوله والمتخلخل والمتكاثف مثال للمعروف حسا وهما متضادان وكليان اقل كلية من الكبير والصغير ووضعهما انكساغورس وديمقراطيس
وبرامنيدس وغيرهم مبادي الاجسام الطبيعية وفيما ذكر اشارة الى انه لما كان مذهب كل من وضع المبادي المتضادة كليات
كلية ازيد واعرف عقلا واولى واحسن من مذهب من وضعها كليات اقل كلية واعرف حسا كان ما ذهب اليه المعلم من ان المبادي
المتضادة هي الصورة والعدم اولى واحسن لانهما كليان كلية ازيد مما عين الآخرون واعرف بحسب العقل ثم استنتج
اصل مقصوده فقال فظهر ان المبادي يجب ان تكون اضدادا بعض اشارات وتنبيهات على المتنين المذكورين اعلم
ان كلمة كان في قوله فان ما ذكر لا برهان كانه تعاقب العينية اكثر الاخر يمكن ان تسلط الى الاكثر وحينئذ يكون المعنى كان الاكثر
الاخر ايضا تعاقب له ما ذكر لا برهان من ان كل ما يكون يكون من ضده المعين وعلمه ولان تسلط الى قوله تعاقب
وحينئذ يكون المعنى كانه تعاقب ايضا الى ما ذكر وعلى الثاني ضعيفا سطحيا في عبارته تعاقب اشارة الى ان القدماء ما ذكر
كان بتبعية بعضهم بعضا لا بالبرهان قوله لان الجميع سموا العناصر مبادي يريد منه ان جميع القدماء سموا اولا واوائل الاشياء
الطبيعية ثم سمى افلاطون وبعده المعلم المبادي عناصر كذا نقل سمبليقيوس عن اوذيموس تلميذ المعلم حيث ان لم يسمي
الاوائل بالعناصر كافلاطون لكن لم يترك استعمال لفظ المبادي بل كان يعبر في مواضع غير محصورة بهذه العبارة
ايضا ولما ان المعلم لم ينقل في هذا المقام جميع المتضادات التي ذكرها القدماء مبادي لكن فيه داخلة كانت وخارجة كالعلل
الفاعلية مثل العداوة والمحبة اللتين ظنهما انبذقلس علتين فاعليتين لم يكتف بما ذكر المبادي من العناصر
اللتين هما علل داخلية مركبة للجسم الطبيعي فقط على ما يستفاد من تعريف المعلم للعناصر في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة
بل ذكر المعلم العلة في المتن الثامن والاربعين ولم يفرق كل من اخر من حيث ان البعض وضع علل التكون الوجود والرجع

ومن بعضهم

وبعضهم العداوة والمحبة لان العلة اعم من المبداء والعنصر شامل للعلل الداخلة والخارجة ومما ذكرنا توقف فساد
ما قال بعض الشراح كزاباريلوس من ان هذه الالفاظ الثلثة اي المبادي والعناصر والعلل ذكرت مع الدلالة على معنى
واحد كما كانوا يقولون في شروحهم للمتن الاول ايضا كذلك قوله وان كانوا واضعين بلا دليل قال ابن رشد
مراده بلا دليل تام لان القدماء اوردوا المبادي لا بدليل مطلق بل بدليل ناقص لانهم ذكروها بدليل الاستقراء الناقص
الذي لم يدخل فيه جميع الجزئيات وقابله بعض اخر من الشراح منهم بيتولوس فقال ان القدماء وان قالوا بان المبادي
اضداد لكن لم يقولوا بهذا القول لا بدليل تام ولا بناقص ولا بالاستقراء تام او ناقص بل انما قالوه كيفما اتفق لا بتفكر
والنظر من هؤلاء في هذا القول كاكثر الاطفال الذين يقولون باقوال كثيرة مطابقة لمقتضى العقل ولما في نفس الامر
لكن بلا تفكر ودليل ما تام او ناقص بل استدلوا على ما ادعوا بانهم لو قالوا ما قالوه بدليل ما لنقله منهم المعلم لكنه لم ينقل
فلم يقولوه بدليل بل نقل عنهم انهم لم يقولوا بدليل ولهذا استنبط هذا البعض من كلام المعلم ان حكم القدماء بتضاد
المبادي ليس حكما محمودا لصدوره عنهم بلا تفكر ودليل وانا اقول ان القدماء الذين نقل عنهم المعلم حكمهم بتضاد المبادي
طائفتان احديهما كانت سابقين بالجملة عن المعلم والثانية لم تكن سابقين منه بالجملة بل كانوا قريبا من زمان المعلم اليه
كافلاطون وذيموقراطيس وامثالهما وبهذا التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام المعلم في المتن العشرين من هذا الكتاب
حيث قال لكن اضطر المتأخرون كالمتقدمين فالطائفة المتقدمين وان كانوا احكموا بتضاد المبادي بلا دليل ما
ولا استقراء تام او ناقص لان الفلسفة كانت اوائل تربيها بالا تكن الكلي لها كما قال المعلم في الفصل الاخير من اولى ما بعد
الطبيعة وهذه القدماء الذين كان الفلسفة كالاكن لهم انما عرفوا المبادي كثيرة عليتين فقط الهيولى والحركة لكن
اجمالا ومختلطا لا ظاهرا مفصلا بل ان لا يعلموا ما يقولون على ما قال المعلم في الفصل الثالث من هذا الكتاب
فان اخذنا قول المعلم لهؤلاء القدماء بدون شرح بعض الشراح المذكورين صحيحا وان اخذناه للطائفة الثانية بالترتيب
من المعلم كان شرح ابن رشد حقا فان هذه الطائفة انما حكموا بتضاد المبادي باستقراء ناقص كما يعرف من كتاب فقد
لافلاطون فانهم لم يوردوا برهانا على ما ادعوا ولهذا فسر سمبليقيوس قول المعلم بلا دليل بقوله لا بلا علة مبينة وقوله
وقوله لكن اضطرهم الصدق فقالوا بالاضداد يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه لما كان كل علمنا ماخوذا
من الحس فكل فكر وقياس تفعله انما يكون صادقا وموافقا لمقتضى العقل الصريح لكل علمنا اذا كان مطابقا للشيء المحسوس
بلا غلط واذا لم يطابقه وكان المحسوس يشهد على ما يقابل الفكر والقياس يقال ح ان المحسوس اضطرنا وجذبنا
وساقنا الى ما هو صدق حقا كان زنون لما قاس انه لو تحقق الحركة لوجب ان يقطع في زمان متناه اجزاء غير
متناهية من المسافة وهو مستحيل انكر وجود الحركة ولما نظر الى المحسوسات ورأى بعينه الحركة اضطر الى اقرار وجوده
كذلك القدماء اذا نظروا في مبادي الاجسام بمجرد التفكر ظنوا امورا مخالفة ولا مناسبة لها ولما نظروا باعينهم
حصول التكون بين الاضداد اضطرهم الصدق الصريح الى اقرار ان المبادي يجب ان تكون متضادة كذلك
بارمنيدس لما قاس بفكره وملاحظته جزم بان مبداء الاجسام الطبيعية هو الموجود الواحد الغير المتحرك ولما نظر الى احوال الاجسام
الطبيعية اضطر ووضع الحرارة والبرودة وبهذا الشرح اخذ من الفصل الثالث من الخامس من اولى ما بعد الطبيعة الثاني هو ان

جميع الاشياء يميل بالطبع الا ما هو خير لان الجميع يطلب الخير كما قال المعلم في اول الاخلاق والصدق خير وكما قال
العقل الانساني كما قال الاسكندر الافروديسي ان الصدق خاصة عظيمة وخير كبير للانسان ويستدل عليه
بان الصدق موضوع العقل وكل موضوع لقوة خير لها فالصدق خير للعقل فيميل اليه بالطبع ميلا الى الخير والى ما هو مركزه
ولهذا قد يميل اليه بالطبع وان كان لم يعرفه اولا لا لغنه ولا لسببه فكما ان الحجر الثقيل ينحط بطبعه من المكان الاسفل
ويميل اليه بالطبع فينزل من الفوق فيصل اليه من غير شعور كذلك العقل ينجذب في تحري الصدق بالطبع فيميل اليه
ويجده وبهذا الوجه جبروا واضطر القدماء وقالوا بالمبادي المتضادة ومنه يستنبط ان حكمهم بكون المبادي اضدادا
لا يكون سببا للوهم بكون ذلك جبرا واضطرارا وانما الجاهم الصدق بهذا كان هذا استدلالا بالعرفة وبهذا يسير
لطيف لاثبات المدعي اي تضاد المبادي وانه لما كان ميل الانسان الى الصدق فطريا له لا يمكن ان يكون بهذا الميل
في كل واحد منه عبثا لان كون الميل الطبيعي لنوع عبثا وبلا ثمرة في جميع افراده مستحيل ومنه يجوز ان لو اخطأ
هذا او ذاك من الصدق لا يمكن ان يخطئ كلهم منه بل بعضهم يذهب الى شيء وبعضهم الى الاخر وقد اشار الى ما قلنا
في المتن الاول من اول ما بعد الطبيعة واعلم ان الزوج والفرد المعينان من الفيثاغورثيين لان يكون مبادي الاجسام
الطبيعية ليسا من مقولة الكم كما زعم بعض الشراح لان مبادي الاجسام التي عينها الفيثاغورثيون ليست اعراضا بل مبادي
الاجسام كما يستفاد من الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة وبينه يقولون من الشيء بيانا واضحا في الفصل السابع من كتابه المقولات
قدماء الفلاسفة فان قلت لم قدم المعلم لفظ الفرد على الزوج في بيانه مذهب مع انه مخالف للاستعمال المعروف قلنا
لان الفرد يوضع في سلك اشرف من السلسلة المذكورة ويقام مقام الصورة والزوج يوضع في سلك ادون منها ويقام
مقام العدم والصورة تقدم على العدم لانها وجودية فكذا ما يقوم مقامها فان قلت لم يحفظ هذا الترتيب في نقل مذهب
انبدوقلس من ان المبادي المتضادة بينها العداوة والمحبة فقدم العداوة على المحبة قلت لانه كان الفرد علة لتكون
الاشياء عند الفيثاغورثيين ولهذا كان كالصورة والزوج علة فسادها كذلك العداوة علة تكونها وظهور العالم
والمحبة علة فسادها وكونها كرة واحدة فلما كان المعلم في صدد بيان علل التكون كان تقديم العداوة مناسبا لصدده
فلهذا قدمها على المحبة وما كون العقل للكليات والحس للجزئيات فقد بيناه مفصلا في البحث الاول للمدرك العقلي

السادس في عدد مبادي الاشياء الطبيعية التي للجسم قال المعلم ولازم ان نعتقد [illegible] بل يكون [illegible] اثنان ام ثلاثة ام
اكثر لانه [لا يمكن ان يكون واحدا لان الاضداد لا يكون في واحد صح] ولا غير متناهية لانه لما كان الموجود معلوما كالجوهر جنس واحد
وفي كل جنس تضاد واحد ولانه يمكن من المتناهية لكن يكون [illegible] كما قال انبدوقلس احسن من ان يكون من غير
المتناهية لانه يظن ان يؤدي بسبب الكل كما اناقساغوراس من غير المتناهية وبعض الاضداد يكون اقدم من بعض ويكون بعضها
من بعض كالحلو والمر والابيض والاسود ولكن المبادي يجب ان تبقى دائما فظاهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير
متناهية اقول لما بين المعلم ههنا كيفية المبادي حتى فرغ في اخر الفصول السابقة ظهور وجوب كونها متضادة
اراد ان يبين من هنا كم واية تكون بل [illegible] الاولى اي كم يكون هي في هذا الفصل وبين ايضا ضرورة ثبوت الطبيعة ثالثة
موضوعة ما عدا المبدأين المتضادين وعدم الاحتياج الى ما عدا هذه الثلثة لتكون الاشياء ومنه توقف ان المبادي الموضوعة

الظاهر بين ما سبق صح

فقط

فقط ومن هذا البيان يظهر انه يكون المبادي وكمه يبحث عنه هنا في الفصل الاول استقلالا ويبحث عن الاوائل هنا
موضوع معقود فيه اولا هذا المتن ثم اثبت عدم كون المبادي واحدا ثم بين عدم كونها غير متناهية ثم ذكر نتيجة
فقال ولازم ان نعتقد انه يكون [illegible] اثنين ام ثلثة ام اكثر اعلم ان المبادي يحتمل ان يكون واحدا واثنين او ثلثة
او اكثر متناهيا او غير متناه والاول والخامس اي كون المبادي واحدا وغير متناه امر باطل عند المعلم لانه برهن في الفصل
الثاني والثالث على بطلان كونها واحدا وفي الفصل الرابع على بطلان كونها غير متناهية فبقي الاحتمالات الثلثة
اي كونها اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا محتاجة الى البحث عنها ولهذا ذكرها فقط ههنا دون الاول والخامس وليقطع لا يكون
عرق هذين الاحتمالين بالكلية [جوانب صح] قال اولا لانه لا يمكن ان يكون مبادي [واحدا لان الاضداد في واحد صح]
المبادي اضدادا والاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فالمبادي لا يمكن ان تكون واحدة فالواحد لا يمكن مبادي
اما الكبرى فجلية لانه لا يكون شيء ضد نفسه ويمكن ان يثبت بانه يقال الضدان هما الشيئان المتخالفان المتباعدان
كما التباعد المتمانعان التمانع كل واحد لاخر في الموضوع القابل والواحد لا يمكن ان يباعد ويمانع نفسه لان يرفع
نفسه من الموضوع القابل فالاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فان قلت الضدان يمكن ان يكونا واحدة لانهما واحدان
في جنس واحد والاخلاف في جنس واحد بالجنس فالضدان واحد بالجنس قلت الضدان الوجوديان كالحار والبارد
في جنس واحد على ما يقتضي تعريفهما يكونان واحدا بالجنس كما قلت لكن الاضداد العدمية اي العدم والملكة لا يمكن ان تكون
واحدة بالجنس لاستحالة دخولها تحت جنس واحد وتحت مقولة لان العدم والملكة لا يمكن ان يكونا معا تحت مقولة ما اصلا
والكلام ههنا ليس للاضداد الوجودية بل للعدمية وثانيا ولا غير المتناهية ويثبته اولا بقوله لانه لما كان الموجود معلوما
وهذا الدليل قد ذكر في المتن الخامس والثلثين مفصلا وتقريره ان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يعقل
ويعلم لان ما ليس له نهاية وغاية لا يمكن ان ينضبط ويحاط وكل ما يعقل ويعلم بعقولنا ينضبط ويحاط بها كانه محصور داخل
فيها فغير المتناهي لا يمكن ان يعقل فلو كانت المبادي غير متناهية لما امكن ان نعلم ولو لم نعلم المبادي لما امكن ان نعلم
ذوويها كما بيناه في شرح المتن الخامس والثلثين فلو كانت المبادي غير متناهية لما امكن ان نعلم ذوويها والتالي باطل
فكذا المقدم ويثبت بطلان التالي بان لكل واحد منا يحب ويميل بالطبع ان يعلم على ما قال المعلم في اول ما بعد الطبيعة ولو لم
ان نعلم الاشياء لكان هذا الحب والطلب الذاتي عبثا وبانه لو لم نعلمها لكان العقل الموضوع فينا عبثا والتالي باطل
فكذا المقدم وقال المعلم في المتن السادس والثلثين من سماع الكون والفساد لو كانت تضادات العناصر غير متناهية لما امكن ان
تعلم العناصر فان توقف كما ان ان يكون شيء معينا وان يكون وثانيا بقوله فكالجوهر جنس واحد وفي كل جنس تضاد
واحد اعلم ان الشراح قد اختلفوا في بيان هذا القول اختلافا عظيما على ما فصله سمبلقيوس ويحيى النحوي وانا لا اذكر الا ما اظن
انه مقصود المعلم وهو ما قاله الاسكندر الافروديسي وسمبلقيوس وثامسطيوس وابن رشد القرطبي وهو لبيانه اولا من
المعلم في هذا المقام هو ان يعطي مبادي الجوهر التام لان المطلوب ههنا هو مبادي التكون والمتكون الذي المتكون حقيقة هو الجوهر
التام فقط والاعراض تابعة له لكن لما كان هذه المبادي خفية لنا تعلم بمبادي الاستحالات الوضعية التي من العرفيات لنا
مواد وعلم مبادي الجوهر تطابق اليه كمناسبة ما بمبادي الاعراض ولهذا قال ابن رشد في شرح هذا المتن من يعطي

مبادی الجوهر یعطی معا مبادی کل مقولة وثانیا ان الکلام ههنا للتضاد الاول وهو یکون بین الصورة والعدم
لان المطلوب هو تضاد المبادی الجوهریة ولا یوجد فیها الا تقابل العدم والملکة وثالثا ان مراد المعلم بالجنس فی العبارة
المذکورة هو المقولة فانا نذکر الجنس کثیرا ونرید المقولة کما اعتدنا ان نقول الجوهر احد اجناس الموجودات والکم
جنس اخر فنرید ان الجوهر مقولة والکم مقولة اخری ثم تقرر الدلیل هکذا ان للجوهر جنس واحد ومقولة واحدة وفی
کل جنس واحد ای فی کل مقولة یوجد تضاد اول واحد فقط یرجع الیه سائر التضادات الواقعة فی هذه المقولة فیوجد فی الجوهر
تضاد اول واحد فقط یرجع الیه جمیع سائر التضادات المتحققة فی هذه المقولة والتضاد الواحد یکون طرفان فقط لانه ضد
شیء واحد لواحد واذا کان کذلک فلیس مبادی الاجسام الطبیعیة غیر متناهیة بل لما کان التضاد الاول للجوهر واحدا اولا
لطرفین فقط ای الصورة والعدم وهما یحتاجان الی الموضوع کان المبادی ثلثة فقط وانما قید المعلم الجنس بالوحدة فی قوله
فی کل جنس واحد لیظهر انه یتکلم فی الجنس المشترک معنی کما یکون کذلک فی جمیع المقولات ویشعر ان الجنس المقابل [illegible] لما یکون
لا معنی مشترک شامل لجمیع ما یطلق هو کذلک لا یکون له تضاد اول ثم اعلم ان التضاد الوجودی لا یوجد فی کل مقولة لانه لا یوجد
فی مقولة الجوهر ولا فی مقولة الکم کما بین فی کتاب قاطیغوریاس واما التضاد العدمی ای تقابل العدم والملکة فیوجد فی کل مقولة
لان کل جنس ینقسم بفصلین متقابلین غیر متساویین فی الکمال یدل علی الکامل منهما بلفظ الملکة وعلی الاخر منهما بلفظ
عدم هذه الملکة مثلا الحیوان ینقسم بالناطق واللاناطق فالفصل الاول الکامل دل علیه بلفظ الناطق الذی هو صورة
وملکة ودل علی الفصل الثانی اللاکامل بلفظ اللاناطق الذی هو سلب هذه الصورة والملکة ای سلب الناطق الذی هو کامل
وکذلک فی الکیف اطلق للحار ملکة والبارد عدم تلک الملکة ای الحار کما قال المعلم فی الثانی عشر من ثانی الفلکیات
وان احد المتضادین یقال بحسب العدم کما قال فی الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبیعة وهذا التضاد اقدم فی کل مقولة
علی ما قال فی الفصل المذکور من ان التضاد الاول هو الملکة والعدم فاذا کان الامر کذلک فجمیع سائر التضادات المتحققة ترجع
الی التضاد العدمی الواقع فی هذه المقولة لان المتاخرات ترجع الی الاول من هذا یظهر انه فی کل جنس ای مقولة یوجد تضاد
واحد وتفکر ههنا ان کلام سمبلیقیوس یحکم عدد [illegible] المقولات بعدد التضاد الاول لکن کما ان مقولة الجوهر اول جمیع سائر المقولات
لتوقف وجودها علیه کذلک التضاد العدمی الواقع فی مقولة الجوهر ای الصورة وعدمها اول جمیع سائر التضادات الواقعة
فی جمیع سائر المقولات ثم لنا ان نشرح المقدمة المذکورة ای قول المعلم فی کل جنس واحد یوجد تضاد واحد شرحا مغایرا
للشرح الاول ای لا مختصا بالتضاد العدمی بل اعم منه بان نقول یعنی فی کل جنس واحد یوجد تضاد اول واحد فقط کیف
ما یمکن ان یوجد فی هذه المقولة او فی تلک فلو کان للمقولة تضاد وجودی یکون فیها تضاد واحد وجودی اول یرجع سائر
تضاد تلک المقولة الیه مثلا فی مقولة الکیف یوجد تضاد واحد وجودی اول وهو تضاد الحرارة والبرودة لانه وان کان
یظن من نوع الکیفیات الاول ان یوجد فیها تضادان اولان تضاد الحرارة والبرودة وتضاد الرطوبة والیبوسة
لکن الحرارة والبرودة یکونان اقدم من الرطوبة والیبوسة بسبب ان الاولیین یکونان کیفیتین فاعلتین والاخریین
کیفیتین منفعلتین والفاعل مقدم بالطبع من المنفعل فالتضاد الاول الواقع فی مقولة الکیف لیس الا واحدا فقط وهو
تضاد الحرارة والبرودة والیه یرجع التضاد الثانی وهکذا الامر فی سائر المقولات التی یوجد فیها تضاد وجودی واما فی ما

الم یجد

اذا لم یوجد کما فی مقولة الجوهر والکم فیوجد فیها اولا تضاد واحد اخر وهو تضاد الملکة والعدم وثالثا
لقوله لانه لما یمکن من المتناهیة لا اخر لقصوره اذا کان یمکن ان یکون شیء ویحفظ فی نفس الامر کما ینبغی
بمباد متناهیة من غیر احتیاج الی مباد غیر متناهیة لا یجوز ان یوضع مباد غیر متناهیة لکنه یمکن ان یکون ویحفظ
الاشیاء الطبیعیة فی نفس الامر کما ینبغی بمباد متناهیة من غیر احتیاج الی مباد غیر متناهیة فلا یجوز ان یوضع مباد
غیر متناهیة لم یثبت المعلم مقدمتی الدلیل بل ترکهما لظهورهما مع کونه وضعها مبادی ستة ای العناصر الاربعة والعداوة
والمحبة یحفظ تکون الاشیاء الطبیعیة بها کما ینبغی من احتیاج الی وضعها غیر متناهیة ویعطی اسباب تکونها کما
یحفظه ویعطیها انکساغوراس بمبادی غیر متناهیة واما المقدمة الاولی فتتوقف علی قانون طبیعیین مبادی فانا
فی نفس الامر احدیهما هو ما ذکره المعلم فی الفصل الاول من [illegible] اول تولد الحیوانات من ان الطبیعة اعتادت ان تجتنب
من غیر المتناهی لان غیر المتناهی بلا غایة والطبیعة تطلب الغایة دائما والثانی هو ان الطبیعة لا تفعل بالکثیر اذا
امکن ان تفعل بالقلیل کما ینبغی والطبیعة کالصانع [illegible] الاشیاء بخلق [illegible] فلا تفعل [illegible] زائدا علیها قال المعلم فی المتن
الحادی والثلثین من اول الفلکیات وبینه ابن رشد ایضا بالمثال الماخوذ من الصنعة فی شرح هذا المتن حیث
قال فیه لان من یقدر ان یفعل بالعدد القلیل یفعل بالفعل الصناعی وان لیس بالعدد الکثیر یفعل بالتطویل والازدیاد
واورد امثلة مناسبة فی شرح المتن الثامن والاربعین من ثانی الثمانیة وفی شرح المتن الخامس والثلثین من ثانی
الفلکیات وفی شرح المتن الخامس والاربعین من اول کتاب النفس [illegible] بقوله وبعض الاضداد یکون اقدم من بعض
ویکون بعضها من بعض الاخر [illegible] لو کان المبادی التی [illegible] اضداد غیر متناهیة یلزم ان یکون جمیع الاضداد
مبادی واللازم باطل فکذا الملزوم والملازمة ظاهرة من حال غیر المتناهی فانه یحیط فی نفسه جمیع ما کان من جنسه
بحیث لا یخرج منه شیء من جنسه واما بطلان اللازم فبینه المعلم بانه یوجد اضداد کثیرة بحیث یکون بعضها اقدم وبعضها
موخرا او بعضها یکون من بعض اخر کالحلو والمر فانهما یکونان من الرطب والیابس وکالابیض والاسود المتکونین
من النور والظلمة وهذه الاضداد لا یمکن ان تکون مبادی لانه لا یکون للمبادی مباد اخر اقدم منها ولا یکون بعضها من بعض
ولا تنحل الی مباد اخری لان المبادی یجب ان تبقی دائما واستنتج مطلوبه کما ذکر فی اخر هذا المتن وقال [illegible] من جملة
انها لا تکون واحدة ولا غیر متناهیة فان قلت ما اراد المعلم بالموجود فی قوله لانه لما کان الموجود معلوما قلت قال بعضهم
اراد به مجموع الموجود الشامل للمادیات والمجردات لان الموجود یطلق علیه ولانه لو کان المبادی غیر متناهیة لا یعلم مجموع
الموجود لا المادی ولا المجرد ایضا لان الطبایع المجردة لا یمکن ان تعلم الا بحرکة الافلاک واعیان المبادی الغیر
المتناهیة لا یعلم تلک الطبایع المجردة کما لا یعلم المادیات فلا یعلم مجموع الموجودات وهذا الجواب لیس بصواب
لان المعلم لم یرد بلفظ الموجود مجموع الموجودات من المادیات والمجردات بل اراد به ههنا ما یتکون من المبادی
الغیر المتناهیة المعینة من انکساغوراس واتباعه وذیموقریطس واتباعه والموجود الحاصل من هذه المبادی
علی رایهم هو الموجود المادی فقط لا الموجود المجرد لان انکساغوراس لم یجعل العقل الذی اثبته مرکبا من الاجزاء
المتشابهة الغیر المتناهیة التی عینها لان تکون مبادی لتکون الاجسام الطبیعیة بل جعله خارجا منفصلا عنها

عنها حتى يقدر ان يحرك كما نقل عنه المص في المتن السابع من ثامن الثمانية وفي المتن الثالث والعشرين من اول
كتب النفس وفي المتن الرابع من ثالث النفس وفي الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة فذمقراطيس واتباعه لم يجعلوا
الطبايع المجردة مركبة من الذرات الغير المنقسمة فالمص لما اراد به الموجود الطبيعي وايضا لما كان المص بحث ههنا
من جهة انه طبيعي لا يجوز ان ينتقل من الموجود الطبيعي الى الموجود لما بعد الطبيعي بلا مقتض وما استدل به على ما قال
فلا ينتج مطلوبه اما الاول اي قوله لان الموجود يطلق عليه فلا يجديه نفعا لما عرفته واما الثاني اي قوله لو كان
المبادي غير متناهية الى اخره فردي لانه لو كانت المبادي غير متناهية وتركبت منها الطبيعة وان كنا لا نعلم حقيقة تلك الطبيعة
علما يقينيا وبالعلل لانها غير متناهية لكنا نعلم وجوده في نفس الامر بشهادة الحس ما اذا علمنا وجودها فنقدر
ان نبرهن به ونثبت وجود المجردات كما برهن المص عليها على وجودها في ثامن الثمانية لان المص لم يبين فيه ماهية الطبيعة
بل برهن عليه بعد تسليم وجودها مستندا على ان كل متحرك يحرك من اخر ولا ذهاب الى غير النهاية في المحركات المرتبة
بالذات فقوله واذا عين المبادي الغير المتناهية لا نعلم تلك الطبايع المجردة كذب فلا يلزم قوله فلا نعلم جميع الموجودات
واظن ان المراد منه في هذا المقام هو الموجود الطبيعي فيكون المعنى ح لو كان مبادي الاجسام الطبيعية غير
متناهية لم نعلم شيئا من الموجودات الطبيعية ويؤيد هذا قوله في الدليل الثالث لانا نظن ان نؤدي الكل كما [illegible]
بغير المتناهية لان الكل الذي نظن ان نؤدي به بهذه [illegible] ويعين عليه هو الاجسام الطبيعية بل نقول ان المراد منه المركبات
الطبيعية ويؤيد هذا لفظ المركب الواقع في عنوان هذا الدليل المذكور في المتن الخامس والثلثين حيث قال لانا انما نظن
ان نتيقن المركب حين علمنا من اي ومن كم يكون وكذلك اخذ الوجود والمص في الحادي والخمسين في مقام المركب الطبيعي
وان قلت ثانيا اي اضداد اراد بالاقدم واريها بالموخر قلت اراد بالاقدم الاضداد الاعم وبالموخر الاضداد الاخص
كما بينا في شرح المتن الثامن والاربعين ويمكن ان يكون بعض الاضداد اقدم حسا وبعضها اقدم عقلا كما بينا فيه ايضا
فاية اراد منها ههنا قلنا اراد الاضداد القدمى بحسب الحس كما يستفاد من امثلة الحلو والمر والابيض والاسود فانها
من قبيل المحسوسات ثم اعلم انه قد تحير واضطرب جميع الشراح من قوله لكن المبادي يجب ان تبقى دائما لان المص يتكلم
ههنا خاصة للمبادي المتضادة التي هي الصورة والعدم وهما يتغيران ويفسدان دائما فكيف يمكن ان يبقيا دائما
مع انه قال في المتن الحادي والخمسين مبادي الاثنات تكون دائما ومبادي الفاسدات فاسدات فكيف قال ههنا
مبادي الاشياء الفاسدة يجب ان تبقى دائما وايضا كلامه هذا يناقض مع ما قال في المتن التاسع والثمانين من هذا الكتاب
انما يبقى الموضوع فقط في التكون واما غيره فليس كذلك فان يحيى النحوي لما اورد عليه بهذه سعى الشراح في دفعها بوجوه
ثلثة رد كلها فقال بعضهم اراد المص المبادي التي يجب ان تبقى دائما المبادي الفلكية التي تكون عللا فاعلة للاشياء
التي تكون تحتها وهي باقية دائما لانها دائمة وزعم بعضهم ان مراده بها هي المثل التي هي علل ثابتة للاشياء الا انها هي باقية
بعينها دائما وتوهم بعضهم ان مراده منها هو المقدار الثالث اي الصورة الجسمية وهي لكونها مقارنة للهيولى غير منفكة
منها تكون باقية دائما وهذه الاجوبة بعيدة عن مراد المص جدا اما الاول فلان المص يتكلم ههنا للمبادي الواحدة
والمبادي الفلكية والمثل ليستا كذلك ثم اما الثالث فظاهر الكذب لان المقدار الثالث اي الصورة الجسمية اللازمة للهيولى

لما علمنا بها

لايوجد في نفس

في نفس الامر كما بينت في محله ولانه المص على ما قال يحيى النحوي يتكلم ههنا للمبادي المتضادة والصورة الجسمية
التي قالوا انها ليس لها ضد في الهيولى فالمعنى الصحيح لعبارته المذكورة ليس هو ان المبادي المذكورة اي الصورة والعدم
يبقيان بعدد واحد دائما ويحفظان متعينين به فان هذا مستحيل والا لم يحدث تكون او عدم جديدان
بل هو ان صورة ما وعدما ما يبقيان في كل تكون وكل تكون وتبدل يكون بالنسبة اليهما مثلا في هذا التغيرات [illegible]
اسكندر الافروديسي في الفصل السادس عشر من كتابه الاول للسماع الطبيعي حين سمى المبادي دائمة فانه قال منه يمكن
ان تثبت دائمة ويثبت دوامها بوجهين اما اولا فبان الهيولى توجد دائما وهي لا يمكن ان توجد بلا صورة معينة ومع تحقق
منها عدم الصورة الاخرى فالصورة والعدم يكونان دائمين واما ثانيا فبان الهيولى قابلة للصور المتقابلة مثلا ويستحيل ان تاخذ
الجميع معا فاذا صورت مع واحدة منها تكون مستعدة للاخرى واذا ما تلبست بها للاخرى تكون ح مع عدمها فالهيولى
تكون دائما مع صورة ما وعدم اخرى فيكون الصورة والعدم دائمين كما تكون الهيولى كذلك ثم من هذا يظهر الجواب عن الاعتراضات
المذكورة فانه وان كان تفسد هذه الصورة وهذا العدم لكنه يبقى دائما صورة ما وعدم غير متعينين كما قال اسكندر الافروديسي
وبيانه في الجواب عن الدليل الاول من البحث الاول على المتن الثالث والاربعين واما عن الثاني فبان مبادي الدائمات تكون دائمة
بعينها ومبادي الفاسدات تكون دائمة بنحو اخر على ما قال المص في ثالث الفلكيات فان مبادي الدائمات دائما وتبقى متعينة
وواحدة بالعدد بخلاف مبادي الفاسدات فانها لا تبقى متعينة وواحدة بالعدد بل انما تبقى وتدوم غير متعينة ولا واحدة بالعدد
ومن هذا يظهر الجواب عن الثالث ايضا المتن الحادي والخمسون قال المص ولا كانت متناهية فلعدم كفاية الاثنين
فقط وبيان انه لا يمكن احد كيف يكون الثاني نفس [illegible] ان يكون قابلا بالطبع او يفعل التكاثف وكذلك كل ضد في ضده
لانه لا يجعل المحبة العداوة ولا تفعل منها شيئا ولا العداوة منها بل كلاهما يفعلان طبيعة ما اخرى كما ان بعضهم ياخذون امورا كثيرة
يفعلون منها طبيعة الموجودات اقول لما لم يمكن ان يكون المبادي واحدة ولا غير متناهية كما بين في المتن السابق
لزم ان يكون البتة معدودة ومحاطة بعدد ولما لم يعلم باي عدد تحاط الا ههنا اراد ان يبينه من هذا المتن ولما كان بعد
الواحد عدد الاثنين وقال فيما مر يكفي في المبادي لضد واحد ويكون للتضاد الواحد طرفان فنشرع ههنا في انه هل يكفي هذان
الضدان لان يكون مبادي للاجسام الطبيعية او يجب ان يقام امر ثالث واكثر منه واستدل على عدم كفاية الاثنين بحجة
ولائم برهن في هذا المتن على كفايتهما لتكون الاجسام الطبيعية وفي المتن الاتي على عدم كفايتهما الشيء المتكون
فقال لما بينا ان المبادي يجب ان تكون متناهية ناسب ان نبين انها لا تكون اثنين واستدل عليه بقوله لانه يشكل
احد الاه يتصور ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية
وفسادها وكل ما لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها لا يكفيان لان يكونا
مبادي التكون والفساد لان المبادي التي يكون منها التكون والفساد يجب ان يكون بحيث يكون بينها فعل وانفعال
حتى يحصل التكون والفساد فالضدان فقط لا يكفيان لان يكونا مبادي التكون والفساد واثبت الصغرى بانا لا نقدر
ان نتصور وقوع الفعل والانفعال بين الضدين لتكون يبني على وجهين الاول نتصوره بان يكون لضد فعل توليد
الضد الاخر وايجاده الثاني نتصوره بان يكون لضد فعل بحيث يولد من الضد الاخر امرا ثالثا [illegible] كلا الايجاد بقوله

التكاثف وكذلك كل

قوله والثاني ازاله وقوع
بين الضدين محال [illegible] الفعل والانفعال

لانه لا يجعل المحبة العداوة وهذا اشارة الى الوجه الاول بقوله ولا تفعل شيئا منها ولا العداوة صح وهذا اشارة
الى الوجه الثاني ولكن لا يمكن ان يوجد الفعل بينهما لوجه منهما ويتوهم هذه الدعوى باشد الاضداد التي قال القدماء
انها مبادي وقال التكاثف لا يفعل التخلخل ولا بالعكس وهذان مبادي التكون عند ثالث المعاظلي وثيوفرسطس ونحو ذلك
وامثالهم من القدماء وكذلك العداوة لا تفعل المحبة ولا بالعكس وهما مبدان عند انبدوقلس وكذلك لا يفعل ضد
اخر ضده فلا يمكن الوجه الاول اي ان يفعل شيء من الاضداد ضده ولا يمكن الثاني ايضا لان التكاثف لا يفعل شيئا
اخر من التخلخل ولا بالعكس اي لا يفعل التخلخل من التكاثف شيئا اخر وهكذا كذلك فانه لا يقول احد بان الحرارة تفعل
شيئا ثالثا من البرودة فلما لم يمكن ان يكون بين الاضداد فعل وانفعال الا بان لا يكون الاجسام الطبيعية لا يجوز
ان يكون ضدان فقط لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية بل كل [illegible] يفعلان شيئا ثالثا يفعل بدوران على ح هما كلاهما ح
موضوع ويفعلان منه بتعاقبهما عليه اشياء كثيرة وفيه اشارة خفية الى ان ثالث ما عدا الضدين هو الموضوع
ويثبت هذا باجماع قدماء الحكماء حيث قال لكن بعضهم ياخذون كثيرا ينفعلون منه طبيعة الموجودات يعني ان القائلين
لسنا متوردين بل وكذلك بعض الفلاسفة وصفوا ما عدا الاضداد مبدا اخر لم يقنعوا بواحد بل وضعوا موضوعات
كثيرة يجب ان يفعل عليها الاضداد ليفعل طبيعة الموجودات اي المركبات كذا وضع انبدوقلس اربع عناصر للمبداء
المادي وبارمنيدس النار والارض وثالس الماء وديوجانس الهواء وما سواهم عن بهذه المتن الثالث والثمانون قال المعلم
وما عدا ايضا لو لم يقع احد تحت الضدين طبيعة اخرى لانه لا نرى ان يكون الاضداد جوهر الشيء من الموجودات ح
والمبداء لا يجوز ان يقال على موضوع الا كان مبدا للمبداء لان الموضوع مبدا يجري ان يكون اقدم من المحمول وقد قلنا تا وابعنا ح
ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فكيف يكون الجوهر من غير الجوهر وكيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر اقول يدل هذا
المتن على ان لا يكون الضدان كافيين لان يكونا مبادي الشيء المكون باربع ولانه قال الا وما عدا ايضا اشكل
احد ايضا لو لم يقع احد تحت الضدين طبيعة اخرى ومجرد هذه الكلمات ليست دليلا اخر على عدم الكفاية المذكورة
كما زعم اسكندر على ما نقل عنه سمبلقيوس بل ليست هذه الا تتمة السؤال من الدليل الذي ابتداه من قوله لانه الا على ما يدل
عليه حرف التعليل ومعنى قوله وما عدا ايضا الى قوله طبيعة اخرى بعوانه كما اشتبه في المتن السابق اورد دليلا على ان يكون
الضدان كافيين لتكون الاشياء الطبيعية كذلك ليشتبه احد على انه لم يكون الضدان كافيين لان يكونا مبادي
الشيء المكون ويورد ذلك على عدم كفايتهما الا ان يقع احد تحت الضدين طبيعة اخرى يعني لو لم يقع ما عدا الضدين
طبيعة اخرى اي الموضوع يرد السؤال ويستدل على ان لا يكون الضدان كافيين لان يكونا مبادي للشيء المكون
وان وضع فيدفع السؤال الاول فيجب ان يوضع والمراد من الطبيعة التي يجب ان يوضع تحتهما هي الهيولى فانها طبيعة مغايرة
للضدين وواقعة تحت كل واحد منهما وانما عبر بها لعرف في المتن الثالث والثمانين بانها موضوع اول واذا تمهد هذا
فلثبات البيان الاول فنقول زعم بعضهم كاسكندر وسمبلقيوس ان الادلة الموردة ههنا ثلثة ونحن نقول انها اربعة
كما ستعرفها وان الدليل الاول مقرر في اكثر نسخ اليونان بهذه العبارة اذاون غار اوتومن تون اونتون اسياس
تانانديا وترجم كلهم هذه العبارة بتراجم فاسدة ترجمه آريرجيكس بقوله لانه لانرى لشيء من الموجودات الجوهر الاضداد

وكذا

وكذا قال ثمسطيوس وتبعهما افوناس ووقع عبارته الجوهر والضد في ترجمة قديمة معربة باعراب مغاير
لاعراب الترجمة الاخرى والى هذه الترجمة مال ابن رشد والا عملها فذهب سمبلقيوس ويحيى النحوي وترجماه
بعضهم بترجمة اخرى بتغيير اخر وبعضهم باخرى واخرون ولا تعجب من لم يكن يونانيا لانهم لما لم يكونوا عارفين
بلغة اليونان وكيفية استعمالها واعرابها لا يبعد منهم الخطاء فيها بل انما التعجب فان عالما بها كاملا فيها مثل
آريرپولس وسمبلقيوس وثمسطيوس ويحيى النحوي فان خطاءهم من قبيح جدا وقد اخطاوا حقا فان لفظ تانانديا ليس
بمذكر ولا مؤنث في لغة اليونان فان اسماء اليونان تنقسم الى مذكر ومؤنث والى ما ليس بمذكر ولا مؤنث في لفظ
اسيا مؤنث ولا يجوز على مقتضى قواعد نحوهم ان يكون ما ليس بمذكر ومؤنث صفة للشيء منهما ولا بالعكس وهم جعلوا
احدهما صفة للاخر مع ان ترجمة آريرقلس وعبارة ثمسطيوس في كلام الاتين خطا ومحض من جهة اخرى فان هذا
القول يتوقف على لا نرى ولا يجوز ان يقال لا نرى الجوهر الاضداد على ما هو مؤدى كلامهم بل يجب ان يقال باعراب
اخر واذا علم فساد التراجم والتفاسير المذكورة فحذانت لفظة تانانديا اي الاضداد موضوع القضية على ما يدل عليه
حرف تا التعريف فاعلم ان مراده من الموجودات اي المركبات الطبيعية وقدر عبارة ان يكون فان اخرت عبارة اكثر
نسخ اليونان الواقع فيها لفظ اسياس فيمكن ان يفسر على جريان اما اولا فبان يؤخذ هذا اللفظ اي اسياس
مفردا مجرورا فالمفرح لانه لانرى ان يكون الاضداد مبادي الجوهر واحد من الموجودات اي المركبات الطبيعية واما ثانيا فبان
يؤخذ جمعا منصوبا بان يكون المقدر فالمفرح لانرى ان يكون الاضداد جواهر لواحد من الموجودات وانا اظن ان اللفظ
المذكور ليس اسياس بل اسيان اي ليس جمعا بل مفردا لا يكون المقدر في كلامه والمفرح لانرى لواحد من الموجودات
ان يكون الاضداد جوهرا او تقرير الدليل على الاول ان الاضداد لا يكون مبادي الجوهر ما من المركبات الطبيعية ونحن نطلب
مبادي جوهر المركبات الطبيعية لانه فكذلك جوهر المركبات الطبيعية اي نطلب مبادي جوهرها فالاضداد لا يكون مبادي
له وعلى الثاني ان الاضداد لا تكون جواهر لشيء من المركبات الطبيعية ومبادي كل مركب طبيعي جواهره فالاضداد لا تكون مبادي
لشيء من المركبات الطبيعية وعلى الثالث ان الاضداد لا تكون جوهرا اي ماهية لشيء من المركبات الطبيعية والمبادي جوهر كل
مركب طبيعي وماهيته فالاضداد لا تكون جوهرا اي ماهية لشيء من المركبات الطبيعية وانما ذكر من هذا الدليل صغراه وذكر كبراه
بديهية فان كل احد يعلم قطعا ان مبادي كل شيء يجب ان تجتمع في الوجود وهو مناف للتضاد جزما والدليل الثاني
هو قوله والمبداء لا يجوز ان يقال على موضوع الا كان مبدا للمبداء لان الموضوع مبدا ويرى ان يكون اقدم من المحمول وهذا القول
يربطه بعضهم بالقول الاول بحيث يحصل من كليهما دليل واحد لكنهم اخطاوا فيه فان هذا القول دليل اخر مستقل على عدم الكفاية
المذكورة بل هو دليل ذو حدين او سطين تقريره ان الاضداد يتقدم عليها شيء اخر وتتوارد على موضوع والمبادي المركبة لا يجوز
ان يتقدم عليها شيء وان تتوارد على موضوع فالاضداد لا يجوز ان تكون مبادي مركبة وعلى المعنى الصوري كالظاهرة لان الضدين
على ما قال في الفصل الثالث عشر من ما بعد الطبيعة لما كانا من الموضوع المتباعدين الواقعين تحت جنس واحد يكون
هذا الجنس محلهما البتة وايضا الضدين لا يستعدان لان يكونا بطريق التعاقب في موضوع واحد بعينه وان يتعاقبا فيه فيكونان
في الموضوع وصورتين يحتاجان اليه قطعا واما الكبرى فاثبتها بحلا قسمته بقوله الا ان مبدا للمبداء اما اثبات القسم الاول

فيصدق هكذا لو كان المبدا يتقدم عليه شيء اخر لكان هذا الشيء المتقدم مبدا له فكان هو اي المبداء مبدا مع اولا
مبداء معا وهو ليس الا تناقض صريح اما الملازمة فظاهرة لان كونه مبداء مفروضا مسلما واما كونه غير مبداء فلانه
ايضا لان المبدا هو الذي لا يكون قبله شيء كما علم من تعريفه فلو كان المبداء يتقدم عليه شيء اخر لكان للمبداء مبداء
واما اثبات القسم الثاني فبصدق لو كان المبداء في الموضوع لكان للمبداء مبدا ولان الموضوع مبداء ويرى ان يكون
اقدم من المحمول فانظر بهذا الدليلين الاولين الذين احدهما هو ان الموضوع اقدم من المحمول الي يحمل فيه والاخر
هو ان الموضوع مبداء لما يكون فيه وقارنهما الا الكبرى كما صورناه ولاحظ كيف كان هذان الدليلان متشبثين للقضيتين
التي وضعناها في تقرير القياس فان المعلم عاد ان يترك القضية كبراها وان يذكر اثباتها ثم ذكر دليلين اخرين حيث قال
وايضا قد قدمنا ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر فباي وجه يكون من غير الجوهر جوهر الا وضع او لا قضيته ان الجوهر لا يكون ضدا
للجوهر المبرهن عليها في مقولة الجوهر من الجوهر لا يكون له ضد اصلا واستنتج منها هكذا ان الجوهر ليس ضد الجوهر فلو كانت
المبادي اضدادا لم يكن هي جواهر بلا ريب وبعد وضع هذا التصور الدليل الثالث هكذا الجوهر يتكون من المبادي فلو كانت
المبادي اضدادا لا تكون جواهر فتكون الجواهر من غير الجواهر وهو مستحيل فالمبادي يستحيل ان تكون اضدادا والدليل الرابع
هو قوله او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر تقريره ان المبادي تكون اقدم مما تكون مبداء له فمبادي الجوهر
اقدم من الجوهر لكن الاضداد لا تكون جواهر كما عرفت من القضية فلو كانت المبادي اضدادا يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر
وهذا مستحيل قطعا ولهذا قال المعلم في المتن الرابع من سبع ما بعد الطبيعة ان الجوهر اقدم معنى وادراكا وزمانا وطبعا
من الكل ثم بهذه يظهر عدم كفاية المبادي المتضادة فقط بل يجب التمام امر ثالث هو الهيولي او الموضوع لو شئنا ان نحفظ
ان المبادي تكون اضدادا كما قلنا سابقا وان الاضداد فقط لا تكفي كما نرى المعلم يستنتج في المتن الاتي هكذا او يعترض
على ما قيل في الدليل الاول من ان الاضداد لا تكون جوهر الشيء من الموجودات بان الصورة ضد وهي جوهر الشيء وعلى ما قيل
فيه من ان المبادي جوهر الشيء بان العدم مبداء مع انه ليس بجوهر الشيء واقول في الجواب عن الاول ان المراد من ان الاضداد
لا تكون جوهر الشيء من الموجودات ان الاضداد لا تكون اجزاء مركبة لشيء لانه لا يمكن ان تجتمع معا كما ان الصورة
والعدم لا يكونان مركبين لشيء ولا يمكن ان يجتمعا معا وعن الثاني بان البحث هنا المبادي الشيء لا المبادي التكون ومنه
يثبت المعلم وجود الهيولي كما سيجيء في المتن الاتي واورد على ما قيل في الدليل الثالث من ان المبداء لا يتقدم عليه شيء
ان صورة الوثن مثلا تتقدم عليها الهيولي التي هي غير متكونة ولا فاسدة على ما قال المعلم في المتن الثالث والثمانين فان
تخرج من قوة الهيولي وثانيا على ما قيل فيه من ان المبادي لا تكون في الموضوع انه كذب لان الصورة والعدم مبدان مع انهما
يكونان في الهيولي التي هي موضوع على ما قال في المتن الثاني والثمانين وثالثا على ما قيل فيه من انه ليس للمبداء مبداء انه
كذب لو اخذ مطلقا لان الجميع ما سوى النوع مبداء بالقوة هو النوع فان جميع ما سواه متوقف عليه ومرتبط به ولهذا قال
في المتن الثامن والثلاثين من ثاني عشر ما بعد الطبيعة ان النوع مبداء الكل ناظم متعلق به الافلاك والطبيعة ورابعا
ان ما قيل فيه ان الموضوع اقدم من المحمول كذب لان المحمول اعم من الموضوع ولهذا لا يحمل بالاستقامة عليه وهو اعم واعلى اقدم
كما قال المعلم في فصل التقدم مما بعد المقولات اقول في الجواب عن الاول ان الهيولي ليست بمتقدمة من الصورة لان الهيولي

يعلم

يمكن ان تلاحظ عامة من حيث انها هيولى لشيء من الاشياء اي شيء كان وخاصة من حيث انها هيولى بهذا الشيء
او ذاك والهيولى العامة ليست اقدم من الصورة بوجه من الوجوه لانها لا توجد بدون صورة ما اصلا وكذا الخاصة
لان هذه الهيولى تقال بالاضافة الى هذه الصورة على ما قال المعلم في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية
بل ان الهيولى التي هي فرش الصورة نرى ان تكون اقدم من الصورة تقدما طبيعيا في جنس العلة المادية كذلك
الصورة نرى ان تتقدم في جنس الهيولى لان العلل يكون كل منها علة للاخر بالتعاكس كما بينه المعلم في المتن السابع
والعشرين من ثاني الثمانية ثم اقول انا اذا قلنا ان المبداء لا يتقدم منه شيء اخر انما نريد انه لا يتقدم شيء اخر من جنس
هذا المبداء ولا يمنع ان يتقدم عليه امر اخر من جنس اخر فعلى هذا لا مانع من ان يتقدم الهيولى الصورة الجزئية الخارجية
منها وعن الثاني ان الصورة والعدم ليسا في الموضوع فان هذه خاصة الوضع كما بين في مقولة الجوهر وهذا وان كان ... لا يقال الجواهر
الثانية موجودة في الاول لكنه كان ... موجودة فيه كما في الموضوع فالصورة موجودة في الهيولى كالفعل المخصوص
في القوة المخصوصة لان فعل كل شيء يكون فيما هو ... كما تكون في الهيولى المخصوصة على ما قال المعلم
في المتن السادس والعشرين من ثاني النفس والعدم يجب للمادة هو الهيولى على ما قال في المتن السبعين من هذا الكتاب
والعدم صورة لا موجودة كما بينه المعلم في المتن التاسع والسبعين فليس هو في الموضوع ايضا وعن الثالث ان خارج العقد
فان الكلام هنا في المبادي الداخلة في الجسم المركب والنوع ليس بداخل في شيء اصلا فليس بمبداء بالمعنى المبحوث عنه هنا وعن
الرابع ان الموضوع نوعان احدهما موضوع اللاحق والاخر موضوع المقولة والاول اقدم من المحمول اللاحق به لانه في ... متاخر
من محموله الذي لا يلزم من وجوده وجود الموضوع وكلام المعلم هنا في الموضوع اللاحق ومبنى السؤال على الثاني واعترض على
في السؤال الثالث ان الجوهر لا يكون من غير الجوهر اي مبادي الجوهر يجب ان تكون جواهر ولان المبداء يجب ان يغاير الشيء المبداء
فلو كانت مبادي الجوهر جواهر لم يكن مخالفة له وثانيا انه لو كانت مبادي الجوهر جواهر لم يتكون جوهر مجرد ... بل كان قبل ان يتكون
وهو خلاف الواقع وثالثا انه قد تقرر فيما تقدم ان كل متكون لبسيطا كان او مركبا يتكون من ضده وضد الجوهر لا جوهر
فبالضرورة يتكون الجوهر من غير الجوهر واقول في الجواب عن الاول ان المبادي الداخلة المركبة لشيء المبداء يجب ان تكون
بوجه ما مغايرة له لكنها يجب ان تكون متجانسة مع ذي المبداء والا لا يمكن ان يتركب الجوهر من الاعراض من الكيف من الكم ومن
الاضافة وهي من مقولة اخرى وكل شيء من اي شيء هو مستحيل فالمبادي المركبة لشيء يجب ان تكون متجانسة معه لكن البسائط
العناصر اذا انفعلت بعضها مع بعض تنفعل حيثما ركبا ان الهيولى والصورة ... يتحد بالمنبي الجوهر ... ولهذا
قال سمبلقيوس ان الهيولى والصورة ليستا جوهرين بل ... لكنهما جوهر ما يتم منهما الجوهر ومن هذا يظهر الجواب ...
الثاني وعن الثالث بان تكون شيء من شيء يكون على وجهين الاول كما من حيث يكون الشيء من ضده والثاني كما يكون
الجزء المركب المعرا اياه وعلى هذا الوجه لا يتكون من ضده لانه لا يمكن ان يتركب ... مع الحرارة من البرودة او بالعكس وبهذا الوجه
قال المعلم في هذا المقام الجوهر لا يتكون من غير الجوهر وهذا جواب مشترك لكن تذكر ما قلنا سابقا من ان التكون من اخر مغاير
منه فان التكون يتحقق من الخالي منه والذي يكون من الجزء المركب المعلم لا يبطل ... ان يتكون الجوهر من غير الجوهر بل يكون الجوهر من غير الجوهر
ان تركب الجوهر من غير الجوهر ولهذا كيف ... يتكون الجوهر من غير الجوهر ولم يقل فكيف يتكون ويعترض على ما قيل في الدليل الرابع

وهذا انما يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر مستحيل انه ليس بمستحيل بل هو واجب اولا فلان العدم ليس بجوهر بل هو قديم
من الجوهر لانه مبدأ الاجسام الطبيعية الجوهرية والمبدأ اقدم واما ثانيا فلان الجوهر يتكون تكونا جديدا لانها كانت
لم تكن ثم تتكون من الاستعدادات المتقدمة كما تتكون النار من الحطب بسبب الحرارة واليبوسة المتقدمتين فالشيء غير الجوهر
اقدم من الجوهر واقول في الجواب عن الاول ان العدم الماخوذ في المادة ليس جوهرا لانه واحد بالعدد مع الهيولى وانما الشيء غير
ومع هذا قال المص في المتن السابق ولما كان لا موجود الا صورته ومعناه لا يمكن ان يكون اقدم من الجوهر وعن الثاني ان الاستعدادات
آلات لفاعل ومعدات لجواهر الغير وهي قوة الجوهر التي هي اقدم قطعا **المتن الثالث والخمسون قال المص** ومن ثم لو ظن
احد ان الدليل الاول وهذا ايضا وقال يجب ان يضع امرا ثالثا لو وجب ان يحفظ كلا منهما كما اثبت الذين قالوا ان المجموع طبيعة
واحدة كالماء او النار او المتوسط بينهما **اقول** استنتج المص مما ذكر ان هنا وجوب ثبوت مبدأ ثالث الهيولى فقال لو اراد
ان يحفظ الدليل الاول الذي اثبت به في الفصل السابق كون المبادي اضدادا وان يحفظ ايضا هذا الدليل الذي اثبت ان المبادي
لم ترتب ليست باضداد ولعنكر ان يضع تحت المبادي المتضادة مبدأ ثالثا هو الموضوع للمبادي المتضادة بحيث اذا اقتبل احد الضدين
يترك الآخر واذا اقتبل الآخر يترك هذا ونتيجة ايضا وجوب ثبوت المبدأ الثالث الذي هو الموضوع المسمى بالهيولى كما ذهب
اليه قدماء الحكماء حيث قال كما اثبت الذين قالوا ان المجموع طبيعة واحدة كالماء والنار والمتوسط يعني هكذا فعل قدماء الحكماء
الذين اثبتوا طبيعة واحدة اما وقالوا لان يكون مبدأ الاجسام الطبيعية قائلين ان المجموع طبيعة واحدة لان الذين وضعوا
الثلاث تفت وتحلل مبادي لتكون الاجسام الطبيعية وضعوا ايضا امرا ثالثا كما وضع ثالس الملطي الماء وذيوجنيس الهواء او غير
النار وانا كسمانذروس امرا متوسطا بين النار والهواء فهذا الامر الثالث هو المجموع بمعنى انه مبدأ جميع الاجسام الطبيعية او هو
هذه الاجسام الطبيعية وهو طبيعة الكل وقولهم ان المجموع طبيعة واحدة مبني على عدم فرقهم بين كون شيء من هذا الشيء وكونه
هذا الشيء ولهذا كان يقول الذين عينوا الماء لان يكون مبدأ ان مجموع الاجسام ماء والذين عينوا النار ان المجموع نار وانما
كانوا يقولون كذلك لان الهيولى فعلا اثبت على رأيهم طبيعة كما نقل عنهم المص في المتن السابع وما بعده ان الطبيعة
فالذين عينوا الماء مثلا لان يكون هيولى كانوا يقولون ان طبيعة الاجسام الطبيعية هو الماء وعلى هذا كانوا يقولون ان الطبيعة
الطبيعية الواحدة هو المجموع اي مجموع الاجسام الطبيعية **المتن الرابع والخمسون قال المص** لكن المتوسط اولى لان النار والتراب
والهواء والماء محاطة بالاضداد ولهذا لا يجعل ان لا يعلون الموضوع امرا آخر منها بلا مناسبة ثم الهواء لان فصوله النسبية بين
الاقدر الاخر ثم الماء **اقول** لما اثبت ان هنا وجوب ثبوت المبدأ الثالث اقتضى طريق التعليم ان يبين امرين احدهما الاول ان النظر الى
طبيعة الموضوع المعين ان يبين انه على اي طبيعة وحال يكون والثاني عدد مبادي بعنوان يبين ان المبادي منحصرة
في ثلثة لا تتجاوز عنها بين الاول في هذا المتن وما يليه والثاني فيما بعدها والفصل الى بيان الاول ونقل آراء القدماء في طبيعة
المبدأ الثالث وحاله وبين اولوية بعضها عن بعض ليتبع الذين قربوا الى الحق ويجتنب عن الذين بعدوا منه فبين في هذا
المتن نسبا تتابع اولا النسبة بين رأي القائلين بان المبدأ الثالث الموضوع منهم تمام الهيولى هو المتوسط بين النار
والهواء ورأي القائلين بانه واحد من العناصر اي النار او الهواء او الماء ورجح رأي القائلين بالمتوسط على الآراء الاخر وان كان
كلها خطأ لان المتوسط بينهما يمكن ان يزيد بلا فرق لقبول الاضداد من كل واحد من العناصر وكل ما يمكن ان يزيد بلا فرق لقبول الاضداد

تقول ح

جز غيره

من غيره اولى لان يعين مبدأ من غيره فالمتوسط اولى لان يعين مبدأ من غيره او من كل واحد من العناصر والمص
انما ذكر اثبات صغرى هذا الدليل حيث قال لان النار والتراب والهواء والماء محاطة لكن المتوسط المذكور ما
لا يكون محاطا بالاضداد اصلا او باقل مما يحاط به العناصر فرأي الذين عينوا المتوسط لان يكون مبدأ ماديا وموضوعا
اولى من رأي الذين عينوا واحدا من العناصر وبين ثانيا بين اقوال الذين قالوا ان المبدأ المادي هو واحد من العناصر
حيث قال ثم الهواء يعني لو نسبنا اقوال القائلين بان المبدأ واحد منها فرأي القائلين بانه الهواء اولى من رأي القائلين
بانه الماء او النار لان الهواء ازيد بلا فرق منهما والى هذا اشار المص بقوله لان الفصول النسبية … يكون اقل من الآخر
ثم بين النسبة بين قولي القائلين بانه الماء او النار فقال ثم الماء يعني لو نسبنا احد هذين الرأيين الى الآخر
يكون رأي القائلين بانه الماء ارجح من رأي القائلين بانه النار لكونه ازيد بلا فرق منها وهي بعيدة عن طبيعة المبدأ
المادي والموضوع الاول واعلم ايضا ان بهذا النسب يكون رأي انا كسمانذروس القائل بانه المتوسط بين النار والهواء
اولى من سائر آراء القدماء القائلين بانه واحد من العناصر ثم رأي انا كسيمنس وذيوجنيس القائلين بانه الهواء ثم رأي ثالس
الملطي بانه الماء واولى الكل هو رأي ابا سوس وهرقليطس القائلين بانه النار لانها متصفة بفصول كالحدة وازيد
من المتوسط والهواء والماء وصارا بعد من طبيعة الموضوع التي يجب ان يكون بلا فرق ما لكون وجه لقبول الاضداد حتى
يمكن ان يقبل جميع تعينات الاشياء المتكونة اعلم ان غرض المص من بيان النسبة بين آراء القدماء في تعيين الموضوع
هو ان يعلمنا ان الموضوع المشترك في جميع الاجسام يجب ان يكون بحسب طبعه مطلقا ومجردا من جميع الاضداد وفصول
الصور وما يكون اعرى يكون اولى لان يعين موضوعا لانه ح يكون ازيد بلا فرق ويكون اقبل للاضداد على ما علمه
المص المذكور في المتن الرابع من ثالث النفس من بيان العيان ان … المشائين الذين ذهبوا الى ان الهيولى
الاولى قوة صرفة … خلافا من رأي البعض الاخر منهم الذين ذهبوا الى انها متصفة بالصورة الجسمية وبالوجود
بالفعل او بكم غير معين لانها على الرأي الاول يكون ازيد بلا فرق واقبل للقبول واعترض بان المص لم يذكر التراب
من المبادي كما ذكر الماء والهواء والنار مع ان طبيعة الهيولى كما توجد فيه ازيد مما توجد في غيره لانه موضوع
تحت الاخر ومحاط بها وباق في التبدلات الكثيرة لصلابته وايضا ان التراب يتعفن ويصعد منه البذور والنباتات
والحيوانات والهيولى هي التي تتعفن وتتبذر منها الاجسام ولهذا قال المص في الفصل الثاني من ثانية تكون الحيوانات بعد
ما قال ان المذكر يحفظ اصل الشيء والمؤنث يحفظ المادة لان المذكر هو الحيوان الذي يلد في الغير والمؤنث هو الذي
يلد في نفسه ولهذا عينوا الارض في مجموع العالم كالام وسموا الفلك والشمس واشباههما باسم الاب وبانه لم يذكر
ابنذوقلس الذي عين مبادي اربعة والذين عينوا مبادي غير متناهية مثل انكساغوراس وذيمقراطيس مع ان المبادي
هو ذكرهم ايضا ويجاب عن الاول بانه لم يعين التراب احد من قدماء الفلاسفة مبدأ كما قال المص في الفصل السابع من اول ما بعد
الطبيعة بل انما جعله مبدأ بعض قدماء المتفلسفين مثل هسيودوس كما قال في الفصل الرابع من الكتاب المذكور وبسبب
خروج التراب فقط من طبيعة المبدأ ثلثة الاول ان التراب محاط بالاطراف والكيفيات المحسوسة وهو مخالف لطبع
الهيولى كما ذكره الشارح هو انه اكثف الكل عن قابل الشيء الانفعالي وهو ايضا مخالف لطبعها والثالث ان الهيولى

لانه من خواص الهيولى ان تقع تحت … الآخر ومحاط ويبقى في التبدلات وكذلك التراب ح

تعين من الصورة والتراب غير قابل للتعين الخارجي الا بصعوبة لبيوسته كما قال المص في المتن التاسع ثالثها
الالة والف دوا ما ما قيل في الاعتراض من ان التراب موضوع تحت العناصر الاخر فلا يجلى شيئا لان الهيولى
انما يجب ان يوضع تحت الصورة الجوهرية لا تحت الاجسام وكذلك انما يجب ان تخالط وتقبل بها لا بالاجسام الاخر
والتراب يتبدل تبدلا جوهريا كما بينه المص في الكتاب الثالث من الكون والفساد فلا يبقى واما ما نقل من ثالث بتجريد
للحيوانات فلا يفيد شيئا فان الكلام فيه للهيولى الثانية لا للاولى والكلام هيهنا انما هو للاولى وتسمية الارض جامعة للاملاك
ابا وانما هو بالمجاز ومن الثالث عدم ذكره ابنذوقليس القائل بان المبادي المادية هي العناصر الاربعة واناقساغورس وفورفوريوس
القائلين بانها امور غير متناهية هو المناسب للمقام فان المقصود هيهنا ذكر الذين عينوا طبيعة واحدة فقط لان يكون مبداء
الاجسام الطبيعية لانه المناسب لما سيصنعه بعد واعترض البعض بان الترجيح المص راى القائلين بان المبداء هو المتوسط مخالف
لترجيحه راى القائلين بان المبداء هو النار على ما يستفاد من الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة فاجيب بان المص يتكلم هيهنا
للمبداء المنفعل فقط الذي يجب ان يوصف بالاضداد والصور بالصور فعلى هذا تعين النار المتصفة بالفصول الكيفية المتقابلة
للوصف والقصور المذكورين ليس لها باب حجا وبتكلم في الفصل السابع المذكور للمبداء الفاعل والنار اشبه بان يكون فاعلا
بالسبب المذكور في الفصل المذكور وايضا ان المص ذكر هيهنا المبداء الاولى والنار بين العناصر يرى ان يكون لها حال الصورة
وسائر العناصر يرى ان توضع تحتها كالهيولى وتكون غذاء وسببا لازديادها كما افاد المص في ثالث النفس ولذا قال بعض القدماء
على ما صرح المعرفي المتن التاسع والعشرين ان النفس التي هي صورته بلا ريب نار ومن ستكلت او شيء ارادا المص بالفصول المحسوسة
قلت يريد الكيفيات الملموسة التي بها تعرف بها العناصر وبين النار زيد انفصالها من الاخر لانها حارة دائما لا يتكون باردة
اصلا ولا تنفك عن كيفية الملموسة التي هي الحرارة بخلاف سائر العناصر فانها قد تنفك عن كيفياتها الملموسة لان الماء
والتراب قد يسخنان مع ان البرودة من كيفياتهما الملموسة وكذا الهواء ينفك عن كيفية الملموسة بسهولة ولا تكون
محسوسة كسائر العناصر على ما يشهد به الحس **المتن الخامس والخمسون** لكن الجميع يشكل بهذا الواحد بالاضداد كالتكاثف
والتخلخل والكثير والقليل وبهذه بالكلية تكون افراطا وتفريطا كما قلنا ولا يرى ان يكون بهذا اي كون الواحد والافراط
والتوسط مبادي الموجودات رايا قديما لكن لطريق واحد بل القدماء عينوا الاثنين فاعلا والواحد منفعلا وبعض
المتاخرين واحدا فاعلا والاثنين منفعلا **اقول** بين هيهنا ان البقية الامر الاول على انه يجب ان يكون الموضوع اتفاق القدماء
ويشير ايضا الى بيان الامر الثاني اي عدد المبادي فقال لكن الجميع يشكل بهذا الواحد بالاضداد كالتكاثف
والتخلخل والكثير والقليل ويستفاد من تشكيل القدماء الموضوع الواحد المادي مسلما بان يستدل بانه لما كان جميع القدماء
يشكل الموضوع الواحد المشترك بالاضداد وهو في نفسه خال عار عن جميع الاضداد اذ لو كان واحدا منها نافيا لو فيضانا
ذاته لما امكن ان يثبت له اخر منها لكن المقدم ثابت فكذا التالي وبانه لما كان جميع القدماء يشكل الموضوع الواحد بالاضداد
كان مبادي الاجسام الطبيعية عندهم ثلثة الموضوع والضدان ثم ذكر جنس الضدين على رأيهم حيث قال كالتكاثف والتخلخل
والكثير والقليل فان الاولين ضدان عينهما بعض القدماء ولكن ليكونا مبادي الاجسام الطبيعية كما مر في المتن الثاني والاربعين
والاخيرين ضدان ايضا عينهما بعض اخر منهم مبادي لها ايضا يعني ان بعض القدماء كان يشكل الواحد المذكور بضدين

احدهما

احدهما الكثير اي الصورة والاخر القليل اي العدم ويتكلم بهذا البعض في المتن السابع والاربعين ثم قال وبهذه
بالكلية تكون افراطا وتفريطا كما قلنا ولا اي بعضها كالتخلخل والكثير يكون افراطا وبعضها كالتكاثف والقليل يكون تفريطا
كما قلنا او في المتن الثاني والثلثين فانه قال فيه جميع الاضداد التي عينها القدماء داخلة بالكلية تحت الافراط والتوسط
وانما قال لكن الجميع يشكل اشارة الى ان طبيعة الاجسام وجوهرها عند القدماء انما هي الهيولى وما عداها ليس الا اعراضا
كما قال في المتن التاسع من الثامنة ولهذا لا يكون التكون عندهم الا عرضيا على ما قال في المتن الثاني من اول الكون
والفساد وفي هذا الامر ان الهيولى الا مشكلة باشكال عرضية لا بصور جوهرية ثم قال ولا يرى ان يكون بهذا اي كون الواحد
والافراط والتوسط مبادي الموجودات رايا قديما يريد انه لما كان هذا رايا قديما سالما غير مردود والا هذا الامر كان كون عدد
المبادي ثلثة صدقا معقولا ولو كان كذبا لما قبله العقلاء وطول الزمان لان ما هو كذب مجمله مرور الايام وما هو صدق
يزداد صدقه طول الزمان فالنظر الى انصاف المص وتبعيته للقدماء فيما تكلموا بالحق فانه اثبت تعدد المبادي في المتن الحادي
والاربعين باتفاقهم عليه واثبت في المتن الثالث والخمسين والرابع والخمسين وحدة الموضوع بشهادتهم واثبت هيهنا
بكليهما وكون المبادي ثلثة ثم قال لكن لا بطريق واحد الا يرفع هيهنا ما يتوهم من الكلام السابق اذا اتفاقهم فيه من كل وجه ويبين
ما اختلفوا فيه بعد اتفاقهم المذكور يعني ان كون هذا رايا قديما ليس بوجه واحد بل القدماء كما لو يويد رايا الخاص
قال بان المبادي ثلثة الموضوع والتكاثف والتخلخل عينوا الاثنين اي الضدين فاعلا وصورا والثالث اي الموضوع والهيولى
منفعلا والمتأخرون منهم كافلاطون عينوا واحدا منها فاعلا والاثنين منفعلا ولهذا سمى الهيولى تماما وبين كبيرة وصغيرة
وكذا نقل عنه المص في المتن الثماني من هذا الكتاب ولما كان الانفعال مختصا بالهيولى قال ان المنفعل اثنان وسمى الصورة واحدة
لان حاصلها هو الصور والتصوير والتفصيل للآلات وجملته قال ان الفاعل واحد والمراد من الفاعل هيهنا اعم منه ومن المصور
والمعين **المتن السادس والخمسون قال المص** قال المص فالقول بان العناصر ثلثة لاجل بهذه واشباهها يرى للناظرين ان يكون له
سبب كما قلنا سابقا واما القول بانها اكثر من الثلثة فليس كذلك لان الواحد كاف للانفعال ولو كان التضاد بين اثنين والاضداد اربعة
لوجب ان يوجد طبيعة اخرى متوسطة من كل منهما بينهما وان امكن ان يتكون كل منهما من الجميع لكان التضاد الاخر عبثا وايضا
يستحيل ان يكون التضاد الاول كثيرة لان للجوهر جنس واحد من الموجودات وكل جنس واحد يكون دائما تضادا واحدا
لان جميع التضاد يرجع الى واحد فالمبادي يتميز بعضها عن بعض بالتقدم والتأخر لا بالجنس بين هيهنا كون عدد
المبادي ثلثة بايراد دعويين ويثبت الحق بدليل ادعى الدعوى الاولى هي ان المبادي ثلثة واليها اشار بقوله فالقول
بان المبادي ثلثة لاجل بهذه واشباهها يرى للناظرين ان يكون له سبب قوله لاجل بهذه اي لاجل الادلة المذكورة الى هيهنا
وقوله واشباهها اي ولاجل ادلة مماثلة لهذه الادلة المذكورة في اثبات انها ثلثة ولم يذكر بعضها من ثمرة ان ع والدعوى
الثانية هي ان المبادي ليست اكثر من ثلثة واثبتها بانه لو كانت اكثر من ثلثة لوجب ان يتكثر اما الموضوع او التضاد لكنه
لا يمكن ان يتكثر شيء منهما واثبت بهذا انتفاء تكثر الموضوع بقوله لان الواحد كاف للانفعال يعني لو كان الموضوع الواحد
كافيا للانفعال لا يورد الكثير لانه يكون زائدا معطلا لكنه كاف لان حال الموضوع هو الانفعال والانفعال بالضدين
يتحقق بالواحد فلا يمكن ان يكون المبادي اكثر من ثلثة من جهة الموضوع واما بالنسبة الى التضاد فلانه اثبته اولا لكن

ولو كان التضاد اثنين الاخره يعني لو كان التضاد اثنين والمبادي الاول المتضادة اربعة لوجب تعين طبيعتان متوسطتان بين تلك التضادات اى لوجب ان يعين موضوعين اوقاع وتين بينهما لان لكل تضادات يطلب موضوعه لكنه قد تبين ان الواحد كاف فلا يمكن ان يكون التضاد اثنين وثانيا بقوله وان امكن ان يكون من كل منهما الجميع يعني لو كان التضاد اثنين فاما ان يمكن ان يكون من كل منهما منفردا مع الموضوع الواحد الذي جميع الاجسام الطبيعية او لا يمكن فان امكن يكون التضاد الاخر زائدا معطلا وهو باطل وان لم يمكن ان يكون جميعها منه بل بعضها من واحد منهما وبعضها من الاخر لم يكن شئ منهما مبدا اولا للجميع لان المبدا الاول يجب ان يكون بحيث يتكون منه الجميع وثالثا بقوله لانه يستحيل ان يكون التضادات الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد من المقولات وقد ذكر المص هذا الدليل في المتن الخامس ايضا لكن ذكره ههنا لاثبات علم كون المبادي غير متناهية وههنا لاثبات ان الاضداد الاول اثنان فقط لا اكثر لان الجوهر جنس واحد وفيه تضاد واحد تضادا اوليا واحدا فقط فهو الجوهر تضادا اوليا واحدا فقط فلما كان مطلوبنا في هذا المقام التضاد الواقع في مقولة الجوهر يجب ان نقول انه واحد فقط لا اكثر ولما كان لاحد ان يقول كيف يصح ان يقال انه في كل جنس واحد يكون واحد تضاد ولحال مع ان في جنس الجوهر مثلا يكون تضادات كثيرة فان الطبعي والاجسمي ضدان والنفسي والانفسي ضدان اخران والحساس والاحساس ضدان اخران ايضا والناطق والاناطق ضدان اخران ايضا مع ان بينه كلها جنس واحد اى الجوهر دفعه بقوله جميع التضادات اى ان يرجع الى واحد يعني ان المراد من التضاد الذي يكون دائما واحدا في كل جنس مقوله هو التضاد الاول والتضادات السافلة والمتوسطة يرجع الى تضاد واحد هو اقدم منها كرجوع تضادات الطبعي والاجسمي والنفسي والانفسي والحساس والاحساس والناطق والاناطق الى التضاد واحد اى الى تضاد واقع في مقولة الجوهر وانما كان الامر كذلك في المبادي لان الطبعي والنفسي والحساس والناطق تتميز بالتقدم والتاخر لا بالجنس فان الطبعي اقدم طبعا من النفسي والحساس والناطق وهي متاخرة عنه طبعا والنفسي متقدم من الحساس والناطق طبعا وهما متاخران عنه بالطبع والحساس متقدم من الناطق طبعا وهو متاخر عنه كذلك ولا شئ منها يتميز عن اخر بالجنس لان كلا منها من مقولة الجوهر
١٧ اربعة ج
فان قلت لم وصف المعنى الطبيعة الواقعة في قوله ولو كان التضاد اثنين لوجب ان يوجد والاضداد اربعة طبيعة اخرى متوسطة من كل منهما متوسطة بالتوسط قلت لان عبارة المتوسط ليست مطابقة لعبارة النسخ اليونانية بل المطابقة لها هي عبارة بينهما فان العبارة اليونانية هي مناقس اى بينهما اى بين طرفي كل تضاد بحيث يكون الطبيعة الواحدة متوسطة بين طرفي تضاد واحد والطبيعة الاخرى متوسطة بين طرفي تضاد اخر لا عبارة مثل المتوسط كما في تراجم الاتين ففي هذا البيت الطبيعة متصفة به باقوال المعنى حتى تحتاج الى بيان سببه ولئن وصفنا بانه بعض الجميع الشراح الواصفين اياها به فنقول في الجواب ثانيا ان المتوسط يطلق على انحاء كثيرة كما اشرنا اليه في محل اخر ولنذكر ههنا بعضا منها فنقول بعض المتوسطات هو الذي يكون ذا حصة بالفعل حقيقة من كلا طرفين كالحلو الى معنى المتوسط بين الحلو والمر والماء الفاتر للحرارة والبرودة المتوسط بين الحرارة والبرودة فان كلا منهما ذو حصة من الطرفين بالفعل حقيقة واسمى مثل هذا المتوسط متوسطا اثباتيا وبعضها الذي لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد من الطرفين كما ان الحجر متوسط بين البصير والاعمى

فانه لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما واسمي هذا المتوسط متوسطا سلبيا وبعضها هو الذي يكون بين الملكة والعدم كالامر الذي يدرك الاشباح لا الاشباح فانه متوسط بين البصير والاعمى وكحصة الفجر فانها واسطة بين النور والظلمة واسميه متوسطا بحسب التقدم والتاخر وبعضها هو الذي لا يكون ذا حصة من واحد من الطرفين بالفعل لكنه يمكن ان يكون كذلك كالطفل فانه متوسط بين العادل والظالم فانه ليس ذا حصة من واحد من الطرفين بالفعل حال كونه طفلا لكنه يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما اذا صار شابا او شيخا واسمي هذا متوسطا عدميا والهيولى الاولى يقال متوسطة بهذين الوجهين الاخيرين اما كونها متوسطة بالمعنى الثالث فلانها بالنظر الى ذاتها عارية من كل صورة ومن عدمها والواحد العدم صورة لكنها يمكن ان تقبل كلا منهما بالفعل واما كونها متوسطة بالوجه الثاني فلان الهيولى ايضا متوسطة بالتباعد عن العدم والتقارب الى الملكة من هذا العالم او في الفعل وجودا حقيقة كما قال المص في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب وفي المتن السابع من الكتاب الثاني من ان الوجود يقال على وجوه كثيرة وما يقال عليه حقيقة هو الفعل فالهيولى لما كانت محض قوة وليس في ذاتها فعل تكون متوسطة بين العدم الذي ليس له وجود وبين الصورة التي لها وجود حقيقة واعترض على قوله لو كان التضاد اثنين لوجب ان يوجد
٢ و الاضداد اربعة ج
طبيعة اخرى متوسطة من كل منهما بينهما اى لوجب ان يوجد موضوعان بان هذه الملازمة كاذبة اما اولا فلانه يمكن ان يوجد موضوع واحد يتحقق فيه تضادات كثيرة بين الصور والاعدام كما يتحقق في تفاح واحد تضاد صورة الحمرة وعدم صورة البياض ج للبياض وتضاد صورة الحلاوة وعدم صورة الحرارة للحرارة ج ولتضاد صورة طيب الرايحة وعدم صورة الطيبة ج للرايحة الكريهة ج وكذا الرايحة الكريهة واما ثانيا فلان المص عين في الفصل الثاني من تاريخ الكون والفساد اضدادا اربعة اول الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي توجد منها تضادان وهما لا يطلبان مادتين يكون احديهما موضوعا للحرارة تضاد واحد ولا اخرى لطرفي تضاد اخرى بل يوجد كلا التضادان في مادة واحدة واما ثالثا فلان المقولات عشر وفي كل منها يكون تضاد اول كما يقال المص في هذا المتن فيكون التضادات الاول عشرة ايضا مع انه ليس لها هيولات عشر لكنه لو كانت الملازمة المذكورة صادقة يلزم ذلك اى وجود هيولات عشرة واجاب بعضهم بان الملازمة المذكورة صادقة لان الاضداد المتخالفة يكون وسائطها متخالفة والهيولى واسطة بين الاضداد وعدمها فلو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد هيولى اخرى تكون موضوعا واحدا مشتركا والموضوع الواحد يجب انه واحد لا يكون موضوعا الا لامر واحد فالهيولى الاولى لا تكون موضوعا الا لامر واحد او لتضاد واحد وبعضهم بانها صادقة لان الهيولى تقبل الصورة مثل ما ان الطبيعي والقابل للكمال كمكنة الطبيعي والقابل الواحد للكمال يكون كمال الطبيعي واحدا او مكنة الطبيعي واحدا فالهيولى تقبل صورة واحدة فقط وللصورة الواحدة يكون ضد واحد فالهيولى الواحدة يكون بين صورة واحدة وعدمها فقط فلو كان تضادات كثيرة لوجب ان يكون ايضا هيولات كثيرة واما اقول ان الملازمة المذكورة صادقة لان التضاد الاول الذي عينه المص هو للصورة الجوهرية وعدمها الذي يطلب موضوعا متوسطا بينهما اى موجودا غير معين وقوة فقط فلو وجد ايضا تضاد اول اخر فهو اما تضاد الصورة الجوهرية والعدم او تضاد اخر فلو كان الاول فلا يكون مغايرا للتضاد الاول وهو ظاهر وان كان الثاني اى تضادا غير تضاد الصورة الجوهرية والعدم وجوديا كان او عدميا فيا الصورة يطلب هيولى مغايرة للهيولى الاولى مناسبة له ومنه يحصل انه لو وجد تضادان او اكثر لوجب ان يوجد موضوعان او اكثر ثم اقول في دفع السؤال الاول العلاقة بين الهيولى

الهيولى والصورة الجوهرية ارتباط طبيعي به تقالان بالاضافة كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين
من ثانية الطبيعيات فيكون للهيولى نسبة الى العدم من حيث انه ضد الصورة وليس في التفاح المذكور في الاعتراض الا
بهذا الارتباط بالنسبة الى الحمرة والبياض والحلاوة والمرارة وبهذا معلوم من ان الهيولى لا يمكن ان توجد بدون الصورة وعدمها
واما التفاح فيوجد بلا حمرة وبلا حلاوة وبلا طيب رائحة ولهذا لا يمكن ان يوجد في تفاح واحد تضادان او اكثر ولا يكن
في الهيولى الاولى وثانيا ان تضاد الحمرة وعدمها والحلاوة وعدمها وطيب الرائحة وعدمه كثير عادة وواحد صورة في تضاد
الصورة وعدمها فيجوز في التفاح تضادات او واحد بالصورة فقط وفي ثالثا ان الاضداد الاربعة اي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ليست اضدادا اولى على الاطلاق لكنها تقال اضدادا اولى بالنسبة الى الكيفيات الملموسة لا على الاطلاق
فانها ترجع الى تضاد اخر اقدم يعني الملكة والعدم لان الحرارة صورة والبرودة عدم كما بين في محل اخر وكذا الرطوبة صورة واليبوسة ٧ لان تضاد آخر تام
عدم وليس في بيانه كما الاضداد بها الصورة والعدم وبهذا الجواب يمكن ان يدفع الثالث ايضا فان جميع تضادات جميع المقولات التالث والعشرين
الهيئة يكون واحدا بالصورة اي الصورة والعدم ثم اورد على قول المص الواحد كاف للانفعال انه كذب ايضا ولا فلان المص حكم في بعض
المواضع ان كل شيء لا يفعل في كل شيء بلا حرف ولا كل شيء ينفعل من كل شيء بل ما يوجد بين الضد فقط يفعل في ضده وينفعل منه
المعاين وبهذا القول يكون كاذبا لو كفى الواحد للانفعال لان بهذا الواحد يمكن ان ينفعل كل شيء او يمكن ان يفعل فيه كل شيء
واما ثانيا فلان الفاعل والمنفعل متضايفان فاذا اكثر احد المتضايفين يكثر الاخر ايضا وظاهر ان الفواعل كثيرة ومختلفة
فتكون المنفعلات كثيرة ومختلفة ايضا فلا يكفي الواحد واجيب اولا لان المنفعل على ضربين قريب وبعيد والقريب اقسام كثيرة
مثل الماء والشجر والحجر وهو يستدعي فواعل كثيرة ولهذا المنفعل تكلم المص في بعض المواضع المذكورة واما المنفعل البعيد الذي
هو الهيولى الاولى فيمكن ان يكون واحدا والفواعل كثيرة لانه لا يقبل فعل الفاعل بلا واسطة بل من حيث متقومة بصورته
كذا وكذا يعني من حيث انه بهذا الحرى او ذاك وثانيا ان فيما نتكلم فيه يكون فاعل واحد فقط بالنسبة الى المنفعل الواحد
وموضوعه لان الكلام هنا في التكون الجوهري من جميع الاشياء التي تتبدل بالجوهرية الهيولى الاولى كالفاعل
الواحد وبه يكون الموضوع الواحد كافيا لجميعها كما يكفي موضوع بارد لجميع السخنات واورد ثالثا على قوله المبادي متغيرة
بعضها من بعض بالتقدم والتأخر لا بالجنس ان المبادي يكون من الجنس الذي فيه التكون منها لكن ذوات المبادي في المقولات
المختلفة لان جميع المقولات تكون ذوات المبادي مع انه ان المبادي هي الهيولى والصورة والعدم لكن العدم ليس مجانسا للهيولى
والصورة لانه لا موجود واجيب اولا بان الكلام هنا في المبادي الجوهرية فقط كما اشير اليه اولا وبالمقايسة الى مبادي
سائر المقولات ثم من الثاني بان العدم ملحق بالعدد مع الهيولى كما قال المص في المتن الستين وبهذا المعنى يكون مجانسا مع الصورة
لان الهيولى والصورة من حيث انهما كما كانا بالجوهر يرجعان الى مقولة الجوهر بهذا المكر بقي ان المبادي هل تقال على جنس الثلثة بالاشتراك
المعنوي او بوجه اخر وليبين هذا في البحث العدم والان ينبغي ان نبحث عن ان المبادي هل تكون ثلثة لا اكثر ولا اقل ولا
او واحد فاقول هذا بحث في ان المبادي هل تكون ثلثة فقط لا اكثر ولا اقل او لا وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في ان
مبادي الاجسام الطبيعية ليست بثلثة استدل الاولاد على انها من الثلثة بوجوه اما اولا فبان الصورة ليست
بمبدا للتكون ولا للشيء المتكون لان الصورة ليست اقدم من التكون ولا المتكون وكل مبدا اقدم من ذي المبدا لانه في نفس

الامر

الامر على ما قال المص في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة فالصورة ليست بمبدا للشيء منها وثبت
الصورة بالنظر الى الاحتمال الاول ان الصورة تحصل بسبب التكون لانها ليست قديمة فليست اقدم منه والا لكان المسبب
اقدم من السبب وبالنظر الى الاحتمال الثاني ان الصورة لا توجد الا بالكل المركب لانها جزء وجزء الشيء لا يوجد بلا كله فتوجد
الكل اولا ثم الصورة فليست اقدم منه فليست مبدا له واما ثانيا فلانه لو كانت الصورة مبدا التكون لكانت منتهى
له بالذات والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان المنتهى له بالذات هو المركب لا الصورة
لان المنتهى له بالذات هو الذي يتكون بالذات ويوجد بالذات لان التكون ينتهي الى الموجود على ما قال
في المتن الثامن من خامس الطبيعيات وما يكون كذلك هو المركب لا الصورة لان الذي يكون جزئيا نفس الجوهر
هو يكون ويوجد فقط بالذات واما ثالثا فلان المبدا والمنتهى متقابلان لان المبدا هو الذي يبدا منه التحول والمنتهى هو الذي ينتهي اليه
التحول فلو كانت الصورة منتهى التكون لما امكن ان يكون مبداه واما رابعا فلان العدم ليس بمبدا للتكون ولا للمتكون اما الاول فلان
العدم لا يتحقق فيما يتحقق للمتكون في الهيولى لانه اذا كان التكون آنيا يتحقق في هذا الان الصورة المكونة بالضرورة لان ابتداء التكون
والتكون بالفعل متحدان في الامور الانية فكلما تحقق التكون في الهيولى تحقق معه الصورة فيها ايضا فهي في هذه الحالة لا يتحقق فيها
عدمها لانه لو تحقق فيها مع تحقق الصورة لتحقق فيها الصورة وعدمها في ان واحد وهو مستحيل قطعا واما الثاني فلان العدم على
ما قال المص في المتن الثامن والسبعين والتاسع والسبعين لا موجود بالذات ولا شيء من اللاموجود بالذات يمكن ان يكون مبدا للموجود
بالذات لوجوب وجود المناسبة بين المبدا وذي المبدا ولهذا قال المص في المتن الثاني والسبعين لا يتكون شيء من اللاموجود
فالعدم لا يمكن ان يكون مبدا المتكون واما خامسا فلان الهيولى ليست مبدا الاشياء الطبيعية لانها ليست اعرف طبعا
ومبدا الاشياء الطبيعية يجب ان يكون اعرف طبعا كما قال المص في الفصل الاول في الهيولى ليس كمبدا الاشياء الطبيعية وثبت
الصغرى بان الهيولى اقل وجودا ولا شيء مما هو اقل وجودا اعرف طبعا لان الاعرف طبعا هو الذي يكون اكثر واصدق في وجوده
كالواجب تع والعقول فانها تكون اكثر واصدق وجودا تكون اعرف طبعا كما قال الفيلسوف في المتن الثاني عشر من ثانية الطبيعيات
واستدل ثانيا على انها ليست الا اربعة اما اولا فلان الفاعل للمتكون موقوف عليه للتكون بالضرورة كما ان الهيولى والصورة وعدمها
موقوف عليها كذلك فكل موقوف عليه للتكون بالضرورة مبدا التكون فالفاعل للمتكون مبدا التكون بالضرورة
وثبت الصغرى بان التكون صدور وحدوث جديد والصدور والحدوث الجديد لا يمكن ان يتحقق بلا مصدر ومحدث
وهو ليس الا الفاعل للمتكون واذا كان الفاعل مبدا لا تكون المبادي ثلثة فقط بل اربعة لكن المقدم حق فكذا
التالي واما ثانيا فلان الزمان ايضا مبدا لان المص قال في الفصل الاول من خامس الطبيعيات لا بد في كل تكون وتبدل
من خمسة اشياء المحرك والمبدل والمتحرك والزمان والمبدا والمنتهى وكما ان الزمان مبدا كالاربعة السابقة يكون المبادي
خمسة لا ثلثة فقط والمقدم حق فكذا التالي واما ثالثا فلان الصور المتعاقبة الكائنة في الهيولى مبدا ايضا لانها حد صوري
يبتدا منه التكون كما يبتدا من عدم الصورة اللاحقة فكل حد صوري يبتدا منه التكون مبدا التكون فالصور
المتعاقبة الكائنة في الهيولى مبدا التكون واذا كانت مبدا التكون يكون المبادي ستة لا ثلثة فقط لكنها مبدا التكون
فالمبادي ستة واما رابعا فلان المراد من المبدا هنا اما المبدا بالذات او المبدا بالعرض والاول باطل لان العدم المعدود منها

من المبادي ليس مبداء بالذات كما قال المص في المتن السادس والثمانين والسابع والستين والخامس والسبعين
والسادس والسبعين والتاسع والسبعين فتعين الثاني فح يكون مبادي التكون غير متناهية لا ثلثة فقط
لان المبادي ح يكون غير متناهية لا ما قال الفيلسوف في المتن السادس من كتاب الطبيعيات **الفصل الثاني في بيان ان**
مبادي الاجسام الطبيعية ليست اقل ولا اكثر من الثلثة وانها الهيولى الاولى والصورة الجوهرية والعدم وبيان انها
كيف تكون اقول بهذا استفيد من الفصل الاول الى هنا ما ذكر المص من الادلة لكن لما ثبت في المتن السادس والخمسين
حين قال فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه وما شبهها امر ظاهر بين ان يكون له سبب لان تكون العناصر ثلثة
ادلة اخرى سوى الادلة التي ذكرنا اردنا ان نذكر بعض ما لم يذكره تاكيدا للصدق فنقول لا لان الاجسام الطبيعية
اما ان يكون لها مبادي او لا يكون لها مبادي ولا يجوز ان يكون لها مبادي فيكون لها مبادي فيكون المبدا اما واحد فقط او اكثر
لا يجوز ان يكون واحدا والا لكان جميع الاجسام الطبيعية ذا طبيعة واحدة لان جميع ما يحصل من واحد يكون ذا طبيعة
واحدة بالضرورة فكان جميع ما يحصل من واحد فقط يكون ذا طبيعة واحدة اي ذا طبيعة لما ثبت انه وكل ما يتكون يتكون
بالذات من ضده المعين والا لكان قبل ان يتكون والاضداد لا يمكن ان تكون واحدا لانه لا يمكن ان يكون شي ضد النفسه
فلا يجوز ان يكون المبدا واحدا فقط وان كان كثيرا فاما يكون متناهيا او غير متناه لا يمكن ان يكون غير متناه والا لكانت
المبادي مجهولة لان غير المتناهي من حيث انه غير متناه لا يمكن ان يحاط بشيء علما والا لكان غير متناه واذا لم نعلم المبادي
لا يمكن ان نعلم ذوات المبادي كما بينا مع المص في المتن الخامس والثلثين والخمسين فيلزم ان لا نعلم شيئا من الاجسام الطبيعية
وهو كذب فيكون كثيرا متناهيا لكن لا يجوز ان يكون الضدين فقط لان المبادي يجب ان لا تجتمع معا حتى يحصل منها امر ثالث
والاضداد لا يمكن ان تجتمع حتى يحصل منها امر ثالث فلان يحصل جسم طبيعي في مباد يجب ان يتحقق موضوع يتصف تارة بضد وتارة
بآخر وهذا الموضوع مبداء واحد ويسمى مبداء هيوليا ومبداء ماديا وهو الهيولى في نفس الامر ويسمى الضدان المذكوران مبدائين
صوريين وهما العدم والصورة الجوهرية فهذه المبادي الثلثة يكون واجبة للتكون وللاجسام الطبيعية ولا يجوز ان يكون اكثر منها
لان التكون والفساد يحصلان حصولا تاما بمجرد هذه الثلثة فلو اعطي اخر منها لكان عبثا فطلاق في ان الاجسام الطبيعية
ليست الا ثلثة لا اقل ولا اكثر وثانيا انه قد تحقق في نفس الامر تكون البسيط جوهري بالفعل كما علم طبيعي يمكن ان يحفظ
نفسه بحسب النوع ويديمه به حتى يكون ذا حصة من الدوام الالهي كما بينه المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس
والمتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد والمتن السادس والخمسين من ثاني هذا الفن وكلما تحقق
يكون بسيط جوهري كذا يتحقق الصورة الجوهرية التي بها توجد الاجسام الطبيعية وتكون ذات
حصة من الدوام الالهي لكن المقدم حق فكذا التالي فهذه الصورة الجوهرية التي بها جزء الهي
كما قال الشرح في المتن الحادي والثمانين مبداء واحد ولما تحقق الصورة الجوهرية تحقق امر اخر قابل اليها
بطبعه وهو الهيولى الاولى وهي مبداء اخر وميل الهيولى الطبيعي ليس بعبث فيخرج الى الفعل فيتصف
مع الصورة واذا تحقق بهذا تحقق الجسم فيتحقق مبدان مركبان له بهذه الصورة كانت
غير متحققة في الهيولى او لا ولا يتحقق بعد وانها منها عدم منه ابتداء الذي كوره في الهيولى وهو ضد

والتالي باطل

بهذه

بهذه الصورة وهو الهيولى الثالث وليس شيء اخر سوى الثلثة مبداء لا للتكون ولا للمتكون لانه يتم
بهذه الثلثة التكون والمتكونات فالمبادي هي هذه الثلثة لا اقل ولا اكثر ثم اعلم ان بعض المبادي مبداء
التكون والتبدل ويسمى مبداء في التكون وبعضها مبداء الشيء المتكون بالفعل ومبداء التكون بالذات
هو الهيولى والعدم بالصورة لان التبدل بالذات يكون من شيء لا شيء وكل ما يتكون يتكون بالذات من ضده
وهذا الضد الذي يتكون منه شيء بالذات هو العدم كما قلنا مع المعلم في المتن الثالث والاربعين وتبينا
بعده ومبداء الشيء المتكون بالذات هي الهيولى والصورة فقط واما العدم فليس مبداء بالذات للشيء المتكون
بل بالعرض لان المبداء بالذات بالنسبة الى شيء هو الذي يبقى معه ما دام يكون هو باقيا والعدم يبقى في حال ابتداء التكون
وقبل ان يحصل التكون بالفعل ولا يبقى حين حصول التكون بالفعل وحين حصول الصورة اللاحقة فالعدم
مبداء بالذات للتكون وليس مبداء بالذات للشيء المتكون ومنه توقف ان المبادي ثلثة بنحو وبنحو اخر اثنان والهيولى
والعدم يكونان متحدين في الموضوع ونفس الامر واثنين بحسب المعنى والتعريف كما علمنا المعلم الاول في المتن الستين
ولهذا هو جليل بحيث المبادي بالنسبة الى الشيء المتكون اثنين فقط وبالنسبة الى المعنى ثلثة وقد ذكر المعلم هذا البحث
في المتن السابع والستين **الفصل الثالث في جواب الادلة المذكورة في الفصل الاول**
اجيب اولا عن الادلة المورودة على ان المبادي اقل من الثلثة اما عن الاول فلان حكم الصورة بالنسبة الى التكون
مغاير لحكمها بالنسبة الى المتكون لان الصورة المكونة اذا انتسب الى التكون ليست مبداء له من حيث انها صورة
بل من حيث انها منتهاه وحد اليها له بالفعل لانها من حيث انها صورة تكون فيما هي مبداء له وهي ليست في التكون
فليست الا من حيث انها صورة مبداء له بل هي حد له ينتهي هو اليها اي منتهى التكون لان التكون تبدل وكل تبدل
يكون من شيء الى شيء كما قال المص في المتن الرابع من خامس الثمانية والمتن الثاني عشر من ثاني عشر من ما بعد الطبيعة
فالصورة المكونة مبداء للمتكون كالحد اليه والمنتهي له فقط لا من حيث انها صورة كما ان العدم مبداء له كالحد منه
فقط فكلية كبرى الدليل الاول القائلة بان كل مبداء اقدم من ذي المبداء في نفس الامر باطل اذا انتسب الى الشيء المتكون
تكون اقدم منه لكن لا بالزمان لانها معه بالزمان على ما قال المص في المتن السادس عشر من ثاني عشر مما بعد الطبيعة
بل اقدم منه تقدم المقوم على المتقوم والمقرر على المتقرر لان الصورة وان كانت لا توجد الا بالكل لكن من خاصتها
ان تكون علة للكل والعلة مقدم من المعلول فالصورة متقدمة من معلولها الذي هو الشيء المتكون فتنوع قوله
في الدليل المذكور فيوجد الكل او لا ثم الصورة فليست اقدم منه باطل وعن الثاني فبان منتهى التكون بالذات على قسمين
احدهما تام وهو المركب والثاني صوري وهو الصورة لمفارقة الدليل مسلم وبطلان التالي باطل ودليله
مردود واما عن الثالث فبان الصورة مبداء التكون كالحد اليه والمنتهي لا كالحد منه حتى تكون مقابلة لكونها
منتهى التكون لكن ينبغي ان تعلم ان الصورة ليست مبداء التكون والمتكون لكونه حد التكون بل بتتميم حقيقة المركب
لكونه علة اخيرة لوجوده والمركب يجد والتكون التكون كذي المبداء من حيث انه موجود بسبب الصورة فالمركب
لا يجد والتكون كالمبداء الاول الذي نحن بصدده واما عن الرابع بحسب قسمه الاول فبان العدم اذا كان مبداء

يفهم من هذا المقام ان التكون الذي هو ... اقدم من موضوعه الطبيعي تامل كذا

لا لانها

التكون كالحاصل منه لا الجسمان يتحقق في الهيولى حين يقع فيها التكون والصورة المكونة بل يزول في هذا الحين
كما يزول الظلمة حين يتحقق النور ثم اقول ان التكون وان كان من حيث انه فعل اتحد مع الصورة في نفس الامر
لكنه يمكن ان يلاحظ بالعقل على وجهين الاول في حال ابتدائه الثاني في حال حصوله بالفعل كما يلاحظ ان يبتدئ او
ان يتكون شيء ثم يتكون بالفعل وحين تلاحظ التكون بحيث شرع ان يجيء على الهيولى تلاحظ في هذا الحين العدم بحيث
ابتداء ان يزول عنها واذا تحقق التكون بالفعل يكون الصورة حصلت معه ويزول العدم وبحسب القسم الثاني ان المبداء
بالذات للشيء المتكون او المركب يجب ان يكون موافقا للشيء المتكون قطعا وهذا المبداء يريد المص حين قال في المتن
الثاني والسبعين لا يتكون شيء من اللاموجود لكن العدم ليس مبداء بالذات للمتكون بل بالعرض كما بينا ثم في الخامس واتمامه
فبانت الصور المذكورة مع الفائدة بان الهيولى ليست تعرف طبعا بالجملة لان الوقفات طبعا الاول وضعها المص في الفصل
الاول من هذا الكتاب مقابلة للوقفات لنا هي الاشياء التي تكون متقدمة بالمبادية او قبل هي البسائط العنصرية والمادية
والهيولى البسيطة فانها عرف طبعا والعنصر انما عنه المركب كل علة اعرف طبعا فالهيولى اعرف طبعا وثانيا من الادلة المذكورة
على ان المبادي اكثر من الثلثة اما من الاول فان التكون يمكن ان يلاحظ على وجهين من جهة انه يتبدل بالصورة ومن جهة
انه على صدوره والملحوظ بالوجه الاول لا ينظر الى الموضوع والحد منه والحد اليه وهذه الثلثة فقط يكون لمعنى التكون كما بينه
من المتن الثالث والاربعين ومن المتن الرابع من خامس الطبيعيات ومن المتن الثاني عشر من ثاني عشر ما بعد
الطبيعة والملحوظ بالوجه الثاني ينظر الى الفاعل بل الى الغاية ايضا وبحثنا ههنا ليس الا في التكون الملحوظ بالوجه
الاول فلهذا لم يعين الفاعل مبداء له واما من الثاني فهذا الوجه ايضا لان التكون الملحوظ بالوجه الاول لا ينظر
الى الزمان والفاعل كما لا الداخل فيه بل انما ينظر كذلك الى الموضوع والحد منه والحد اليه فلا يكون الفاعل
مبداء له بهذا الوجه واما من الثالث فلان الصورة المتقدمة في الهيولى عدم منه بالعرض للتكون الذي يحصل بالذات
كالعدم كما بينا في البحث على المتن الثاني والاربعين فلا يكون المبادي بالذات للتكون التي بحث ههنا عنها
ستة واما من الرابع فلان المراد من مبداء التكون هو المبداء بالذات والعدم كذلك كما بينا لا المبداء بالعرض
حتى يكون المبادي غير متناهية **الفصل السابع في بيان انه اية اشياء تكون مبادي الاجسام الطبيعية** لما كان ينبغي
ان يبين اولا ارتباط هذا الفصل بما تقدم اردنا ان نبينه فنقول بين الفيلسوف في الفصل الخامس كيفية مبادي
الاجسام الطبيعية حين بين انها الاضداد ثم بين في الفصل السادس عددها حين اثبت وجوب ثبوت طبيعة ثالثة
موضوعة للضدين وفي هذا اشار اجمالا الا انها اية تكون اى الضدين والموضوع ومراده ههنا ان يبين انها اية اشياء
تكون وما هي جزؤا او وجودا وطلبا اعتادوا ان يطلبوا للشيء امرين طلبا بسيطا يطلبون اولا هل هو موجود وثانيا
ما هو والمص بين الى ههنا انه يتحقق للتكون العدم الذي هو حد منه والصورة التي هو حد اليه ونهى في الهيولى احتاج ان يبين
اى شيء يكون كل واحد منها وما هو وحين يفعل هذا بين صورية الهيولى معقولا ومعروفا لان القانون في الكتاب
معرفة ماهية شيء هو التقسيم كما علمنا المعلم الاول في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للتحليل وبهذا القانون
عمل المص في مواضع كثيرة من كتبه وسببه هو ان بالتقسيم نجد فصل المطلوب من سائر ما هو من صنفه نعلم حده ولهذا

يبين

يبين ماهيته فلان يحاط ههنا معرفة ماهيات المبادي المذكورة ابتداء من الفصل والفرق الواقع بين الهيولى
والعدم ولان يوجد هذا يجب ان يعلم هل العدم امر سوى الهيولى او يتحد معها وان يعلم باي وجه يكون
عينها وباي وجه يكون مغايرا لها وهذا يحتاج الى تامل كثير لانه خفي في غاية الخفاء ولان كثيرا من الحكماء
لا سيما افلاطون لا يفرقون العدم عن الهيولى كما سيظهر في المتن التاسع والسبعين وهذا هو المشكل
الذي سيشير اليه المص في المتن الاتي **المتن السابع والخمسون قال المص** فظهر انها ليست واحدة ولا اكثر من
اثنين او ثلثة واي منها يكون فيه اشكال عظيم كما قلنا فنحن نقول بهذا الوجه اي عكسين او لا كل يكون لان بيان
العامات اولا ثم النظر الى جميع ما هو اخص منها موافق للطبع **اقول** يعني المص في هذا القول امورا ثلثة يذكر
الاشياء المبنية في المتون السابقة ويريد ما سيقول ويشير الى اسلوب تعليمه الذي سيفعله بعد فيقول فظهر
مما ذكرنا الى ههنا ان المبداء لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة ثم قال واي منها يكون يعني هل يكون اثنين
او ثلثة بحيث يعين العدم مغايرا للهيولى او لا وهذا المشكل ولهذا قال فيه اشكال عظيم وقال ابارولوس
وبعض اخر من الشراح ان المص لم يضع الاشكال للفرق بين العدم والهيولى لان الاشكال للفرق بينهما لم يكن
فيما تقدم من المتون وقد قال المص فيه اشكال كما قلنا ونحن نقول وان لم يكن مذكورا فيما تقدم صريحا لكن
مذكورا فيه ضمنا واشار اليه ظاهرا حين وضع الدلائل فانها تدل من جهة من المتن الحادي والاربعين الى السابع
والاربعين على ان المبادي اضداد ومن جهة اخرى في المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين على انها ليست باضداد
ثم قال يقول المص في المتن الثالث والخمسين لو اراد احد ان يحفظ كلا الدليلين يجب ان يضع امرا ثالثا ويحفظ
كلا الدليلين هو ان يبين باي وجه يكون المبادي اضدادا وباي وجه لا ثم ان يبين باي وجه يكون اثنين وباي وجه
ثلثة وبهذا التقرير لم يثبت فيما مر بدليل ولم يبينه الا بمثال القدماء القائلين ان الكل طبيعة واحدة فالان يبتدئ
ان يبين هذا حاجته ولهذا السبب قال بطريق الانفصال لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة واستنتج في المتن
السابع والستين حين بين حال الهيولى والعدم في ذاتهما ولهذا يمكن ان يقال المبادي اثنان وثلثة الى اخره
وكذا قال في المتن الثامن والستين والمتن السبعين وفي مواضع اخرى قوله فنحن نقول بهذا الوجه اي عكسين
او لا كل يكون بيان لوضعه وترتيب ما سيقول ويعين ما قال في المقدمة من ان الشروع والابتداء يكون من المشتركات
العامات اي فنحن نراعي هذا الترتيب في تعليمنا ولا كل يكون اي نشرع ان نبين اولا مبادي التكون على العموم ثم نتوجه
منه الى مبادي التكون الجوهريات لكن من الاعم الى الاخص وعلل تعليمه بهذا الترتيب بقوله لان بيان العامات اولا ثم
النظر الى كل ما هو اخص منها اوفق للطبع وفي هذا اسولة ثلثة الاول ما مراد المص بكل يكون الثاني ما يريد من الطبع في قوله
موافق للطبع الثالث هل راعى المص بهذا الترتيب اي الشروع من الاعم الى الاخص وبيان المشترك اولا ثم المختص اولا بل يرى
انه لم يراعه لان موضوع العلم الطبيعي يشمل الجسم الطبيعي فلكيا كان او عنصريا فلو راعى المص الترتيب المذكور لوجب
عليه ان يبين اولا جميع المبادي الثلثة للفلكية والعنصرية ثم يبين المبادي العنصرية لكنه لم يبين كذلك لانه بين في هذا
الكتاب اولا مبادي العنصريات فقط اي مبادي التكون والفساد والتي هي اخص من مطلق المبادي وفي الرابع من الاول ولهذا اراد

اي المبادي التي ينبغي ان تؤخذ منها الكون مراده بكل تكوين التكوين الشامل

مطلق التكوين الشامل للتكوين الجوهري والوضعي وبما هو اخص الفصول والاشياء التي تختص بكل تكوين
وهي فيما نحن بصدده الامور المختصة بالتكوين الجوهري والوضعي فظاهر بيان المص في المتن الاتي كل واحد منهما حيث
قال لانا نقول يتكون الاخره وهذا الترتيب حق لان ادراك العامات اقدم من ادراك الخاصات دائما وهكذا
فعل المص حين اراد ان يبين فصول القياس فانه بين اولا ماهية القياس على الاطلاق لان من لا يعلم ماهية
القياس المطلق لا يقدر ان يعرف ماهية القياس البرهاني وقس على هذا ما نحن فيه وبما حققنا تعرف فساد ما قال
زابارلوس ان مراد المص بكل تكوين هو التكوين الوضعي وفساد ما قال ابن رشد ان مراده بكل تكوين واحد واحد
من الاخص التكوين الحاصل الكثير وهو التركيب حتى قال ان المص يبحث عن الاول في هذه الكتب وعن الثاني في كتب
الكون والفساد وعن الثالث في الاثار اراد بالطبع طبعنا فانه فينا طريق طبيعي للحركة بحيث نبتدا اولا في تعليم الاشياء من العامات
ثم من الخاصات لانا نبين طبيعة الاشياء التي تكون اعرف لنا حيث ينبغي ان نبتدي منه كي نتكلم صحيحا والعامات تكون اعرف لنا
طبعا من الخاصات كما قال المص في المتن الثالث والرابع من المقدمة او اراد به طبيعة الاشياء فان ترتيب التعليم يجب
طبيعة الاشياء هو ان يبين اولا العامات والمشتركات ثم الخاصات لان العامات توجد اولا بالطبع ثم الخاصات
لما قال المص في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات من ان المخصوص غاية كل تكون والغاية متأخرة لان الاشياء
ينبغي ان يترتب في تعلم اولا في العلوم كما توجد بالطبع لان العلوم هي هذه الاشياء بالتطابق فالعامات ينبغي
ان ترتب وتعلم اولا في العلوم ثم الخاصات كما توجد بالطبع واجيب عن الثالث باجوبة كثيرة ذكرها بعوتو متفحص
في شرحه والاولى عندي من الكل هو ما ذكره فلوبونس النحوي وهو ان المص يتكلم ههنا المبادي فاعلات التكوين
والفساد لا الالات الاعلاف لا تدخل تحت موضوع الحكمة الطبيعية بل لان المبادي فاعلات التكوين والفساد اعرف
لنا ثم ينقل الكلام بعد هذه المبادي الدائمة وبيت كيهيد ذكر المتن الثامن والستين وهو المرضي عند اسكندر الافرودسي
على ما نقل عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن التاسع والعشرين من ثاني عشر ما بعد الطبيعة لانه كان يقول بيان المناسبة
من مبادي الكائنات وعللها مبادي الاثمات وعللها ايضه لانه توجد كثيرا في العلل في الجوهر الدائم ايضه فهي افعال المناسبة
مع علل فالات التكوين والفساد المتن الثامن والخمسون قال المص لانا نقول يتكون من المباين مباين ومن
المغاير مغاير اذا قلنا البسائط والمركبات ما قلنا كذلك لانه يصير الانسان موسيقيا واللاموسيقي يصير موسيقيا او اللا
اللاموسيقي انسانا موسيقيا واسمي الانسان الصائر واللاموسيقي والموسيقي الكائن بسيطا والذي يتبدل والذي له البعض من هذه فقط
التكون مركبا كما اذا قلنا الانسان اللاموسيقي يصير انسانا موسيقيا لكن بهذا لا يقال لهذا يصير شيئا فقط بل من هذا
ايضا كما يقال من اللاموسيقي يصير الموسيقي وهذا لا يقال في الكل لانه لا يصير الموسيقي من الانسان بل الانسان يصير موسيقيا
اقول يسعى ان يجد الفرق بين الهيولى والعدم ويلاحظ ان الموضوع والعدم يدخلان في المقدمة للتكوين فيدخل
في المقدمة للتكوين الجوهري مثال للاجسام الطبيعية اي الهيولى والعدم ويجد الفرق بينهما بدليلين اي باختلاف
وجه التعبير وبطبعهما يذكر الاول في هذا المتن والثاني في المتن الاتي ولان يبتدا من التكوين المشترك العام كما قال
في المتن السابق يقسم التكوين بان بعضه بسيط وجوهري اي تكون المباين من المباين كما قال يتكون من المباين

او قد تقرر

فصل ٩

يتكون من المباين مباين اذ قد تقرر ان الفصل المنوع الذاتي يفعل المباين كما قال بورفيريوس في الفصل
وبعضه يكون عرضيا بالتبدل الاسمي والى اشار المص بقوله ومن المغاير مغاير اذ قد تقرر ايضا ان التبدل
بحسب الاعراض لا يفعل مباينا بل مغايرا قال اما اذا قلنا البسائط والمركبات هذا القول شرحه بوجهين
الاول اخذه ... بيانه ما قال في المتن الخامس والاربعين وكذلك هذا في السائر لان الاشياء
التي ليست بسائط بل تكون مركبات تحد بعضها بحسب معنى واحد فانا قد فسرنا البسائط بالمتكونات
بالبساطة الجوهرية وفسرنا المركبات بالمتبدلات بكل تبدل عرضي او صناعي وبسبب هذا الشرح
والمباينات هي لان المص يبين بقوله اذا قلنا البسائط والمركبات قسمي المتكون اي المتكون المباين من المباين
والمغاير من المغاير التي تصير البسائط او بالبساطة تصير متباينات التي تتكون بحسب الوضع بالطبع او بالصنعة
تصير متغايرات والثاني ان المركبات اعرف لنا اورد منها امثلة لان الانسان الموسيقي واللاموسيقي والثاني
ان المراد بالبسائط ههنا هو العدم فقط والموضوع فقط والصورة اللاحقة فقط وبالمركبات العدم والموضوع
معا والصورة اللاحقة والموضوع معا وهذا الشرح اولى من الاول ويمكن ان يؤخذ بهذه من التي تكون
بالبساطة ومن التي تكون بالنظر الى الشي لكن المص ... مثال الجنس الثاني حيث قال ... و ما قلنا كذلك
الاخره انا نقدر ان نستعمل في بيان هذه التكونات الحدود وهي الكلمات البسيطة والمركبة من جانب الحد منه
ومن جانب الحد اليه والحد او اللفظ البسيط من جانب الحد منه اما العدم فقط او الموضوع فقط ومن جانب الحد اليه
هو الصورة في المركب وبين المص الحد منه حيث قال واسمي الانسان الصائر واللاموسيقي بسيطا فان الانسان
يدل على الموضوع فقط الذي يتبدل واللاموسيقي على العدم فقط ولهذا استعمال الحرفين البسيطين كما اذا قلنا
اللاموسيقي صار موسيقيا والانسان صار موسيقيا والحد اليه حين قال والموسيقي الكائن بسيطا لان الموسيقي
يدل على صورة علم الموسيقي الكائنة في المركب وبين الحدود المركبة من الحد منه اي الموضوع والعدم والحد اليه حين قال
واسمي الذي يتبدل والذي له التكون مركبا ومثل بقوله كما اذا قلنا الانسان اللاموسيقي يصير انسانا موسيقيا البعض من هذه
وبعد تمهيد هذا يحصل مقصوده اي الفرق بين الهيولى والعدم حين قال لكن بهذا لا يقال لهذا يصير شيئا
فقط الاخره يعني انه يوجد عبارتان مشهورتان مستعملتان مقبولتان عند جميع العوام والخواص احديهما
هذا الشي يصير شيئا اخر بلا ذكر كلمة من او ما يؤدي مؤداها في سائر الالسنة والاخرى من هذا الشي يصير شي اخر
باستعمالها واختلاف وجه التعبير ليس بلا ريب بل بسبب وحين نعبر فيما نحن فيه عن العدم نستعمل كل واحد من
العبارتين بلا تفاوت فنقول تارة اللاموسيقي صار موسيقيا واخرى من اللاموسيقي صار الموسيقي وعن الموضوع
لا يجوز ان نستعمل كلا منهما في كل واحد منه بلا فرق بل له تعبير معين اذ لا يجوز ان نقول من الانسان صار الموسيقي
او الموسيقي صار من الانسان او صار الموسيقي من الانسان بل انما نقول الانسان صار موسيقيا او صار
موسيقيا ويحصل من هذا انه يجوز ان نعبر للعدم بعبارة صحيحة مقبولة عند الكل ولا يجوز ان نعبر للهيولى بها وكلتيهما
يجوز ان نعبر عن احديهما بعبارة صحيحة مقبولة عند الكل ولا يجوز ان نعبر بها عن الاخر متغايران مختلفان لان

العبارات كذلك يدل على اختلاف ما يعبر بها في العدم والهيولى متغايران مختلفان **المتن التاسع**
والخمسون قال المص وبعض الاشياء الذي قلنا انه يصير كالبسائط يبقى والاخر لا يبقى لان الانسان
يبقى فاصار الانسان موسيقيا واللاموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى لا مفردا كان ولا مركبا **اقول** شرع المص
ان يبين الفرق بين الهيولى والعدم من طبعهما وهو بين فان الهيولى تبقى بعد التكون والعدم لا تبقى
بعد التكون فالهيولى ليس بعدم والا كان شيء واحد باقيا ولا باقيا معا واثبت المقدمتين بقوله
لان الانسان تبقى الاخرة فان الانسان الذي صار موسيقيا بعد ان لم يكن موسيقيا هو الهيولى والموضوع
بهذا التكون وهو باق حين كونه موسيقيا بالبداية واللاموسيقى وعديم الموسيقى الذين هما عدم صورة
علم الموسيقى لا يبقيان حين تكون صورة علم الموسيقى والا اجتمع الوجود والعدم في موضوع واحد وهو
مستحيل بل نقول كما لا يبقى عدم صورة علم الموسيقى الذي هو مفرد كذلك لا يبقى المركب من الموضوع وعدم صورة
علم الموسيقى اذا حصل التكون وان بقي الموضوع لانه متى تركب شيء من امور يحكم بفساده وعدمه عند فساد
بعض منها والعدم فقط وان لم يفسد كلها كما يحكم بفساد الجسم الذي فسد بعض اجزائه اي الصورة وان بقي هيولاه
وانما ذكر عديم الموسيقى بعد قوله واللاموسيقى لان عبارة اللاموسيقى للموضوع موضوع نون موسقس يمكن ان يؤخذ
سلبيا كما يمكن ان يؤخذ عدميا اي بمعنى عدم الملكة عما من شانه ان يكون صاحبها كما ذكرنا في شرح المتن الثالث
والاربعين ففسره بلفظ موسقس اي عديم الموسيقى القابل له عليه ان مراده بهنا هو معناه العدمي القابل للموسيقى
لا السلبي ومن هذا يعلم ان مراده من اللاموسيقى في المتن السابق هو العدمي القابل للموسيقى لا السلبي اولان العدم
اي عدم الملكة عما من شانه تلك الملكة قسمان بعيد وقريب كما بيناه في البحث الثالث الواقع على المتن الثاني
والاربعين فالمراد بلفظ اللاموسيقى العدم البعيد الذي يكون تحققه في الهيولى اقل كانه قريب الى السلب لكون استعدادها
للملكة اقل وبعديم الموسيقى العدم القريب الذي يكون تحققه فيه اكثر كانه قريب الى الايجاب لكون استعداده للملكة اكثر
واورد اولا ان الفرق الذي سبق في المتن السابق من ان العبارتين المذكورتين اي بهذا يصير ذاك
ومن هذا يصير ذاك تستعملان عند التعبير عن العدم دون عند التعبير عن الموضوع اذ لا يجوز ان يقال من
الانسان صار الموسيقى مخالف لما قال في المتن الحادي والستين من انه يقال في الامور الباقية اي الموضوعات
كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس صار صنما وثانيا ان الهيولى اخذ في تعريفها انها هي التي يكون
منها شيء لانها على ما صرح في المتن الثاني والثمانين موضوع اول يصير منه شيء وكل ما يؤخذ في تعريف شيء يوجد
في جميع افراده فالهيولى يوجد في جميع افرادها انها يصير منه شيء فلا يصح ما قال في المتن السابق وهذا لا يقال في الكل لان الموسيقى
لا يصير من الانسان فاقول في الجواب عن الاول ان التعبير الاول اي بهذا يصير ذاك يستعمل في الموضوع والعدم
لكن باختلاف المعنى فيهما فانه اذا استعمل في الموضوع يراد به الشيء الذي يبقى في كل طرفي التبدل كما يتحقق في التبدل
الوضعي فاصار الانسان موسيقيا والثوب ابيض وح لا يجوز التعبير الثاني لانه لا يجوز ان نقول الموسيقى صار من الانسان
والابيض صار من الثوب كما قال المص في المتن السابق لانه لا يصير الموسيقى من الانسان بل الانسان يصير موسيقيا

واذا

واذا استعمل في العدم لا يراد به مفهوم العدم لان عدم صورة علم الموسيقى لا يصير صورة الموسيقى ولا المركب من الموضوع
ومنها بل يراد به انتفاء العديم الصورة فاذا قلنا مثلا اللاموسيقى او عديم الموسيقى صار موسيقيا يكون معناه الانسان
العديم صورة علم الموسيقى صار موسيقيا وكذا التعبير الثاني اي بهذا الشيء صار من ذلك الشيء يستعمل في الموضوع
والعدم لكن باختلاف المعنيين لانه اذا استعمل في العدم يراد به الخلو عنه للتكون وعلى هذا من اللاموسيقى يصير الموسيقى
ولما كان كل عدم الصورة خاليا منه للتكون جاز ان نقول دائما وبلا فرق بهذا يصير من ذاك واذا استعمل في الموضوع
يراد به معان مختلفة بسبب ان الموضوع والهيولى تنظر بانظار مختلفة فانها تنظر اولا من حيث انها يخرج منها الصورة
وبهذا الوجه الصورة الجوهرية تصير من الهيولى وثانيا من حيث انها جزء تحصيل المركب وبهذا المعنى لا نقول
لا تبقى في هذا التكون الجوهري من بعد وبهذا المعنى نقول الحيوان صار من الدم والمطر من السحاب وثالثا من حيث انها
موضوع بالفعل وفي هذا المعنى يجوز استعمال التعبير الاول والثاني ولما كان الصناعيات تتوافق الطبيعيات
تحفظ فيها ايضا هذا النظر والنسبة ولهذا لو لوحظ النحاس من حيث انه جزء مركب للصنم ومادة تخرج
منه شكل الصنم الى الفعل يقال النحاس شيء يصير منه الصنم وهكذا لما كان الخشب والحجر اجزاء مركبة للبيت يقال
البيت يصير من الخشب والحجر وبهذا المعنى لاحظ المص النحاس في المتن الحادي والستين حين قال الصنم
يصير من النحاس من حيث انه شيء موضوع باق بالفعل في حدي التبدل يستعمل العبارة الاولى بان نقول صار النحاس
صنما لا الثانية اي لا نقول صار الصنم من النحاس والى هذا الاختلاف اشار المص في المتن السابق حيث قال
لكن هذا اي القدم [illegible] هذا الخبر [illegible] من هذا ايضا فلا من اللاموسيقى يصير الموسيقى وحكم ان العبارة
الثانية لا يستعمل في التعبير عن الهيولى والموضوع وانما قال وهذا لا يقال في الجميع لانه لم يصر الموسيقى من الانسان
بل الانسان صار موسيقيا قال وهذا لا يقال في الجميع لانه يجوز ان نستعمله في البعض كما في الامثلة المذكورة
وفي البعض لا يجوز والى هذا اشار في المتن الحادي والستين حيث قال فيه واما في الامور الباقية فيقال
كذلك احيانا على ما يستفاد من قوله احيانا ومن هذا نعرف كيف يجوز ان يستعمل كلا العبارتين من كل عدم
على الدوام وبلا فرق انه يستعمل العبارة الثانية فيه اولى كما قال المص في المتن الحادي والستين ولا يجوز
ان يستعمل هذا في كل هيولى بل قد عاين مراده وجه التعبير عنها ومن هذا نعرف ان الفرق الذي وضعه المص بينهما
بسبب اختلاف التعبير عنهما حق ومن هذا يظهر الجواب عن الدليلين المذكورين اما عن الاول فلانك قد عرفت
باي وجه وفي اي زمان يجوز استعمال العبارة الثانية للهيولى وباي وجه وفي اي زمان لا يجوز واما عن الثاني
فلان المص انما يعرف في المتن الثاني والثمانين الهيولى من حيث انها تتحقق عنها الصورة الموجودة فيها لا من
حيث انها جزء مركب وبهذا المعنى توجد في كل هيولى ان يكون منها شيء لكن ح لا يجوز استعمال العبارة
الاولى فيها لانا لا نقول الهيولى صارت شيئا **المتن الستون قال** واذا تبين هذا فلو نظر احد [illegible]
يمكن ان يعلم من النظر الى المكونات انه يجب ان يوضع شيء هو يكون [illegible] وانه وان كان واحدا بالعدد
لكنه ليس بواحد صورة واريد بالصورة المعنى [illegible] واحدا لان ماهية الانسان واللاموسيقى ليست بواحدة

يبقى لان

يبقى وههنا لا يبقى لان اللا مقابل الانسان الغير الموسيقي يبقى مع الموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى ولا المركب
منهما كالانسان اللاموسيقى اقول قد حصل للمص مما ذكره ههنا الفرق بين الهيولى والعدم مع لزوم
الهيولى ثم بين وجهه واوضح انهما متحدان في الخارج بالموضوع واثبات صورة ومنع فقال اذا تبين هذا
فلو نظر احد في السطحي يمكن ان يتكلم في النظر الى المكونات امرين احدهما هو انه يجب ان يوضع في جميع ما يتكون
شئ هو يتكون اى موضوع والاخر ان هذا الموضوع واحد بالعدد اى بالجزء والموضوع مع العدم متغاير فان
صورته وتعريفه اى ماهيته لان حد الموضوع اى الهيولى وماهيتها مغاير عن تعريف العدم ومفهومه حلا نسلم
من لفظ الصورة اشتباه بين ما يريد من قولنا الايدا بالصورة المعنى واحد يعنى ما اردت بلفظ الصورة ههنا
المبدا الثالث للتكون بل اردت به ماهية الشئ وتعريفه يعنى ان الهيولى وان كان واحدا مع العدم بالعدد
والموضوع لكنه ليس بواحد معه صورة وتعريفا ويثبت بهذه المفارقة بينهما بدليلين اما اولا فبما قال لان ماهية
الانسان والاموسيقى ليست بواحدة يعنى ان ماهية الانسان اى الموضوع وتعريفه ليست عين ماهية عدم الموسيقى
وتعريفه لان ماهية الانسان وتعريفه وجودية وماهية عدم الموسيقى وتعريفه عدمية والوجودي ليس عين العدمي
واما ثانيا فبما قال ان ذلك يبقى وهذا لا يبقى يعنى ان الانسان مثلا اى الموضوع يبقى بعد التكون والعدم
لا يبقى بعده وكل امرين يكونان كذلك ليس ماهية احدهما عين الاخر فماهية الموضوع ليست عين ماهية
العدم واثبت قوله وذلك يبقى وهذا لا يبقى بقوله لان اللا مقابل يبقى لان الانسان يبقى مع الموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى بعده
يعنى لان الموضوع الذي لا يقابل الصورة المتكونة اى الانسان مثلا يبقى بعد تكون الصورة وهو يبقى مع عدم الموسيقى اى
المقابل لا يبقى اى عدم الصورة كعدم صورة الموسيقى لا يبقى ولا يجتمع مع الصورة كصورة الموسيقى
بل لا العدم والصورة فقط لا يبقيان بل المركب منهما ايضا لا يبقى واليه اشار بقوله ولا المركب منهما كالانسان
اللاموسيقى كما قال في المتن السابع ونحن بينا سببه فيه وبما ذكره عرفت انه يجب ان يوضع في كل تكون موضوعا
ما اى هيولى فهي وان كانت واحدة بالعدد مع احد المبدأين الاخرين المتضادين اى مع عدم الصورة
التي ستتكون لكنها مفارقة عنه بحسب الصورة والتعريف فعلى هذا لا بد من عددين منه للتكون واعترض عليه اولا
على ما يفهم من ظاهر كلام المص ان ماهية الهيولى والعدم وحدهما متغايران بان العدم لا وجود له بحسب الذات
كما قال الفيلسوف في المتن الخامس والستين والتاسع والستين ولا شئ من اللاموجود ذو ماهية وتعريف
لانه ليس له ذاتيات واحوال ذاتية فالعدم لا ماهية له وتعريف وثانيا ان العدم والهيولى لا يمكن ان يعرف
احدهما بدون الاخر لانه يؤخذ في تعريف العدم الهيولى لانه يعرف بانتفاء الصورة في الهيولى القابلة لها وكذلك
يؤخذ في تعريف الهيولى العدم لانها تعرف بانها موضوعة عديم الصورة قابلة لها وكل ما لا يمكن ان يعرف احدهما بدون
الاخر لا يفارق احدهما عن الاخر بالماهية والتعريف فالعدم والهيولى لا يفارقان بالماهية والتعريف وثالثا
على قوله وان الموضوع وان كان واحدا بالعدد اى الموضوع على ما فسرناه نحن وجميع الشراح انه العدم والهيولى
لا يمكن ان يتحققا في امر ثالث اى في الموضوع لانه لم يتحقق امر ثالث ههنا وليس الهيولى قائمة بالعدم موجودة

ضه

موجودة فيه وهو بين ولا العدم قائما بها موجودا فيها والا لكان امرا موجودا وهو مستحيل لان العدم لا وجود
له ومتحدان بالموضوع هما الشيئان اللذان يوجدان في امر ثالث اى الموضوع ويقومان به كالبياض والحلاوة
في العسل او يوجد احدهما في الاخر ويقوم به كالحلاوة في العسل فالعدم والهيولى ليسا متحدين بالموضوع ورابعا
على قوله لكنه ليس بواحد صورة ان كل ما يفترق عن اخر بالصورة والتعريف يتخالفان نوعا كما علمنا المعلم
الاول في المتن الثامن عشر من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال الاشياء التي تكون هيولاها واحدة متحدة بالعدد
والتي تكون تعريفها واحدا تكون متحدة بالنوع ويستحيل ان تكون بعض الاشياء متحدة بالعدد ولا تكون متحدة بالنوع
ويثبت بهذا من قول المص في المتن المذكور حيث بين ان الواحد يقال على اربعة اوجه اى على الواحد بالعدد وبالنوع
وبالجنس وبالمناسبة فانه قال فيه والمتأخرات تتعاقب المتقدمات دائما كما ان جميع ما يتحد بالعدد يكون متحدة بالنوع وجميع
ما يتحد بالنوع ليس كذلك بالعدد ومن جميع ما يكون واحدا بالنوع يكون واحدا بالجنس وليس كل ما يكون واحدا
بالجنس واحدا بالنوع انتهى فلما كان يتعاقب المتأخرات المتقدمات والوحدة العددية متأخرة عن جميع الوحدات
فلو كان الهيولى والعدم واحدا بالعدد لا يمكن ان لا يكونا واحدا بالصورة والنوع فقوله ان الهيولى والعدم واحد
بالعدد لا بالصورة كذب واقول مجيبا عن الاول ان التعريف الحقيقي ليس الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس
والفصل واما التعريف الرسمي فيجوز ان يكون للمعدومات ايضا وهو ليس الا بيان احوال المعرف بحسب الاسم بحسب
الشئ وهو شامل للبسائط وللمعدومات على ما هو غير المشاهير فلا ... للسلوب والعدم والعدول في جميع ... والعدم
يعرف بمثل هذا التعريف ويبين به ماهيته مع ان العدم وان لم يكن موجودا خارجيا بالصورة وفي المستقيم لكنه يشير معه
اليه في المعرف ولهذا قال ابن رشد القرطبي في مقدمته لاول كتاب التحليل الثاني ان العدم يعرف بالملكة لانه مضاف بالرجوع
الى الملكة وعن الثاني ان الصورى كاذبة واقول على اثبات المجيب عن الاول ان العدم يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا
بلا اخذ الهيولى الاولى فيه فان العدم يوجد في امور كثيرة سوى الهيولى الاولى ويجيب عن الثاني ان الهيولى يمكن
ان تلاحظ على وجهين الاول من حيث انها جوهر تام وموجود بالقوة والثاني من حيث انها مضافة بسبب نسبتها
الى الصورة وكونها مضايفا لها على ما قال المص في المتن الحادي والعشرين من ثاني الطبيعيات والهيولى الملحوظة بهذا الوجه
الثاني لا يمكن ان تعرف بدون العدم لانها آلة بالنسبة الى الصورة التي ليست بالفعل موجودة بالفعل في العدم بالفعل مع الاستعداد
اليها وكلاهما يعينان العدم واما الملحوظة بالوجه الاول فيمكن ان تعرف بدون العدم فالعدم يمكن ان يعرف بدون
الهيولى وكذا الهيولى بدون العدم وعن الثالث ان العدم انما يقال انه متحد بالموضوع مع الهيولى على وجه يقال به
البياض والجدار متحدان بالموضوع اي بسبب ان البياض متحقق في الجدار لا لان البياض صورة موجودة في الخارج ومغايرة
للجدار بالذات في الخارج بخلاف العدم فانه انما يلاحظ بالفعل كونه صورة ما متحققة في الموضوع كما قال المص في
المتن الحادي والستين والمتن الخامس من ثاني الثمانية وعن الرابع ان الواحد المتعلق بالحمل فيما ما يوجد
لما يكون واحدا بالوجود والصورة والاشياء التي تكون بالوجود متحدة وبالصورة كثيرة لان المغايرة بالصورة اقل من
المغايرة بالوجود وقد منع المغايرة الخارجية والاشياء التي تكون متحدة بالوجه الاول تكون متحدة بالنوع ايضا لانها بالذات

يتوهم اسفل بالنسبة الى النوع في الخط المستقيم المرسوم في سلسلة المعقولات ولذلك يتكلم المص في المتن التاسع
من جانب ما بعد الطبيعة المذكور رفع الدليل الرابع المذكور واذا كان بعض الاشياء متحدة بالوجود و الذات فقط
لا بالصورة يمكن ان يؤخذ واحدة بالعدد وكثيرة بالصورة والنوع و بالجنس العالي كالفعل والانفعال فانهما
متحدان بهذا المعنى لانهما حركة واحدة بالعدد يفترقان بالصورة ~~كما بالجنسين العاليين~~ فكذلك الهيولى
والعدم متحدان بالعدد لا بالصورة او في الاشياء التي تتوهم متحدة بالعدد بالذات تكون متحدة بالنوع ايضا كالحيوان
والناطق بما انهما متحدين بالعدد بالذات في الانسان كانا متحدتين بالنوع ايضا والاشياء التي تتوهم متحدة بالعدد
بالوضع لا تتوهم متحدة بالنوع كما الانسان مع البياض العارض عليه فانهما متحدان بالعدد و الموضوع بالوضع وليسا متحدين
بالنوع المتن الحادي و الثلاثون قال المص لكن ~~يعبر [illegible]~~ يقال كثيرا انه يتغير الى الباقيات يصير شيئا من شيء ولا يعبر شيء شيئا
لما يقال للموسيقي يصير من اللاموسيقي ولا يقال الموسيقي يصير من الانسان واما في الباقيات فقد يقال كذلك لانا
نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما ويقال كلا الوجهين من المقابل و غير الباقي من هذا بهذا
و بهذا لان الموسيقي يصير من اللاموسيقي و اللاموسيقي يصير موسيقيا ولهذا يجوز في المركب كذلك لانه يقال الموسيقي
يصير من الانسان اللاموسيقي و الانسان اللاموسيقي يصير موسيقيا اقول لما بين المص في المتن الثامن والخمسين الفرق بين
الهيولى والعدم من اختلاف التعبيرين ثم وضعه في المتن التاسع والخمسين من طبعهما وبينه في المتن الستين ثم رجع
هنا ان يبين الفرق الاول بينهما مع الشيء ما نقلنا في هذا المتن امورا منه بين اولا وجه التعبير عن العدم حيث قال
لكن التعبير شيئ شيئا لا ~~يصير شيء~~ شيئا يقال ~~كثيرا في غير الباقيات~~ يعني ان القاعدة في التعبير عن الاعدام
التي بيناها في المتن السابق انها لا تبقى في التكون ان يقال غالبا ان الشيء يصير شيئا وقليلا الشيء يصير شيئا
اي التعبير الاول يستعمل فيها اكثر من الثاني فقولنا الموسيقي يصير من اللاموسيقي اعلم من قولنا اللاموسيقي صار موسيقيا ثم قال
ولا يقال الموسيقي يصير من الانسان وضع قاعدة في التعبير عن الموضوع والهيولى قد كان وضعها في المتن الثامن والخمسين
وهي ان التعبير بكلمة من لا يجوز في الموضوع لانا لا نقول الموسيقي يصير من الانسان بل نقول الانسان يصير موسيقيا ثم قال
في المتن المذكور واشار اليه هنا و بهذه القاعدة ليست كلية ولهذا قال واما في الباقيات فقد يقال كذلك
اي قد يستعمل في الموضوع والهيولى الباقية حين التكون بهذه العبارة كما يستعمل في العدم لانا نقول الصنم
يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما وقد بينا هذا في شرح المتن الخامس و الخمسين فارجع اليه ثم بين الفرق
بينهما بحسب التعبير و قال ويقال كلا الوجهين من المقابل غير الباقي من هذا بهذا و بهذا بهذا يعني انا نستعمل كلا العبارتين
اي من هذا صار هذا و هذا صار هذا في العدم الذي هو مقابل للملكة و غير باق لانا نقول الموسيقي يصير من اللاموسيقي
و اللاموسيقي يصير موسيقيا و يستنتج من هذا انه لما كان يستعمل في العدم كلا العبارتين ويستعمل الا مناسبا
دون الموضوع والهيولى الا احدهما ظهر انهما متغايران لكنه كان كذلك فظهر انهما متغايرتان ثم
ثم قال ولهذا يجوز في المركب كذلك اي ولهذا يستعمل في المركب من الموضوع و العدم كلا العبارتين
كما يستعمل في العدم المقابل الغير الباقي لانا نقول الموسيقي يصير من الانسان اللاموسيقي و الانسان

فانهما

بيانا انه يزيد حاصله

انه يقال كثيرا في غير الباقيات

اللاموسيقي يصير موسيقيا المتن الثاني و الثلاثون قال المص ولما كان التكون يقال على وجهين
وكان بعض على الاطلاق بل يصير هذا الشيء و التكون على الاطلاق للجواهر فقط ظهر انه يجب ان يوضع تحته
في غيرها شيء يتكون هو لان الكم و الكيف و الاضافة و المتى والاين تتكون اذا وضع تحته شيء ولان الجوهر
فقط لا يقال في الموضوع من جميع ما سواه يقال في الجوهر واما ان الجوهر و جميع الموجودات الاخر على الاطلاق
تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين بانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون تتكون منه ما يتكون كما يتكون النبات
والحيوانات من البذر اقول قد بين في المتون السابقة ان يوجد في التكون من جانب الذي منه مبدأن الهيولى
والعدم و بين باي وجه يكونان اثنين و لما كان لسائل ان يسأل هل يوجد هذان الاثنان في جميع التكونات او
في بعضها فقط اراد ان يبين في هذا المتن والمتن الآتي انهما يتحققان في كل تكون و يتبين بهذا ان العدم
العدم متحد بالعدد مع الهيولى و الهيولى يتحقق في كل تكون و تبدل فهما يتحققان في كل تكون و تبدل
والصغرى ثابتة بما سبق و بيّن الكبرى بما قال ههنا ولما كان تكون الاشياء يقال على وجهين بعضها تتكون
على الاطلاق وهي التي تتكون بالجوهرية و بعضها لا يقال تتكون على الاطلاق بل تتكون بالنظر الخاص و بهذا
الوجه تتكون جميع ما يتبدل بحسب عرض ما كما اذا صار زيد حارا وابيض او ناميا او ذابلا فانا لا نقول ح يتكون
او صار زيد كما نقول اذا تكون بالجوهرية بل نقول صار حارا او ابيض او ناميا او ذابلا والى هذا اشار المص
حيث قال ~~ويكون~~ بعض الاشياء لا تتكون على الاطلاق بل يصير ~~هذا~~ شيئا اي تكون الاعراض ليس تكونا على الاطلاق
و كما يدل هذا التقسيم اثبت وجوب ان يوضع ~~تحته~~ شيء اي غير الجواهر اي الاعراض شيء يتكون هو بالاستواء
اولا اي بقوله لان الكم و الكيف و الاضافة و المتى و الاين تتكون اذا وجد موضوع ما يعني ان التكون لا على الاطلاق
هو تكون الاعراض و تكون الاعراض لا بد له من موضوع ما لان الكم و الكيف و الاضافة و المتى و الاين و سائر الاعراض
انما تتكون اذا وجد موضوع ما فكل تكون لا على الاطلاق لا بد له من موضوع ما و بالبرهان ثانيا اي بقوله ولان الجوهر
فقط لا يقال في الموضوع من جميع ما سواه يقال في الجوهر يعني ان الجوهر فقط لا يوجد في الموضوع واما جميع ما عداه اي
جميع الاعراض فيوجد في الجوهر اي الموضوع تقرير البرهان ان الاعراض لا توجد الا في الموضوع وكل ما لا يوجد
الا في الموضوع يجب ان يكون فيه لان تكون الشيء انما يكون على مقتضى وجوده لان تكون الشيء هو تبدله
الى الوجود فالاعراض يجب ان تتكون في الموضوع و اثبت الثاني بقوله لانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون
يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات و الحيوانات من البذر بعد ما قال واما ان الجوهر و جميع الموجودات الاخر
على الاطلاق تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين يعني اما ان الجوهر الذي يتكون و جميع الموجودات على الاطلاق
المغايرة للاعراض اي جميع الجواهر المتكونة تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين ~~[illegible]~~ الجواهر المتكونة
الى الوجود وكل ما ~~[illegible]~~ الوجود ~~[illegible]~~ شيئا ~~[illegible]~~ الجواهر المتكونة
تنتقل من شيء الى الوجود و صغرى هذا الدليل مطوية و الكبرى هي المشار اليها بقوله لانه يكون دائما شيء
يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون ويحصل مما ذكر ان كل تكون اما تكون الجواهر او تكون الاعراض

ههنا الوجه مخصوص بالجواهر كما قال
والتكون على الاطلاق للجواهر فقط

مادة ما تحت كل تكون لا مطلقا كان
او مطلقا اثبت الاول بعده بما قال
ظهر انه يجب ان يوضع في غيرها
ح

وكل منها يستدعي مادة موضوعة فكل تكون يستدعي مادة موضوعة المتن الثالث والعشرون قال المص والمكونات... على الاطلاق ح

فما تكون بعضها بتبدل الشكل كالصنم من النحاس وبعضها بالانضمام كالاشياء التي تنمو وبعضها بالاخراج كهيكل

العطارد من الحجر وبعضها بالتركيب كالبيت وبعضها بالاستحالة كالاشياء التي تتغير بمادتها: وظاهر ان

جميع الاشياء التي تتكون كذلك تتكون من الموضوعات اقول زعم سمبليقيوس ان المص اراد منها ان يثبت على وجه

الكمال ما قال في اخر المتن السابع من ان التكون على الاطلاق يستدعي دائما مادة موضوعة وبينه بتعداد جهته

وجهة بها يقال تكون شي على الاطلاق والجوهرية وهذا الزعم مؤيد بان لفظ الاطلاق الواقع في قوله والمكونات (على الاطلاق بعضها)

مطلقا تتكون الاه يجب ان يؤخذ بمعنى اخذه في المتن السابق والظاهر عند المص استعمال اللفظ المشتركات

في موضع بمعنى وفي موضع اخر بمعنى اخر وقد اخذ فيما سبق بمعنى التكون الجوهري فيجب ان يؤخذ ههنا بهذا المعنى

وبان المص يرى ان يقسم ههنا الاشياء التي تتكون الجوهرية فقط وبان المص قد حكم فيما سبق بظهور وجوب

الموضوع للتكون الوضعي وحكم فيه بظهور وجوبه للتكون الجوهري للناظرين فيه فلو كان في هذا المتن للتكون الوضعي

لكان مستدركا لكن لما وجب النظر للتكون الجوهري لسبب حواله الى النظر ذكره ههنا فقط وقسمه الى اقسام

وهذا الزعم لا ينبغي ان يقبل بل يرد ببعض الاقسام المذكورة ههنا الذي ليس بتكون جوهري اصلا كما ستعرف بعيد

ثم ان المص بوعاينه الاسكندر الافرودسي وسريانوس الكبير وتبعهما ثامسطيوس ويحيى النحوي وابن رشد

الوطبي وتوما الكويناس وهو ان المص لما اثبت في المتن السابع وجوب موضوعية الهيولى لكل واحد من

التكون المطلق واللامطلق على الانفراد اراد ان يذكر ههنا برهانا اوسع شاملا للتكونين معا وبين

ان جميع المكونات مطلقا اي جوهريا كان او عرضيا يستدعي مادة موضوعة واما رأيه سمبليقيوس على ما زعم

فضعيف جدا لانا نجيب عن الاول بان المص لم يرد بلفظ على الاطلاق ههنا معنى الجوهرية كما اراد في المتن

السابق بل اراده بمعونة دلالة التقسيم غير المتقيد بشيء من التكون الجوهري او الوضعي يعني جميع المكونات

مطلقا اي سواء كان متكونا بالتكون الجوهري او بالوضع ودلالته على هذا المعنى واقع في مواضع غير محصورة

من كتب المص وعن الثاني بان المص لا يرى ان يقسم ههنا المكونات الجوهرية بل مطلق المكونات جوهرية

كانت او عرضية كما ستعرف وعن الثالث بان المص لما حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضي

كذلك اثبته بعد بالاستقراء والبرهان فيه المانع ان يثبته ههنا ايضا بدليل ثالث في ضمن اثبات الكل فهذا

ليس باستدراك قطعا بل استدراك من وجه اخر واذا عرفت هذا فاعلم ان المص يعين في هذا المتن اربعة

اولا وجوها خمسة بها يكون جميع المكونات تكونا جوهريا او عرضيا طبيعيا او صناعيا ويستنتج ثانيا وجوب

ثبوت المادة الموضوعة الوجه الاول يكون بتبدل الشكل والصورة الخارجية فان تبدل الموضوع بحسب النوع الرابع

من الكيف اي الصورة والشكل كتكون الصنم من النحاس سواء كان بالضرب او بالذوب والافراغ فهذا الوجه

من التكون مختص بالصناعيات والوجه الثاني يكون بالانضمام كالاشياء التي تزداد حجمها بالانضمام بضم مادة جديدة وهذا

الوجه شامل للتكون الطبيعي والصناعي لانه توجد في صبرة الحنطة مثلا بوضع اليها حنطة اخرى فانها تزداد حجمها

جرمها بالصنعة

بالصنعة ويوجد في الاجسام الطبيعية التي تقال في اول الكون والفساد وثانيته مجازا كما ان النار

تزداد بضم الحطب ويوجد في الاجسام التي تقال انها تنمو حقيقة كذوي الانفس من النباتات

والحيوانات ولما كان ما ذكرنا حقا كان ما زعم سمبليقيوس وقوم من قائف وبوتولوناس بالطلاق قول ان الاجسام

التي تقال حقيقة تزداد وتنمو كالطفل مثلا لا يقال انها تكونت على الاطلاق بل يقال صارت كبيرة والوجه

الثالث يكون بالانتقاص كصنم العطارد الذي يفعل النجار من الحجر اللامصور بالحك وبهذا الوجه يوجد ايضا في الصناعيات

كهذا المثال وفي الطبيعيات كالاجسام التي تصير صغيرة بانفصال بعض الاجزاء طبعا كالشائخ والنبات والاشجار

التي ذبلت وصغرت بعد كونها نابتة كبيرة والوجه الرابع يكون بالتركيب كما يتركب ويتكون البيت من الاحجار والطين

والخشب وكذا القول في الطبيعيات انها تتركب من الهيولى والصورة او من العناصر الاربعة والوجه الخامس يكون اذا تكون

شيء بالاستحالة كالاشياء التي تتغير مادتها: ولفظ الاستحالة ههنا يؤخذ اعم من الاستحالة الحقيقية

التي تكون حين يتبدل الموضوع في احواله المتضادة او المتوسطة مع كونه باقيا محسوسا كما بين في المتن الثالث

والعشرين من اول الكون والفساد وللتكون الجوهري وانما سماه المص استحالة لان التكون الجوهري يكون بعد الاستحالة

الحقيقية لانه لا يوجد التكون الجوهري بدون تقدم الاستحالة الحقيقية ولان كل ما يتكون يستحيل بالجوهرية فعلى هذا ينبغي

ان يتوهم من لفظ المادة في قول المص كالاشياء التي تتغير مادتها بكلمة ما يشمل المادة الموضوعة بالفعل التي تتغير في الاستحالة

الحقيقية محسوسة كما اذا استحال الماء من البرودة الى الحرارة والموضوعة بالقوة اي الهيولى الاولى التي تتبدل في الاستحالة

الجوهرية بحسب الجوهر من عدم وجود شيء الى وجوده وبهذا الوجه الخامس مخصوص بالتكون الطبيعي غير شامل للصناعيات

لان الصنعة لا تحيل المادة وان كانت معينة للطبيعة في ان تحيلها وكما حققنا ظهر ان جميع ما يتكون في نفس

الامر بوجه ما يجب ان يتكون باحد هذه الوجوه الخمسة لا بشيء اخر سواها وبعد تمهيد هذا حصل لقوله وظاهر ان

جميع الاشياء التي يتكون كذلك تتكون من الموضوعات وجوب ثبوت الهيولى بطريق ان كل ما يتكون في العالم

يتكون اما بالتبدل للشكل او بالانضمام او بالانتقاص او بالتركيب او بالاستحالة وفي كل ما يتكون كذلك يوجد بحسبه هيولى

موضوعة بالضرورة كما لا يخفى على المتفحص المتتبع لان جميع ما يتكون بتبدلات الاشكال يستدعي موضوعا يتبدل شكله

وجميع ما ينمو بالانضمام كالطفل يقتضي موضوعا يزداد ويكبر بسبب ضم بعض الاشياء عليه وجميع ما ينقص بالاخراج يستدعي

موضوعا ينقص ويصغر بسبب اخراج بعض الاشياء منه وجميع ما يتكون بالتركيب يطلب الاشياء التي يركبه وجميع ما يتكون

بالاستحالة يستدعي محلا يقع الاستحالة عليه بحسب الجوهر او الكيف فكل ما يتكون في العالم يوجد بحسبه هيولى موضوعة

بالضرورة ومما ذكرنا ههنا تحقق وجوب ثبوت الهيولى الوقف بينها وبين العدم واعلم انه قد علم من المتن

الثامن والستين ان الاعراض تستدعي موضوعا تتكون فيه لان الجوهر فقط لا يقال في موضوع وجميع ما سواه يقال في الموضوع

وقد كان صور بهذا الدليل في شرح المتن المذكور بان الاعراض لا توجد الا في الموضوع وكل ما لا يوجد الا في الموضوع

يجب ان يتكون فيه لان تكون الشيء انما يكون سابقا متقدما وجوده لان تكون الشيء هو طريقه الى الوجود فالاعراض

يجب انها تتكون في الموضوع لكن هذا الدليل منقوض بان يقال الجوهر ليس في الموضوع كما قال في ثالث من مقولة

ونبعه وقوم من قائف وبوتولوناس وبعض اخر

للجوهر ويكون الشئ الماهوي بحسب وجوده فالجوهر لا يكون في الموضوع فكيف يمكن هذه النتيجة مخالفة للجزء
الثالث في هذا المتن فان الصورة التي هي جوهر تكون في الموضوع الذي هي الهيولى ويجاب بان عدم كون شئ
بلا موضوع يكون على وجهين احدهما ان لا يكون بلا موضوع خارج يقوم به ويستفيد الوجود منه واذا وجد فيه بالفعل
يكون عارضا له خارجا عنه والثاني ان لا يكون بدون موضوع هو جزء لمركب بالذات يتم معه الشئ ويكون في الموضوع بالوجه الاول
مختص بالاعراض لا تحقق في الجوهر اصلا وبالوجه الثاني بالجوهر اي الصورة فانها توجد في الموضوع اي الهيولى التي هي جزء
لمركب معها بالذات وتصورها الصورة تصويرا جوهريا وتكون ان معا جزء للجوهر المركب ولهذا استدل على الصورة
الجوهرية في التكون الجوهري مثل هذا الموضوع الذي يكون فيه ومنه ايضا الصورة تكون في الموضوع الذي لصورته
والجوهر التام ليس في الموضوع فالصورة ليست بجوهر تام ثم انه يلزمهم مما قال في المتن المذكور واما ان الجوهر وجميع
الموجودات الاخر موجودة على الاطلاق وتكون من موضوع ما فظاهر بالناظرين الا اخر ان يكون عنده بعض شيئا اخر سوى الجوهر
موجودة على الاطلاق وهو يخالف لما في نفس الامر لان جميع ما سوى الجوهر هو الاعراض فقط وهي لا يكون موجودة
على الاطلاق بل موجودات لموجود كما قال في المتن الحادي والعشرين من رابع ما بعد الطبيعة ولانه لو كان سوى
الجوهر موجودات اخر على الاطلاق ومتكونة يلزم ان يكون هي على الاطلاق وبالجوهرية لكون ما يكون على الاطلاق بالجوهرية
جوهر فتلك الموجودات جواهر لا مغايرة لها اجاب عنه وتومر قانس وبعض اخر بان المراد بقوله وجميع الموجودات
على الاطلاق الاخر الصناعيات التي تشابه الجوهر وتوجد بالذات ولهذا سميت موجودة على الاطلاق وهذا الجواب
ليس بصواب عندي لان الصناعيات ليست منظورة ههنا ولان صنعة الصناعي عرضي فلا يكون الصناعيات موجودة
على الاطلاق بل بالنظر الى الشئ واجاب ابن رشد وتبعه زابارلا وتوليدوس الذي اقيم في موقع الواو
ليس بعاطف بل حرف تفسير لما قبله فعلى هذا يكون معنى العبارة المذكورة واما ان الجوهر اي جميع الموجودات على الاطلاق
الاخر المغايرة للاعراض يتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين وانا اقول في الجواب عنه ان المراد بالجوهر ههنا
الصورة الجوهرية وبجميع الموجودات على الاطلاق الاجسام المركبة الطبيعية لان كلا منهما يتكون في نفس الامر من الموضوع
وعلى هذا المراد دلنا عبارة المعلم الموجودة في جميع النسخ القديمة اليونانية وهي لوتذكر اي واما ان الجوهر فان حرف
ان في اللغة اليونانية حرف يدل على المعهود الخارجي ويختص مدخوله بامر معين كاللام في اللغة العربية فيكون
المعنى واما الجوهر المعهود المعلوم عندكم ايها المخاطبون اي الصورة فانها جوهر عند المعلم كما صرح في مواضع
غير محصورة ثم ان المعلم حكم في المتن المذكور ان كلا من الاضافة والمتى يكون فيلزم منه ان يقع فيهما الحركة
لانهما لو تكونا لكونا بالحركة قطعا ولكن حكم في المتن الخامس من الكتاب الخامس ان لا يقع الحركة الا في معقولات
ثلثة اي الكم والكيف والاين وليس هذا الا تناقضا وايضا انه قال في اخره ان البذر موضوع ومادة يكون منه الحيوانات
والنباتات مع انه وضع في المتن الثاني والثلثين من الثانية في العلل الفاعلية وجعل منها فنقول في دفع
الاول ان تكون الشئ يقع على وجهين اولا وبالذات وثانيا وبالعرض والاضافة والمتى من المعقولات وان كانت ماعدا
الثلثة المذكورة لا تتكون اولا وبالذات لا تكون اولا حدا للتبدل والحركة لكنها تتكون ثانيا وبالعرض تبعا لكثير من

في الكتاب

في الكتاب الخامس المذكور والمعلم اخذ التكون ههنا اعم من الذاتي والعرضي فلذلك حكم ههنا
بان الاضافة والمتى يكون صحيحا وفي الكتاب المذكور اخذ الحركة اخص اي الحركة اولا وبالذات
فلذلك حكم بانها لا تقع الا في الكم والكيف والاين صحيحا فلا تناقض بين كلاميه اصلا وفي دفع الثاني
ان المعلم ذكر في الفصل الثامن عشر من سوفسطيقا المغالطات ان البذر يكون واخذ في العلل المادية وفي
العلل الفاعلية اي هو قابل ومنفعل او فاعل ومصور واجاب بان للبذر نوعين من الاجزاء ثخينة غليظة
ولطيفة رقيقة وهو بالنظر الى اجزائه الاول مادة وموضوع وبالنظر الى الثانية فاعل ومصور فالمعلم لاحظ
البذر بحسب اختلاف اجزائه فحكم ههنا بكونه هيولى يكون منه النبات والحيوانات وادخله في ثاني ما بعد
الطبيعة في العلل الفاعلية فان قلنا ان البذر لا يبقى في كلا طرفي التكون والهيولى يجب ان تبقى في كلا طرفي التكون
فالبذر ليس بهيولى وثبت العكس بان بذر النباتات والحيوانات لا تبقى في النباتات والحيوانات المكونة
قلت ان البذر مادة قريبة او قريبا مادة متغايرة مع عدم الشئ الذي يستحيل وقد تكلمنا في هذا في البحث الثالث
على المتن الثاني والاربعين وبهذه الملاحظة اورده المعلم مثالا ههنا والهيولى الاولية لا يجب ان تبقى في كلا طرفي
التكون الى المتكون منه ولكنها يجب ان تبقى لو كانت بعيدة وهيولى النباتات والحيوانات البعيدة باقية
فيهما قطعا واورد على المتن الثالث والستين ان المعلم لم يستوف جميع وجوه التكونات فقد قال في المتن
التاسع من خامس الثمانية ان انواع التبدل اربعة يقع في الجوهر والكم والكيف والمكان وفي هذا المقام يذكر
الثلثة فقط لان التبدل الذي يكون بحسب الكم يدخل في الوجه الثاني من التكون والذي يكون بحسب الكيف والجوهر
يدخل في وجه الخامس على رأينا واما الذي يكون بحسب المكان فليس بداخل في وجه من الوجوه المذكورة ويجب
اولا بان المعلم لا يتكلم ههنا الا في الاشياء التي تتبدل مطلقا التي تتكون فان التكون ليس هو التبدل مطلقا
بل بعضها وثانيا لان التبدل الكمي من التكون كما قال المعلم في المتن الخامس والاربعين من اول الكون والفساد وثانيا
بان المعلم قد ادخل الحركة في المكان في الوجوه المعدودة المذكورة لان الاشياء التي تتكون وتتبدل الشكل اي بالقسم او
بالاخراج او بالتركيب الصناعية تتبدل وتتحرك بحسب المكان لانه لا يمكن ان تتبدل كذلك الا بالحركة في المكان
وكذلك الاشياء التي تزداد في الكم الطبيعي او تنتقص في الاخراج الطبيعي تتحرك في المكان قطعا لان الاشياء التي
تزداد طبعا في الكم الطبيعي تستدعي مقدارا ازيد فتطلب امكنة اكبر وهذا لا يمكن ان يكون الا بالحركة المكانية
وكذلك الاشياء التي تنتقص وتذبل طبعا تستدعي مقدارات انقص فتطلب امكنة اصغر المتن الرابع والستون
قال المعلم ... فظهر مما ذكرنا ان كل ما يكون مركب اي في المتكون يكون لبعض شئ هو المتكون ويوجد لبعض شئ
يصير هذا وهذا اثنان لانه اما موضوع او مقابل او يقال المقابل للاموسيقي والموضوع للانسان ويقال المقابل العدم
للاشكال والاتصور والاترتيب والموضوع للنحاس او للحجر او الذهب اقول قد اثبت المعلم ههنا مبدئين الهيولى والعدم
والاان ان يثبت الصورة بدوران يجعلها مما ذكر ومعنى هذا المتن امرين يثبت اولا وجود الصورة الجوهرية ويبين
ثانيا على اي حال يكون الهيولى والعدم بالنسبة الى التركيب الطبيعي يستنتج انه او لا فهكذا لما ثبت بالبرهان ان يوجد في كل

قوله اولا وبالذات اولا وبالذات الحركة حاصل
الجواب ان بين التبدل والحركة فرق والتبدل
فانه كان مستلزما للحركة الا انها اخص منه لا يستلزم
الا حضور الذي هو بالذات فانما تقض منع
وذاك

قوله ان التكون ليس هو التبدل الا
تخصيص انواع التبدل في انواع التكون
وعدم دخول الاول في احدها وكذا

قوله الوجه الخامس اي
الكيف ...
الوجه الاول
...

٢ وما بعده ح

تكون مادة تبقى سالمة تامة غير زائلة فلا تكون شي بعد ان لم يكن بل يجب انه يوجد شي اخر يحدث بسببه بهذا الشي

او ذاك وهذا الشي الاخير هو الصورة الجوهرية التي بسببها يوجد الاجسام فلو كان ما تقدم صادقا وجب ان يوجد

في نفس الامر صورة جوهرية لكن المقدم حق فكذا التالي وهذه الصورة لم تكن موجودة قبل في الهيولى والا لكان الشي

الذي سيكون موجودا قبل ان يكون ويتكون بحال الهيولى بعد ان لم تكن فيها والهيولى والصورة اذا اجتمعا يحصل المركب

فكل ما يتكون هو المركب دائما وهذا قوة دليل المص لكن صورته موصولا الى المتن هكذا كل ما يتكون مركب دائما ولا شي

من المركب الهيولى فقط بل يوجد امر اخر سوى الهيولى يوجد بسببه بهذا الشي او ذاك الشي فيجب ان يعين سوى الهيولى

والعدم امر اخر هو الصورة مراده من قوله ويوجد شي يتكون هي الصورة التي لم تكن قبل ثم تكون بعد ان لم تكن

ومن قوله ويوجد شي يعبر بهذا اي الهيولى التي لم تتكون على الاطلاق بل صارت بهذا البعض صارت حجرا او شجرا او انا

او ورقا اذا صورت بصورة الحجر او الشجر او الانسان او الفرس ومثال انها لم تكن قبل شيئا منها ولما كان يقول

سابقا ان الهيولى والعدم واحدة في الوجود وكان له ان يقول ليس بهذا المحل الواحد المركب من الهيولى والعدم هو الشي

الذي صار بهذا الشي او ذاك الشي اولا وباي وجه صار اجاب المص بقوله وهذا اشارة لانه اما موضوع او مقابل يريد ان

بهذا الواحد معنيان معنى الموضوع ومعنى المقابل اي العدم ويوضح بهذا بالامثلة لان اللاموسيقى واللاشكل واللاتصور والاترتيب

تكون اعداما والانسان الذي يصير من اللاموسيقى موسيقيا والنحاس والحجر والذهب التي يتكون منها الاشياء الصناعية تكون

موضوعات فذاك الواحد لا يعبر بهذا الشي او ذاك الشي من حيث انه مقابل لان العدم يزول بحدوث الصورة

بل من حيث انه موضوع بهذا واعترض على كلمات المص مخالفة فانه قال اولا كل ما يتكون مركب دائما ثم وقال

للصورة والمكون بعض شي فمعناه ان كل ما يتكون مركبا دائما فاما ان يكون الصورة مركبة لكونها متكونة واما ان يكون

قوله كل ما يتكون مركب دائما كذبا والجواب لو تكلمنا على سبيل الحقيقة يرى ان تكون الصورة متكونة لا المركب لان ما يتكون

حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن اولا اصلا وهذا انما يصدق في الصورة لانه اذا تكون النار مثلا

انما يتكون صورتها التي لم تكن شيئا موجودا قبل واما المركب اي النار مثلا فهو وان كان يرى ان يتكون الان لكن لما كان

بعض اجزائه اي هيولاه موجودة قبل لا يرى انه يكون متكونا حقيقة فلو تكلمنا للتكون حقيقة يكون المكون حقيقة هو الصورة

فقط لا المركب فيلزم ح قول المعترض كل ما يتكون مركب دائما كذبا والجواب ان الاعراض ليست بمركبة بل صور بسيطة وهي

تتكون على ما قال في المتن الثاني والستين ولهذا حقق في المتن السادس والعشرين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة

ان مبادي التكون شاملة للاعراض ايضا فليس كل ما يتكون بمركب دائما واقول في الجواب عن الاول انه من ينظر

الى عبارة المص ولو بالنظر القليل يعرف منها فرقا جليا بين حصول المركب والصورة لانه قال لبيان حصول المركب

ما يتكون مركب على الاطلاق وبلا التقييد وقال لبيان حصول الصورة والمكون بعض شي هو المكون اي بعض شي

من المركب لا على الاطلاق بل بتقييده ببعض شي من المركب لان تكون شي على الاطلاق وتكون البعض من هذا الشي

امران متغايران لان العقيدة الثانية بدل على ان الصورة التي تتكون من الجديد بعض المتكون الاول وعن الثاني ان

والمركب هو غاية صورته للتكون وفي ترتيب السلوك اولا وقد اشار المص الى هذا في المتن الرابع عشر من تاسع الطبيعيات

حيث

حيث قال التكون طريق الى الطبيعة اي الصورة والمركب غاية تامة لهذا التكون واول في ترتيب العقد

لان طبيعة الشي يجب ان يفعل شيئا اخر مثل نفسه مثلا الحيوان حيوانا والنبات نباتا كما قال المص في المتن

الرابع والثلاثين من ثاني النفس فعلى هذا وان كان يتكون كل منهما بهذا الوجه لكن المتكون حقيقة وبالذات هو المركب

لان التكون حقيقة وبالذات ما يكون موجودا حقيقة وبالذات والموجود حقيقة وبالذات هو المركب فقط لانه الجوهر

التام فقط وبهذا الشي واما الصورة فليست موجودة حقيقة وبالذات بل بسبب المركب فالمتكون حقيقة وعلى الاطلاق

هو المركب فقط واقول على ما قيل في دليل الاعتراض واما المركب فهو وان كان يرى ان يتكون الان لاجزائه انها كانت قبل ان المركب

يوجد الان بحيث لم يكن شي لا موجودا قبل انه لم يوجد هيولى الان الهيولى الموجودة الان في بهذا الشي لم تكن هيولى بهذا الشي

قبل ان يتكون هو فما قيل فيه ان ما يتكون حقيقة هو الذي يوجد الان بعد ان لم يكن شيئا قبل ان توجد لكنها كانت

في قوة الهيولى وعن الثالث ان صور الاعراض البسيطة لا تتكون بل المركبات الوضعية كما ينبه المص في سابع ما بعد الطبيعة

المتن الحادي والستون قال المص ولما كانت علل الاجسام هي الصور الطبيعية للاشياء التي اذا وجدت او لا توجد وتحصل

هي منها لا بالعرض بل بحسب ما يقال تحصل منها بالجوهر فظاهر ان الكل يحصل من الموضوع والصورة لان الانسان

الموسيقي يتركب من الانسان والموسيقي بوجه ما لانك تحلل المعاني الى معانيها اقول لما اثبت المص الى ههنا مبادي التكون

للامور الطبيعية اراد ان ينظر فيها كيف تكون احوالها بالنسبة الى المركب الطبيعي بالنسبة الى انفسها وبين في هذا المتن ان الهيولى

والصورة مبدآن بالذات للشي المتكون وبين في المتن الاتي ان العدم كون العدم مبدا بالذات بل بالعرض ومن نظر

النسبة بان تلك المبادي فرضه في هذا المتن دعواه واثبتها فادعى انه ظاهر ان جميع المركبات الطبيعية تحصل من الموضوع

والصورة لا بالعرض بل بالذات ويمكن ان يعبر الدعوى بان يقال ظاهر ان الهيولى والصورة علتان ومبدآن بالذات من الاشياء

لجميع المركبات الطبيعية واثبت دعواه بانه لما كانت للاشياء التي تتركب منها من الاول علل ومبادي

بالذات لا بالعرض كان الهيولى والصورة علتان ومبدآن بالذات لا بالعرض للمركبات الطبيعية لتركبها منهما

كما من الاول كما ان الانسان الموسيقي يتركب بوجه ما من الانسان والموسيقي لكن الاول حق فكذا التالي والشرطية

الواقع في قوله لما كانت العلل والمبادي للامور الطبيعية الاشياء التي منها اولا تتكون وكانت بجمعه لكن هو الواقع

موقع العلة كما زعم زاباريلوس وبعض اخر من الشراح بل المص اعتاد ان يتكلم هكذا اذا قرر ان ما ظاهر من نفسه ويبنيا

منه في موضع اخذ الاشياء بين غير محتاج الى الاثبات ثم تعيد الاشياء او العلل والمبادي التي اولا حسن

لان الهيولى والصورة اجزاء ذاتية للاجسام ولا شي اقدم من الاجزاء الذاتية ولان المركبات الطبيعية تتركب من

الاعراض ايضا لكن لا منها كما من الاول واراد بقوله ... الامور الطبيعية

توجد وتتركب وتحصل من هذه الاشياء لكونها موجودة كانه قال توجد وتتركب من هذه الاشياء الموجودة

اولا تكونها موجودة وتحصل منها ... لا بالعرض

... ابين بهذا ان الهيولى والصورة تتركب منهما بالذات لا بالعرض

الاجسام الطبيعية حين يتركب ... كما من الاول وتحصل ... بالذات حين تتكون كما من الاول وكل

ما يتركب منه الاجسام الطبيعية بالذات لا بالعرض كما من الاول وتحصل ... منه بالذات حين تتكون علل ومبادي

الواؤا وجدت او لا توجد بهذه الاجسام وتحصل منها

لها فالهيولى والصورة علل ومباد للاجسام الطبيعية واثبت العنوى بالمثال حيث قال لان الانسان الموسيقى
يتركب من الانسان والموسيقى بوجه ما وانما قال بوجه ما لان هذا المركب اي الانسان الموسيقى ليس كمركب
من الهيولى والصورة الجوهرية كما من الاول في الدليل حيث قال لانك تحلل المعاني الى معانيها بتصورها ان الهيولى
والصورة تنحل اليهما الاجسام الطبيعية المركبة كالانحلال الى الاول اي المبادي والعلل وكل شيئين ينحل اليهما
الاجسام المركبة في الانحلال اولا اولياً اي المبادي والعلل تركب هي منهما بالذات كما من الاول في الهيولى والصورة
تركب منهما الاجسام الطبيعية المركبة بالذات لا بالعرض وانما قال المص لانك تحلل العقل في المركبات الى معانيها اي الصورة
والهيولى ولم يقل لان المركبات الطبيعية تنحل الى الهيولى والصورة لان التحليل يكون على وجهين الاول بالطبع والثاني
بالعقل والتحليل الطبيعي يكون اذا انحل مركب الى اجزائه المركبة التي توجد بالذات ومنفصلة وبهذا الوجه ينحل الانسان
والثور الى اللحم والعظم واشباههما وبه ينحل الجسم المركب الى العناصر الاربعة وبهذا الانحلال يسمى طبيعياً لان الطبيعة تحلل
بعض الاجزاء عن بعض والتحليل بالعقل يكون اذا انقسم بالعقل مركب الى اجزائه التي لا يمكن ان توجد بالذات ومنفصلة
كما يحلل الانسان بهذا التحليل الى الحيوان والناطق او الى الهيولى والصورة او الانسان الموسيقى الى الانسان
والموسيقى فان هذه الاجزاء المحللة لا يمكن ان توجد بالذات منفصلة والعقل عال عن الطبيعة في انه يقدر ان يتصور
بعض الاشياء التي لا تنفصل بحسب الطبع بعضها عن بعض في الخارج منفصلة عن بعض ويفصل ذهناً بعضها عن بعض فلما امكن
ان ينفصل الهيولى عن الصورة بحسب العقل فقط لا بالطبع قال المص لانك تحلل معاني المركبات الى معانيها قال المص
فظهر ان الاشياء التي تكون منها [illegible] لكن الموضوع واحد بالعدد وبالصورة اثنان فان الانسان والذهب والهيولى
بالجملة قابل العدد لانها اريد منه ان يكون هذا الشيء او ماسوى منها يكون لا بالعرض واما العدم والتضاد فعرض والصورة
واحدة كالترتيب في الموسيقى وشيء آخر مما يجري كذلك كأنه سائل ان يبحث المص ويقول انك قد عينت الهيولى
والصورة ان تكونا علتين ومبدأين بالذات للمركبات الطبيعية فما تقول في العدم هل تقول انه ايضا علة ومبدأ بالذات
لها ام لا فكانه ايضا ان يقول انك قد قلت في المتن الستين ان العدم واحد بالعدد مع الهيولى والهيولى علة ومبدأ
بالذات للجسم المتكون فالعدم ايضا علة ومبدأ بالذات له والا لكان الامر الواحد بالعدد علة ومبدأ بالذات له
ولم يكن كذلك معا وهو مستحيل بين في هذا المتن حال العدم بالنسبة الى الهيولى وحاله بالنسبة الى المركب الطبيعي ومنه يظهر
ايضا النسبة بين تلك المبادي الثلثة فقال لكن الموضوع اي الهيولى في العدم واحد بالعدد كما قلنا في المتن الستين
واثنان بالصورة اي بالماهية والتعريف فلو دخل الهيولى في المركب الطبيعي وكان علة ومبدأ بالذات له لا يلزم منه ان يكون
العدم منه ايضا يكون علة ومبدأ بالذات له وان ثبت كونهما امرين متغايرين بادلة ثلثة اي كما قال ولما فان الانسان
والذهب والهيولى بالجملة قابل العدد [illegible] ان الهيولى موجودة خارجية ولهذا يمكن ان تعد من الموجودات والعدم
المأخوذ بالصورة ليس بموجود خارجي فلا يمكن ان تكون معدودا بين الموجودات فهما متغايران وقوله
والهيولى بالجملة اي كل هيولى قابل العدد ليبين ان الهيولى مطلق سواء كانت اولى او ثانية والعدم متغايران لا العدم
والهيولى الثانية على ما يتوهم من مثال الانسان والذهب فانهما المواد الثانية فكأنه قال ليس الهيولى الثانية فقط

معدودة

والستون المتن السادس [illegible]

يعنهم من هذا المتن

لا تتغاير ماهيتهما

معدودة بين الموجودات الخارجية بل كل هيولى اولى كانت او ثانية كذلك والعدم ليس كذلك
فهما متغايران وبما قال ثانيا لانها [illegible] تعرض هذا الشيء وبهذا الكلام يمكن ان يبين على الاطلاق
بان يقال الهيولى اريد منه ان يكون هذا الشيء اي جوهرا والعدم ليس هذا الشيء فيتغايران وبالنسبة
الى العدم بان يقال الهيولى اريد منه ان تكون هذا الشيء من العدم لان الهيولى اقرب الى الجوهر وجوهر ما
على ما قال في المتن التاسع والسبعين والعدم ليس كذلك بوجه ما فيتغايران وبما قال ثالثا وما يكون منها يكون
لا بالعرض يكون منها يعني ان الاجسام المتكونة لا تتكون من الهيولى بالعرض بل بالذات فانها على ما عرفت في المتن
الثامن والثمانين موضوع اول يكون منه شيء لكونه فيه لا بالعرض وهذا التعريف لا يصدق على العدم فهما
اثنان متغايران معنى وتعريفا وبهذين الدليلين الاخيرين يثبت كونها معدودة من الموجودات الخارجية
ايضا فان ما هو اريد منه ان يكون هذا الشيء معدود وهو موجود خارجي كذلك يتكون منه الاجسام الطبيعية
وانا اقول الصواب انه اثبت كونهما متغايرين بقوله فان الانسان والذهب والهيولى بالجملة قابل العدد واثبت
كونها قابل [illegible] من الموجودات الخارجية بقوله لانها اريد منه ان يكون هذا الشيء ولقوله وما يكون لا بالعرض
منها قال واما العدم والتضاد فعرض اقول هذا القول يمكن ان يشرح بوجهين اما اولا فبان يكون فعرض بمعنى فبالعرض
لان لفظ فعرض هنا مقابل لقوله لا بالعرض فيكون المعنى واما العدم والتضاد فمبدأ بالعرض لا بالذات كالهيولى
وبهذا الشرح وان كان لا يستفاد من عبارة ترجمتنا لكنه يمكن ان يستفاد من عبارته اليونانية واما ثانيا فبان يشرح
على ما هو الظاهر العبارة اي اما العدم فعرض للهيولى لانه قد يتحقق وقد لا يتحقق فيها بسبب تحقق الصورة عليها
وقد بينا هذا وتحقيق فيما ذكر ان كل شيء يكون مبدأ بحسب ما يكون موجودا فالهيولى والصورة موجودتان
بالذات فتكونان مبدأين بالذات للموجودات الطبيعية واما العدم فليس بموجود بالذات بل عارض للهيولى
فتكون مبدأ بالعرض لا بالذات لا يتم قال والصورة واحدة لا اخر وهذا القول ايضا يمكن ان يشرح بوجهين الاول
هو ان المص لما كان يقول ان بعضا من المبادي بالذات اي الهيولى واحد بالعدد مع العدم واثنان بالماهية والتعريف
فلئلا يتوهم احد ان البعض الاخر منها اي الصورة ايضا كذلك واحد بالعدد واثنان بالماهية والتعريف قال
والصورة واحدة اي الصورة واحدة حقيقة بالجملة وليست كالهيولى والثاني هو انه لما قال ان الهيولى القابل للعدد
فكانه سائل سأل باي سبب يكون معدودة بالفعل فاجاب بان الصورة واحدة حقيقة لما قال في المتن التاسع
والستين من هذا الكتاب وفي المتن السابع [illegible] الواحد والموجود مع انه يقال على الكثير فانه يكون
حقيقة هو الفعل فيكون معدودة منها ويوضح هذا بالامثلة حيث قال كالترتيب وقد بيناه في الشرح المتن
السادس والاربعين وفي مواضع اخر او الموسيقى او شيء آخر مما يجري كذا فان هذه صور منها يأخذ الاشياء وحدة
الطبيعية والتعريف المتن السابع والستون قال المص والاشبه ان يقال ان المبادي يكون كما اثنان
[illegible] اضداد كما لو قال احد الموسيقي ولا موسيقي او الحار والبارد او الموافق ولا موافق [illegible]
باضداد لان الاضداد لا يمكن ان ينفصل بعضها عن بعض [illegible] هذا السبب [illegible] الموضوع امر اخر [illegible]

منها يتكون

[illegible] تبيت

اثنان بوجه

فليس المبادي اكثر من الضدين على وجه بل كما اقول كذا اشياء بالعدد وليست بحد اثنين بالجملة
لان ماهياتها متغايرة بل ثلثة لان ماهيات الانسان والاموسيقي والنحاس واللاشكل متغايرة اقول
لما كان تعليم شيء انما يظن صحيحا اذا ارتفعت عنه جميع الاشكالات الممكن الورود عليه وكان لبعض اشكالات
ممكن الورود على مبادي الاجسام الطبيعية اشار المص من المتن الحادي والاربعين وما يتلوه الى بيان
اشكالات ممكن الورود عليها اي الى انه هل يكون اضدادا اولا في المتن الحادي والاربعين والثاني والاربعين
الى انه هل يكفي الضدان فقط او يجب ان يضم اليهما امر ثالث ثم بين رأيه فالان يعين كيف ينبغي ان يفهم ويحل
الاشكالات المذكورة فحل اولا الاشكال الثاني بقوله وبهذا يجب ان يقال ان المبادي يكون اثنان في ثلثة
ديقال المبادي اثنان فقط بوجه وبوجه اخر ثلثة فانا نعلم انها بالعدد
يعني ان المبادي يجب بحسب ... ان يقال اثنين فقط ويجب ... ثلثة ... اثنين بحسب العدد ولانه
قد بين في المتن الستين والسادس والستين ان الهيولى والعدم متحدان بالعدد ويكون ثلثة بحسب ماهياتها
وتعريفاتها لانه قد بين في المتنين المذكورين ان الهيولى والعدم مختلفان بالماهية والتعريف وكذلك المبادي بالذات
تكون اثنين لما بين في المتن الخامس والستين ان الهيولى والصورة فقط مبدان بالذات ويكون المبادي ثلثة
على الاطلاق اي اعم مما بالذات ومما بالعرض لان العدم مبدا بالعرض فقط للشيء المتكون كما بين في المتن السادس والستين
وايضا مبادي الشيء المتكون اثنين فقط ومبادي المتكون منه ثلثة كما علم مما سبق فعلى هذا يمكن ان يقال انها
اثنان وانها ثلثة ثم حل الاول اي بين كون المبادي اضدادا ام لا وقال نحو اضدادا واذا نظرت بوجه ولا تكون
اضدادا واذا نظرت بوجه اخر واوضح الجزء الاول بالامثلة حيث قال كما لو قال احد الموسيقي واللاموسيقي او الحار
والبارد والموافق واللاموافق فانه ذكر بهذه الامثلة ههنا وفي مواضع اخر لبيان المبادي المتضادة اي الصورة والعدم
واثبت الجزء الثاني بقوله لان الاضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وهذا الدليل قد ذكر ايضا في المتن الحادي والخمسين
لبيان ان الضدين فقط ليسا مبدأين وقد بينا فيه ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما فعل وانفعال والمبادي
التي يجب ان يكون منها الكون والفساد يجب ان يكون على حال بحيث يمكن ان يتحقق بينها فعل وانفعال لان الكون والفساد
لا يمكن ان يكونا بدونهما فالضدان فقط لا يمكن ان يكونا مبادي الكون والفساد ولهذا الدليل اشار ههنا حيث قال
ونحل هذا السبب ان الموضوع امر اخر لانه ليس بضد يعني يندفع الاشكال المذكور لان الموضوع امر مغاير للاضداد منفعل
من كل واحد بالتناوب وبهذا يتحقق الفعل والانفعال والكون والفساد وفرع على ما قال قوله فليس المبادي اكثر
من الضدين على وجه معناه هو ما وضع اولا بعينه لكنه قيد بقيدين يعني يمكن ان يقال ان المبادي ليس يكون اكثر
من الضدين احدهما هو الصورة والاخر هو المجتمع من الهيولى والعدم الكائن واحدا بالعدد مع الهيولى فالمبادي
اثنان فقط بحسب الامتياز العددي والوجود الخارجي وهما متضادان بهذا الوجه لكن لما كان يبين ان هذا المجتمع اي بين ما هذا المجتمع
بعبارة الهيولى اللاحق بها العدم من بيانه بعبارة العدم الذي يلزم مع الهيولى ولهذا لا يظن انه ضد للصورة لعدم
كون الهيولى ضدا لها قيد القول المذكور بقيدين اي بقوله على وجه وبقوله كما اقول كذا ثم عقب الحكم وقال وليست
بحد اثنين بالجملة لان ماهيتي الهيولى والعدم وتعريفهما متغايران لان ماهية الانسان شيء وماهية اللاموسيقي شيء اخر
اي حين نتكلم على الاطلاق ليست اثنين بالكلية ع وكذا

ماهية النحاس وماهية اللاشكل امران متغايران المتن الثامن والستون قال المص فكم يكون مبادي الطبيعيات
المتكونة وباي وجه يكون كذا قد ذكر وقد ظهر انه يجب ان يوضع تحت الاضداد شيء وان يكون الاضداد اثنين
وليس بواجب على وجه اخر لان احد الضدين كاف في ان يفعل التبدل غيبته وحضوره اقول يعني في هذا المتن
امورا ثلثة تحصل اولا بهذه الخاتمة الاشياء التي قررنا اولا للمبادي وبعد الجيا دوثانيا ويبين ثالثا وجه كفاية
الصورة مع الهيولى للتبدل فقال قد ذكر كم تكون مبادي الاجسام الطبيعية المتكونة وباي وجه يكون كذا ثم
قال وقد ظهر انه يجب ان يوضع تحت الاضداد شيء وان يكون الاضداد اثنين وقد مر بيانهما كرارا ثم قال وليس
بواجب على وجه اخر لانه يكفي احد الاضداد غيبته وحضوره في ان يفعل التبدل ولم يبين هذا القول احد من الشراح
حق بيانه فانه شرحه سمبلقيوس ويحيى النحوي وابن رشد وبقولونوس وغيرهم بان المص قال ليس بواجب بوجه ان يكون
كلا الضدين مبادي وعلل هذا بقوله لانه يكفي احد الضدين اي الواحد منها اي الصورة التي يحصل بعدمها الفساد وبوجودها
الكون ومن هذا قال ابو نصر ومن وجه اخر ليس احد الاضداد بواجب للتكون لانه يكفي الواحد منها فاقد في يفعل التبدل
بعدمه ووجوده ثم اضطرب وتحير هؤلاء الشراح وقالوا لو كفى احد الاضداد اي الصورة فقط في ان يفعل التبدل
اي العدم
كان ادخال الاخر فيها اي في المبادي عبثا وهؤلاء كلهم لم يفهموا مقصود المص من عبارته اليونانية الاثنوسية التي ترجمتها المطابقة
هذه ليس بواجب على وجه اخر وهذا الكلام مرتبط بما قبله ومعناه هكذا ان المبادي ينبغي ان تعين
كما عيناه اولا ان تكون الاثنان ضدين متعاقبين كالفاعلين والواحد موضوعا لكليهما ومنفعلا وليس بواجب
ان تعين على وجه اخر كما عينها بعضهم لا سيما افلاطون القائل بان احد المبادي فاعل والاثنين منفعلان كما ذكر
في المتن الخمسين والثاني والخمسين واثبت كون الاضداد اثنين متعاقبين كالفاعلين والواحد موضوعا لكليهما بقوله
لان احد الاضداد كاف في ان يفعل التبدل غيبة وحضورا ولان تعلم مراد المص من هذا الكلام ينبغي ان تعلم ان المص
لم يرد باحد الاضداد واحدا معينا منها اي الصورة فقط بل هذه العبارة تدل على ان الصورة او العدم كاف فمعنى
الكلام ح ان احدا من الضدين حال كونه حاضرا في الهيولى كاف في ان يفعل التكون وحال كونه غائبا منها كاف
في ان يفعل الفساد والاخر منهما حال كونه حاضرا فيها كاف في ان يفعل الفساد وحال كونه غائبا كاف في ان يفعل
الكون مثلا ان الصورة الحاضرة في الهيولى تفعل الكون والغائبة عنها تفعل الفساد والعدم حاضرا فيها يفعل الفساد وغائبا
عنها غير متحقق معها يفعل الكون وبما ذكرنا توقف ان ذهاب الشراح الى ان العدم ليس بواجب للتكون والصورة فقط
يكون ليس مطابقا لمراد المص اصلا فما قال بعض المتأخرين من ان الصورة فقط تقدر ان تفعل التكون بحضورها وغيبتها
واما العدم فلا لانه ليس له ... غيبة لان العدم غيبة الصورة وامثال هذا القول خارجة عن بيان مراد المص
المتن التاسع والعشرون قال والطبيعة الموضوعة يمكن ان تعلم بالتناسب لانه كما يكون النحاس الى الصنم او الخشب
الى السرير او الهيولى والا مصورة الى شيء من ذوي الصورة كذلك تكون هذه الى الجوهر وهذا الشيء والموجود فالمبدا
والا مصورة قبل ان ياخذ صورة
الواحد هذه وليست واحدة ولا موجودة كهذا الشيء لكن الواحد هو الوجه وما عدا هذا العدم المضاد له اقول
لما كان لاحد ان يستفسر بعد ما بين المص عدد المبادي والفرق بين الهيولى والعدم ويقول بان لنا باي وجه وصلتم

الى معرفة الهيولى الاولى الحقة تعذر نحن الفقه ان نعرفها بعد ما يجيء في هذا المتن وجه معرفتها اولا ثم حقق عدد المبادي فقال الهيولى
الاولى يمكن ان تعرف بانالوجيا وفسره توما فوناس وسعوتوس لفظ انالوجيا باضافة الهيولى الى الصورة
لانهما قالا لا تعرف الهيولى الا بالصورة لان الصورة والفعل مبدا معرفة شيء على ما قال المص في المتن الخامس
من تاسع ما بعد الطبيعة وهذا التفسير ليس بجيد لان انالوجيا لا يكون بين حدين فقط بل لا اقل من اربعة بالضرورة
فلا يمكن ان يكون بين الهيولى والصورة فقط واضافة الهيولى الى الصورة تسمى لوغوس لا انالوجيا فلا تفهم
هذا يجب ان تعرف بين انالوجيا في ذكره صدر المقالة الخامسة من اصول اقليدس فان لوغوس اي النسبة اضافة بين مقدارين
متجانسين بعضها الى بعض في القدر كالاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية او الخمسة الى العشرة فان نسبة الاثنين
الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية نسبة بسيطة الى الضعف ثم بعد ذلك بين تلك المقدارات الاربعة انالوجيا اي التناسب
او تشابه النسب بين المقادير الاربعة حتى يكون نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية فعلى هذا لا يكون التناسب الذي يعلم به
معرفة الهيولى بالتناسب معرفة لها بالاضافة الى الصورة لان الاضافة نسبة لا تناسب فانظر كيف يأخذ المص حدود
اربعة اي الهيولى الصناعية والمركب الصناعي كالنحاس والصنم والخشب والسرير والهيولى الاولى والمركب الطبيعي حيث قال
لانه كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير الى قوله كذلك يكون نسبة اي الطبيعة الموضوعة والهيولى الى الجوهر وهذا
الشيء والموجود وفي قوله والهيولى والامصور الى شيء من ذوي الصورة لو يجز تفصيل فانه ان قال انه يمكن ان يبان بهذا
ما مثله المركبات الصناعية الكثيرة مثل نسبة النقرة الى الكاس والخشب الى السفينة والتراب الى اللبن وغيرها مما يوجد عاريا عن الصورة
الصناعية فلم يرد بقوله الى الجوهر وهذا الشيء والموجود الا المركب الطبيعي على ما ذهب اليه جميع الشراح وسبب هذا انما هو ان المص
حين كان يتكلم في الصناعيات نسب الهيولى الصناعية الى المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس الى الصنم او الخشب
الى السرير فاراد ان يحفظ التناسب والحال انه يجب عليه ان ينسب في الطبيعيات ايضا الهيولى الاولى الى المركب
الطبيعي والا لم يكن التناسب محفوظا فاراد بالجوهر الجوهر المركب الموضوع في الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وهو
لما كان شيئا ما يقال له هذا الشيء لكونه مشارا اليه بالاشارة الحسية كما بين في مقولة الجوهر والموجود لانه الذي يكون
وجوده ظاهرا لنا فلم يرد بالجوهر ههنا الجوهر المركب الطبيعي بل الصورة الجوهرية التي سماها في مواضع غير محصورة
جوهرا ... ولا في هذا الشيء والموجود المركب الطبيعي فعلى هذا البيان يكون التناسب ههنا اثنين احدهما بين الهيولى
الصناعية والمركب الصناعي وبين الهيولى الاولى والمركب الطبيعي والثاني بين الهيولى والصورة الصناعيتين
وبين الهيولى الاولى والصورة الجوهرية وهذا الشرح يظن ان يكون اولى من الاول لانه يدفع به التكرار وان كلام المص
يدل على التناسبين ولا دلالة ظاهرة لا اثنين اولا نسبة الهيولى الصناعية الى المركب الصناعي حيث قال كما يكون النحاس
الى الصنم والخشب الى السرير وثانيا نسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية حيث قال او كما يكون الامصور
قبل ان يأخذ الصورة فيهما يكون نسبة الهيولى الثانية الغير المصورة الى الصورة الصناعية لا الى المركب الصناعي
كذا ينبغي ان يكون نسبة الهيولى الاولى الى شيئين الى المركب الطبيعي الذي يطلق عليه حقيقة هذا الشيء والموجود والى الصورة
الجوهرية ثم يحصل ان هذه الطبيعة الموضوعة اي الهيولى مبدا واحد ليست واحدة وموجودة كهذا الشيء وثبت بهذا ان

او والامصور قبل ان تاخذ الصورة

الهيولى

هذه الهيولى ليست بالفعل وليست بموجود بالفعل من طبعها وكل ما ليس فعلا وموجودا من طبعه ليس واحدا وموجودا
كهذا الشيء فالهيولى ليست واحدا وموجودا كهذا الشيء اما الكبرى فلما قال المص في مواضع كثيرة وفي المتن السابع
من ثاني النفس الواحد والموجود مع كونه مقولا على الكثير فالذي حقيقته هو الفعل واما الصغرى فتثبت من هذا المتن
فانه علم منه ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة الجوهرية والمركب الجوهري كنسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية
والمركب الصناعي فكما تكون الهيولى الصناعية بالقوة الصرفة بالنظر الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي كذلك
تكون الهيولى الاولى قوة صرفة بالنظر الى الصورة الجوهرية والمركب الطبيعي ثم يذكر الصورة التي سماها اي بوجه
لان الصورة وجه به يصير المركب موجودا ولانها شيء يعطي وجود الشيء وماهيته المركب التي تباين بالتعريف والتعريف
يسمى عندهم وجها ولانها وجه وسبب للمركب الذي يفيض منها ثم ذكر العدم الذي هو مضاد للصورة واعلم انه يوجد في
الوجود طرفان احدهما فعل صرف وهو الله تع والاخر قوة صرفة وهو الهيولى الاولى ونعلم وجود الاول اي الواجب
تع بالحركة على ما برهن عليه المص في الكتاب الثامن من الثمانية ووجود الثاني بالتبدل والتكون الجوهري كما برهن
عليه المص في هذا الكتاب ثم اعلم ان معرفتنا ماهية الواجب تع وكيف يكون مشكل جدا بل متعسرة لعجز عقولنا التي بالنسبة
اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس على ما قال المص في المتن الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة وكذا معرفة ماهية الهيولى
الاولى وكيف يكون لضعفها وحقارتها لانها في ادنى مراتب الموجود وهي قريبة الى العدم ولهذا نعرف كيف الواجب تع
وكيف وما يكون الهيولى وكيف يكون بوجهين اي بالسلب والتناسب اما معرفتنا الواجب تع بالسلب فبان نعلم
انه ليس كشيء من الممكنات ولهذا قال بعض من القدماء ان الله تع نعلم غاية العلم بعدم العلم واجاب ثماوس حين سئل
عن سقراط وقال اي شيء الله تع بان قال اعلم انه ليس بشيء من الاشياء ولا اعلم اي شيء هو كذا نقل عنه افلاطون في كتاب
ثماوس واما معرفتنا الهيولى به فبان نعلم انها ليست هذا وليست كما وليست شيئا اخر مما يتعين به الموجود كما قال المص
في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع والعشرين من حادي عشره وقال افلاطون في ثماوس انه هيولى جميع
المكونات ليس بارض ولا هواء ولا نارا ولا ماء ولا المجموع لامرها بل صورة ما غير محسوسة وجنسا للصور اقرب ما الكل
وفي معرفتهما بالسلب فرق فانا نعرف الله تع سلبا بان نلاحظ انه ليس عنصر ليس معدنا ليس نباتا ليس حيوانا ليس
انسانا ليس فلكا ليس ملكا بل فوق الكل ونعرف الهيولى سلبا بان نلاحظ انها ليست ملكا ليست
نفسا ليست فلكا انها ليست حيوانا ليست نباتا ليست معدنا ليست عنصرا بل امر اسفل وادنى من الجميع
وبهذا وجه ما قالوا معرفة الشيء سلبا يكون المذبذب بين الكمال او النقصان ومعرفة الهيولى بالوجه السلبي مخصوص بالحكيم
الالهي لان معرفة ان الشيء موجود او جوهر او كم او كيف او مقولة اخرى من المقولات وفي المعرفة المقابلة انما تكون
بما بعد الطبيعة فانها الباحثة عنها واما معرفتنا الواجب تع بالتناسب فكما قالوا كما ان الملك واحد يحكم ويتصرف
في ملكه وسلطنته كذلك الواجب تع واحد يحكم ويتصرف في ملكه الذي هو جميع الكائنات ولهذا قال المص
في خاتمة الكتاب الثاني عشر من ما بعد الطبيعة الموجودات يابى ان توضع وضعا قبيحا فالملك واحد
واما معرفتنا الهيولى به فكما مر وكما قال افلاطون في ثماوس كما يكون نسبة الذهب الى المتكون كذلك يكون نسبة الهيولى

الى الصورة الجوهرية وكما يقولون كما يخرج الولد من بطن الام كذلك يخرج الصورة من بطن الهيولى وهذا
المعنى سماها المص في المتن الثمانين اما باقية وهذا سماها افلاطون استعارة امرأة حاضنة قبيحة فان الاشارة
ترجع الى التناسب كما قال المص في ثالث رطوريقا ومعرفة الهيولى بطريق التناسب مخصوص بالطبيعي اى بالحكيم الطبيعي
ولهذا اورد المص معرفتها بهذا الطريق في هذا الكتاب قال سمبلقيوس اخذ المص بهذا الطريق اى معرفة
الهيولى بالتناسب عن تماوس الفيثاغوري كما اخذ عنه ايضا افلاطون قائلا ان الهيولى تعرف بوجه يشبه الحركة
لانه كذا قال تماوس في كتابه المخصوص ومعرفة الهيولى بوجه التمويه معرفتها بانها لا تعرف بطريق مستقيم
وحركة مستقيمة بل بالتشبيه والتناسب انتهى وان سئلت لم لا نقدر ان نعرفها ايجابا وبالذات ونضطر الى معرفتها
بامثال هذه الوجوه اقول اجاب عنه ابن رشد القرطبي بان قال في شرح هذا المتن لان الهيولى الاولى ليست
شيئا بالفعل في ماهيته ومبدأ العلم كما قال الفيلسوف في المتن العشرين من تاسع ما بعد الطبيعة هو الفعل
لان الاشياء التي تكون بالقوة بوجه اذا رجعت الى الفعل وسببه ان الفعل معقول والقوة تعلم من الفعل واجاب
سمبلقيوس بان الهيولى الاولى ~~الداخلة دائما تحت صورة ما فيه بلا لبس صورة دائما~~ فكيف نعرف ان تحت هذه
الصورة جوهرا ما ولا نعرف الهيولى من جهة نسبتها الى الصورة لان لكل صورة هيولى اخرى عليها قال المص في المتن
السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات لكن انما تعرف بهذا الوجه انها قوة موجودة ويمكن ان تعرف ايضا بالحكم
وبالتبدل الجوهري لكن انما تعرف بهذا الوجه انها قوة موجودة فلا تعرف ماهي وكيف تكون فلما كانت الهيولى الاولى
موجودة في القوة المحضة فهي وان كانت موجودة في ذاتها لا يمكن ان تعلم بالذات ولا نعلم الا ان تحرك العقل
بالذات لانه لا يحرك العقل شيء الا الذي يكون في الفعل مصورا فلا نعرف الا بالعرف فاذا عرفت لا تعرف بصورتها
المخصوصة بها بل بصورة امر اخر لانها لما لم نقدر ان تحرك العقل بنفسها لم نقدر ان نعقل صورتها فنعرف بالغير
مثلا بالتناسب فانا نعلم انها شيء تكون نسبته الى الموجود بالفعل كنسبة النحاس الى صورة الصنم والصنم وهذا
التحقيق اراد افلاطون من قوله المنقول انفا ان الهيولى لا تعرف الا بوجه التمويه والتشبيه واياه اراد العيناغورثيون
في قولهم ان الهيولى لا تعلم بالنظر المستقيم بل بالمنحرف لان نور عقولنا لا يصل اليها مستقيما بل منحرفا بالصورة الى اخرها
المتن السبعون قال المص وقد ذكر فيما سبق باي وجه يكون هذه اثنين وباي وجه اكثر ذكر اولا ان الاضداد
فقط يكون مبادي وبعده انه يجب ان يكون شيء اخر تحتهما ويكون ثلثة وظهر الى ذكرت الان ما الفرق بين الاضداد وكيف يكون ... شبهة
المبادي بعضها الى بعض وما الموضوع واما ان الصورة والموضوع جوهر فليس بظاهر الان وما هو ظاهر هو ان المبادي
ثلثة وباي وجه ثلثة وما وجهها فكم يكون المبادي وايه لينظر من هذه اقول معنى هذا خاتمة جميع ما ذكره من المتن الثاني
والاربعين الى هذا المتن وبينها على الترتيب السابق ثم سأل ولم يجب فقال مع قد ذكر في السابق باي وجه يكون
المبادي اثنين وباي وجه اكثر لانه ذكر في المتن الحادي والاربعين الى المتن الخمسين ان الاضداد فقط تكون مبادي
وبهذا الوجه يجوز ان يكون المبادي اثنين ثم ذكر في المتن الحادي والخمسين الى المتن السادس والخمسين انه يجب ان يوضع
تحت الاضداد امر اخر ثم قال ومن الاشياء التي ذكرت الان اي في هذا الفصل من المتن السابع والخمسين الى هذا المتن
ويكون ثلثة

ظهر انه فرق بين الاضداد

كيف يكون

بين الاضداد ونسبة كل مبدأ الى الاخر وما يكون الموضوع بغير ظهر من المتون الثلثة المذكورة اليه هنا امور
ثلثة اما اولا فظهر الفرق بين الاضداد وبان احد المبادي المتضادة هو الذي يكون منه التكوين والاخرى الصورة
يكون التكوين لاجله وان الصورة مبدأ بالذات والعدم مبدأ بالعرض وان الصورة التي هي احد الضدين
واحدة عددا فهو بالكلية والضد الاخرى العدم واحدا بالعدد مع الهيولى ~~التي تحقق كما اثنين~~ بالماهية والتعريف
واما ثانيا فظهر نسبة المبادي بعضها الى بعض فان الهيولى الاولى تبقى والعدم والصورة لا يبقيان والهيولى
ليس بضد لشيء من المبادي والصورة والعدم متضادان والهيولى موضوع والعدم عارض لها واما ثالثا فظهر
ما يكون الموضوع والهيولى وقد فصلنا هذا ثم سأل بقوله واما ان الصورة والموضوع جوهر ولم يجب عنه هنا بل قال
ليس بظاهر الان من المذكورات الى هنا بل يرى ان يثبت دونها وقرر السؤال سمبلقيوس ويحيى النحوي وثومسطيوس
وجميع شراح اللاتين بانه هل الصورة والهيولى زيد فيه ان يكون جوهرا واختلفوا في الجواب فقال سمبلقيوس ويحيى النحوي
ان جوابه سيأتي في سابع ما بعد الطبيعة وثامنه وقال ثومسطيوس سيأتي في ثاني الطبيعيات وانا اقول ليس السؤال
ما ذكروه اصلا لان كلام المص لا يدل على ما اخذوا فيه من نسبة زيادة الجوهر بينهما اصلا فان قوله ليس الاعبارة
واما ان الصورة والموضوع جوهر ولان السؤال الذي ذكروه لا يثبت فيما تقدم فيتعين ان يقال ان المراد بالجوهر ههنا ماهية الشيء
المركب وطبيعته فيتقرر في هل الصورة والموضوع جوهر اي ماهية الشيء المركب وطبيعته على هذا كما ان معنى العبارة ظاهر
كذلك منشأ السؤال لان القدماء كانوا يتنازعون ان تمام ماهية الاجسام الطبيعية وطبيعتها هي الهيولى فقط والمعو
يرد هذا الزعم في ثاني الطبيعيات ولان الهيولى والصورة لما تعينتا فيما سبق ان يكونا جزئين مركبين ومبدأين بالذات
للاجسام الطبيعية نشأ منه سؤال هل الصورة تكون ماهية الجسم الطبيعي وطبيعته او الهيولى كما ذهب هذا القدماء
فاجاب بان هذا ليس بظاهر الان وما هو ظاهر هو ان المبادي ثلثة وباي وجه ثلثة وما وجوهها ثم قال فكم يكون المبادي
وايه لينظر من هذه الفصل الثامن في حل مشكلات الحكماء المتقدمين وبيان طبيعة الهيولى المتن الحادي والسبعون
قال المص وكذلك انحلال شبهة القدماء انما يجب بهذا الوجه الواحد فقط ~~سنذكره عند~~ لان اوائل الفلاسفة طالبين الصدق
وطبيعة الموجودات ضلوا كانهم مدفوعون الى طريق اخر من عدم التجربة فقالوا لا يتكون شيء من الموجودات ولا يفسد
لانه يجب ان يتكون ما يتكون اما من الموجود او من المعدوم لكن لا يمكن ان يتكون المتكون من شيء منهما لانه لا يمكن ان يتكون ما هو موجود
لانه موجود ولا يمكن ان يتكون شيء مما هو معدوم لانه يجب ان يوضع شيء اقول يمكن ان يثبت رأي واحد بوجوه ثلثة بدليل ... مثبت
مباين لكذب مخالفه بابطال دليل ما ينافيه وهذان الاخيران يثبتان الرأي ويحتجان بطريق غريب وبهذه الوجوه
يثبت المص دعاويه دائما وكذلك فعل في هذا الموضع للمبادي لانه اثبت مقصوده من المتن الحادي والاربعين الى
السبعين بدلائل قوية مثبتة له ويمكن في هذا الفصل الوجهان الاخيرين فعنه بين بطلان الرأي المخالف الاول كان
رده مفصلا من الفصل الثاني وابطله بحجته ويعقل في هذا المتن امرين بدليل مقصوده وشبهتهم لم يجد القدماء
موقعوا في خطأ ثم يذكر في المتن الاتي خطأهم ثم قال وانحلال شبهة القدماء انما هو بهذا الوجه الواحد فقط يعني بما عيّنا
بحث المبادي وهذا كما انه يقول ان اثبات المبادي بطريق فقط جميع الخطأ ويرفع به جميع اشتباه الورود على المبادي

حال كونهم

ثبت المبادي باثباته الا بالمنتقد قوي مستقيم وبدليل

انه يحتاج

وكلما يدفع به فقط جميع الخطايا ويرفع به فقط جميع الشبه المكررة الورود وعلى شيء حق مصادف لان للصدق قوة
كالنور فكما اذا طلع النور يرتفع به جميع الظلمات فكذا اذا ظهر الصدق سيرتفع به جميع الشبهات عن ابا حق (?)
ثم قال ان اوائل الفلاسفة لما طلبوا الصدق وطبيعة الموجودات ضلوا كانهم دفعوا عن الطريق الى طريق اخر لم يرد بالاوائل
الاوائل على الاطلاق لانه لما كان العالم عنده قديما لا يمكن ان يطلق الاوائل على الاطلاق بل اراد الاقدمين الذين
ليس فيهم افلاطون وسقراط وانبذوقلس وفوثاغورس ومنافيس (?) وكان اسماءهم وارائهم مشهورة في زمان المعلم
وهكذا خرق النص في المتن الخامس من هذا الكتاب حيث قال فيه قد كان المتأخرون يخطئون الاوائل ويبين
الوثوق بفصلها في المتن الثاني والثالث من اول الطبيعيات قال [illegible] لانهم وضعوا القوة الشجرية التي لم يعد [illegible] جرا
وقوله قال الى طريق اخر اي علم اخر كما ان بعض المسافرين يضلون عن تمام الطريق بحيث يدخلون
في غيره المخالف بالكلية وبعد الدور والسير الكثير يضطرون ان يمكثوا فيه كذلك اوائل الحكماء ضلوا منه
عن تمام الطريق اي العلم الحق ودخلوا في غيره بحيث لا يرجى عودهم اليه بل يبقون فيه ابدا وانما ضلوا منه ودفعوا
الى الطريق المخالف من عدم التجربة لا من عدم علم المنطق كما زعم ابن رشد لان لفظ التجربة لا يدل على المنطق بل يريد
انهم دفعوا اليه لكونهم لم يكونوا يسعون بالتحركات العامة في تحصيل الطبيعيات كالساعين في العلوم المنتزعة الغافلين
عن اعمال الطبيعة الجزئية التي تحصل منها التجربة التي هي للجزئيات كما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد
الطبيعة كما ان الصنعة للكليات ولهذا كان يقول الفيلسوف معرفة المبادي ينبغي ان تحصل من المتكونات في تحليل
المركبات الطبيعية وكليتها ما تكون من الجزئيات [illegible] وصف المعلم افلاطون بعدم التجربة في المتن السابع
من اول الكون والفساد فان افلاطون لما كان ساعيا [illegible] في الرياضيات المنتزعة التي صعد بها الى المثل المجردة
لم يقدر ان ينظر في اعمال الطبيعة فوجد [illegible] ولهذا قال في سادس الاخلاق
الشاب يمكن ان يكون عالما ولا يمكن ان يكون حكيما ولا طبيعيا لان حصول الحكمة وعلم الطبيعة يحتاجان الى التجربة ثم بين
الطريق الذي دفعوا اليه فقال بطريق التنويع فقالوا لا يتكون شيء من الموجودات ولا يفسد ثم ذكر دليلهم الذي دفعهم من الطريق
الحق الى الطريق الباطل حتى كانوا يقولون لا يتكون شيء من الموجودات ولا يفسد وقال انه يجب ان يتكون ما يتكون
اما من الموجود او من المعدوم الى اخره تقريره لو تكون شيء من الموجودات لتكون اما من الموجود او من المعدوم اي ما بعد ما كان موجودا
او بعد ما كان معدوما ولا يمكن ان يتكون بعد ما كان موجودا والا لكان موجودا قبل ان يتكون [illegible] وكلاهما
مستحيلان ولا يمكن ان يتكون [illegible] المعدوم لانه يجب ان يوضع شيء في التكون ولانه لا يتكون شيء من المعدوم على هذا الوجه
فثبت [illegible] شيء من الموجودات لا ينتهي الى الموجود والى المعدوم لا يمكن ان ينتهي الى الوجود والا لوجد
بعد ان فسد [illegible] فاسدا قبل ان [illegible] كما استدل الفيلسوف للهيولى في المتن الثاني والثمانين ولا يمكن ان ينتهي
الى العدم لانه كما لا يتكون شيء من المعدوم في التكون كذلك لا ينتهي الى العدم في الفساد واذا كان كلا الامرين
مستحيلين كان كلا الملزومين مستحيلين ايضا فلا يمكن ان يتكون شيء ولا ان يفسد المتن
الثالث والسبعون [illegible] الاشياء ليست بمتغيرة بل موجود

واحد فقط فهؤلاء قبلوا هذا الرأي الذي ذكرت اعلم ان ترجمة هذا المتن [illegible] اصل عبارة المتن ترجمة
على عبارته [illegible] اعلم انه [illegible] على بطلان واحد يعقبه بطلانات كثيرة ومنه وقع خطا في المبادي التي هي
المجموع [illegible] بعده خطايا كثيرة [illegible] اوائل الفلاسفة ايضا لانهم لم يرفعوا التكون والفساد فقط
بل الكثرة الموجودات قائلين انها ليست بكثيرة بل واحدة وهذا المخالف جدا [illegible] الحق [illegible]
ان انه [illegible] ويتميز عن جميع الاغيار [illegible] الذين قالوا بهذا القول [illegible] سمبليقيوس ويحيى النحوي وابن رشد
انهم بارمنيدس ومليسوس فانهما كانا يقولان ان جميع الموجودات واحد كما ترى في الفصل الثاني ونقل المعلم في الفصل الثالث
من اول ما بعد الطبيعة [illegible] ويقولون [illegible] اكثر القدماء فعلى هذا ينبغي ان يقرر الدليل لاثبات
ان الجميع واحد على هذا القول بوجه وعلى القول الاول بوجه اخر وينبغي ان يقدم لتقريره على هذا القول [illegible]
القدماء عينوا هيولى واحدة لجميع الاجسام الطبيعية لا متكونة ولا فاسدة والاخرى بانهم ظنوا ان يكون بهذه الهيولى تمام ماهية
الاجسام الطبيعية وجوهرها فعلى هذا القول جميع الاجسام الطبيعية تمام ماهيتها وجوهرها واحدة لا متكونة ولا فاسدة
بحكم المقدمتين والاشياء التي تمام ماهيتها وجوهرها واحدة لا متكونة ولا فاسدة واحد لكن جميع الاجسام الطبيعية واحد
واحد وتقرير الدليل على القول الاول يكون هكذا لو كانت الموجودات كثيرة ولا تكون واحدة لوجب ان يكون
بينها فصل به تمتاز موجود عن اخر لكنه ليس بين الموجودات فصل به تمتاز بعضها عن بعض فالموجودات
لا تكون كثيرة بل واحدة وتثبت الصغرى بعد وضع مقدمة هي ان كل ما يكون ما عدا الموجودات معدوم
ما بيان ان الفصل المذكور اما موجود او غير موجود لا يمكن ان يكون موجودا لان الموجود لا يمتاز عن موجود بالموجود
ولان جميع الموجودات تتوافق في الوجود ولا يمكن ان يكون ما به التوافق ما به التخالف فالفصل المذكور ليس
بموجود [illegible] غير موجود ولكن لا يمكن ان يتميز موجود عن اخر بغير الموجود فثبت انه ليس بين الموجودات فصل
به تمتاز بعضها عن بعض المتن الثالث والسبعون لكن نحن نقول ان التكون [illegible] الموجود ومن المعدوم
او [illegible] شيئا او ينفعل [illegible] بعبارة اي شيء كان [illegible] هذا التعارف بوجه واحد [illegible] ان ينفعل الطبيب شيئا
او ينفعل [illegible] ان يكون منه شيء او يتكون اقول لما فرغ من ذكر دليل الاول على مطلبهم شرع ان يرده ويرده بوجهين
الاول [illegible] بالذات [illegible] بالعرض [illegible] ما هو فعل وما هو قوة وبين الوقف الاول [illegible]
دعواه من هنا المتن الى السابع والسبعين وبين الثاني في المتن الثامن والسبعين فيقول لكن نقول ان
يتكون [illegible] من الموجود او من المعدوم [illegible] ينفعل المعدوم والموجود شيئا لا يتعارف بوجه واحد [illegible] يتعارف
بالعرض [illegible] ان يكون شيء من الموجود او من المعدوم بالذات وتكونه بالعرض متعارفان وكذلك ان ينفعل المعدوم [illegible]
بالذات [illegible] وينفعل بالعرض متعارفان ثم يتمم كلامه ويقول او بعبارة اي شيء كان [illegible] ينبغي كذلك
نقول على الكلية ان يصير هذا او ذاك يقع على وجهين اي بالذات وبالعرض ويوضح ما قال بالمثال حين يقول كما
يتعارفان ان يبني الطبيب شيئا او ينفعل او ان يكون منه شيء او يتكون [illegible] لا يتعارف بوجه فاحدا ان ينفعل الطبيب
شيئا او ينفعل [illegible] منه شيء او يتكون يتعارف بوجه اخر قلنا بهذا الوجهين اي بالذات وبالعرض [illegible]

المتن الاول [sic] المتن الرابع والسبعون قال المص فلما كان يقال ان هذا على وجهين فظاهر ان التكون من الموجود والموجود وان يفعل شيئا وان ينفعل فيقال على وجهين ايضا فالطبيب يبجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بخار ويبيض ويسعل لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه اسود ويعالج ويصير لا طبيبا من حيث انه طبيب وانما نقول حقيقة ان الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب او يفعل من حيث انه طبيب فظاهر ان تكون من المعدوم ويدل عليه عبارة من حيث انه معدوم وهولاء لم يوفقوا لهذا فضلوا ولاجل هذا الضلال كانوا جاهلين غاية حتى توهموا ان لا يتكون شيء ولا يوجد بل كانوا يرفعون كل تكون اقول حصل ولان النظير المذكور وعواه المقصود ثم بين وجه القول المذكور ثم يذكرا جزاء وقوع الاوائل في غلطهم بها ثم بين الوجهين فقال فلما كان يقال هذا اي ما ذكرنا في النظير على وجهين اي بالذات وبالعرض كما مر وسيجيء فظاهر ان التكون من الموجود والموجود وان يفعل شيئا وان ينفعل فيقال على وجهين ثم بين وجهي القول المذكور حيث قال فالطبيب يبجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بخار الى اخره لغي نقول ان الفاعل يفعل شيئا ما بالذات وانفعل من حيث انه منعنف بعنوان الموضوع وكذلك نقول الشيء الفاعل ينفعل الشيء حين ينفعل من حيث انه منعنف بعنوان الموضوع ايضا كذلك يصير شيء من شيء بالذات وانما الطبيب منه من حيث انه طبيب فيقال الطبيب يفعل شيئا بالذات اذا يفعله من حيث انه طبيب ويكذا ابو حالين العالم يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب اذا ينفعل او تعين من حيث انه طبيب انتهى واما نقول الطبيب يفعل بالعرض حين لا يفعل من حيث انه طبيب بل من حيث انه بخار مثلا لانه انما يقال يفعل من حيث يقع ان يتبارز مع طبابته صنعة النجار لانه يبجر لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه بخار كما قال المص وعلى هذا الوجه اي نقول يصير شيئا من شيء لكن ان يتم الصيرورة بالذات واصاره الذي صار من حيث انه كذا مثلا اذا صار للاطبيب من الطبيب حين لم يكن الطبيب او الصيرورة بالعرض اذا صار منه ما صار لا من حيث انه كذا مثلا اذا صار الابيض من الطبيب لان صار ابيض لا من حيث انه تطبيب بل من حيث انه اسود ثم قال فظاهر ان التكون من المعدوم الا انه يعني كان ما ذكرنا فظاهر ان التعبير المذكور اي حين نقول انه شيئا يتكون او يصير من المعدوم يدل على هذا الا انا نفهم منه ان الشيء يتكون او يصير منه بالعرض لا بالذات ويدل على هذا زيادة ولانه حين نقول من المعدوم من حيث انه معدوم لان هذا اللفظ اي من حيث انه معدوم يجب ان يفهم بالوضع وعلى هذا يصير الاشياء من العدم الذي هو معدوم بالصورة ثم قال وهولاء لم يوفقوا لهذا الا انه يعني لم يوفقوا الاولين لهذا الوجه او وجهي القول المذكور اخطاؤا ومن عدم موفقتهم بهذا صاروا جاهلين بمرتبة حتى حفظوا هذا الوجه والواحد لا يصير شيئا اخر وعينوا هذا والتكون او الوجود بل رفعوا من العالم كل تكون المتن الخامس والسبعون قال المص ولكن انقول لا يتكون شيء مطلقا من المعدوم ولكن يتكون منه بالعرض لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه لكن يتعجب هذا ويرى مستحيلا ان يتكون شيء من المعدوم اقول يلحق بما ادعاه النظير المذكور وتفسير بان وجه يدفع به الشبهة ولما كان يجيء الشبهة المذكورة بالترديد مثلا بان يقال لو صار شيء لصار اما من الموجود او من المعدوم لكن التالي بقسميه باطل فكذا المقدم حل المص في هذا المتن الجزء الثاني اولا مبينا كيفية امكان صيرورة شيء من المعدوم وعدم امكانها ويبين في المتن الاتي كيف يمكن ان يصير شيء من الموجود وكيف لا فقال ونحن نقول لا يتكون شيء من المعدوم مطلقا

١١٧ اذا انفعل فيه

ار بلا عرق

من المعدوم مطلقا اي بلا فرق تكن تغييد قولنا بالوضع ونقول يتكون شيء من المعدوم بالعرض اي من العدم لانه المراد من المعدوم كما بينه المص هنا بقوله لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وانما قال كذا ليمتاز من الهيولى كما ستعرف قريبا وظاهر ان العدم يتكون منه الاجسام الطبيعية بالعرض لانه لا يدخل في تركيب شيء بالمعنى الذي عاين في المتن الرابع والستين ان يكون مبدا بالعرض لها فعلى هذا يمكن ان يستنتج ويقال الاجسام الطبيعية تتكون من العدم والعدم معدوم فالاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم بالعرض ولما تقدم الحل المذكور كما ينبغي يذكر الفرق المذكور من المتن السابق اي ان تكون شيء من شيء بالذات هو التكون منه بحسب انه كذا او تكون شيء من شيء بالعرض هو التكون من شيء يعرض لشيء يتكون منه الشيء بالذات كما يظهر في الطبيعة الاجسام الطبيعية تتكون من الهيولى من حيث انها هيولى يعرض لها العدم لان العدم والتضاد عرض لها كما تعلمنا من المتن السادس والستين فالاجسام الطبيعية تتكون بالذات من الهيولى التي هي موجودة فيها ومعدومة وبهذا الشيء ان تزيد وضع العدم الذي هو معدوم بالذات بالوضع من هذا ظهر بيان اخر للتكون بالذات والتكون بالعرض وهو انه انما يقال يتكون شيء من شيء بالذات حين يدخل الشيء الثاني في الاول المتكون ويبقى فيه وبهذا القيد ان اي الدخول والبقاء لا يوجد من الشيء الاول يتكون منه شيء اخر بالعرض فعلى هذا ان يكون الهيولى داخلة في الاجسام المتكونة وتبقى فيها بعد تكونها واما العدم فلا يدخل فيها ولا يبقى معها اصلا والى هذا اشار المص بقوله لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه يعني ان الموجود يتكون بالوضع من المعدوم لكن لما كان بعض المعدوم معدوما بالذات وهو العدم وبعضه معدوما بالعرض فقط وهو الهيولى التي يتكون منها الاجسام بالذات بين من اي معدوم يتكون الشيء بالعرض فقال يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه اي المتكون وصرح بانه يتكون من العدم لئلا يتوهم ان التكون بالوضع يكون ايضا من الهيولى التي هي معدومة ايضا ولو بالوضع مع ان الاجسام تتكون منها بالذات فانها موجودة فيها وباقية معها ومن هذا عرفت بان معنى يقال الموجود يتكون من المعدوم ثم قال لكن يتعجب بهذا اي ما ترجمنا عبارته اليونانية بهكذا ولم نترجم كما ترجمها اللاتينيون بعبارته لكن هذا عجيب لان بين العبارتين فرق فان عبارته بهذا عجيب تدل على انه عجيب في ذاته وهو ليس كمدلول عبارته اليونانية وعبارته يتعجب بهذا تدل على انه وقع التعجب من هذا اي تعجبوا الحكماء المعاصرين لنا من هذا وهذا المدلول هو المطابق لعبارته اليونانية يريد انه قد وقع البحث بيني وبينهم لحين قلت الموجود يتكون من العدم تعجبوا منه ورأى لهم امر مستحيل كلامي بالفرق المذكور المتن السادس والسبعون قال المص وكذلك لا يتكون الموجود من الموجود الا بالعرض ولكن يتكون بهذا الوجه كما لو يتكون حيوان من الحيوان ولو يتكون بعض الحيوان من بعض الحيوان بكما لو يتكون الكلب بالوضع من الفرس لانه يتكون الكلب لا من بعض الحيوان فقط بل من الحيوان لكن لا من حيث انه حيوان لانه قد كان حيوانا ولو وجب ان يصير شيء حيوانا لا بالوضع لا يتكون من الحيوان اقول يحلل في هذا المتن الجزء الاول اي كيف يتكون الموجود من الموجود ويعلل في هذا المتن امرين يحل الشبهة او لا ثم يوضحه بالمثال فيقول كذلك اي كما قلنا في المتن السابق لا يتكون شيء من المعدوم بالذات بل بالعرض كذلك نقول لا يتكون الموجود من الموجود بالذات بل بالعرض ويوضحه كما قال ولكن يتكون بهذا

او بالوضع اعلم ان المراد بالموجود هو الموجود بالفعل التام او المركب الطبيعي فالهيولى ليست بموجودة كذا
بل الاولى ان يقال الاموجودة والاموجود او المعدوم على جزئين احدهما لا موجود ومعدوم بالذات في مطلقا
كالعدم الى مر في المتن السابق والاخر لا موجود ومعدوم بالنسبة الى الغير والهيولى معدوم بهذا المعنى ومن ثمه قال
الفيلسوف في المتن الثاني من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى الاولى بالذات ليس هذا الشيء ولا كما ولا كيفا الا انه
فالمعنى يريد ان الاجسام المركبة الطبيعية التامة تتكون بالذات من المعدوم اي الهيولى الاولى وتتكون بالوضع من موجود
طبيعي كذا او موجود طبيعي كذا كما اذا في التكون تكون الهواء من الماء فالماء يتكون منه من الهواء بالوضع وانما يتكون من المعدوم اي الهيولى
الاولى وسبب هذا ظاهر لان الماء فان صورته المائية وقع على الهيولى الاولى واما ثانيا فلان المتكون بالذات يكون
ما لابد منه في تركيب الشيء المتكون ويبقى فيه بعد تكونه والمتكون بالوضع يكون مما لابد منه في تركيبه ولا يبقى فيه بعد تكونه ومن المعلوم
ان الهيولى الاولى لابد منه في تركيب الشيء المتكون وتبقى فيه بعد تكونه فالهواء يتكون منها بالذات واما الماء فلابد منه في تركيب
الشيء المتكون اي الهواء ولا تبقى فيه بعد تكونه فلا يتكون منه بالذات بل بالوضع ومعنى قال كما ان لو تكون حيوان من الحيوان او تكون
بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو تكون الكلب من الفرس بيان ما قال بالمثال يريد ان يوضح ان الحيوان يتكون من الحيوان
وليس مرادنا بتكونه من الحيوان انه يتكون منه كما من الفاعل بل كما من الموضوع والمادة لان كلامنا هاهنا في المتكون انما هو بهذا
المعنى وهذا اي التكون من الحيوان اي من الموضوع وان كان مستحيلا لكنه لا يضرنا لانا نقدر انه مقدور ونوضحه للبيان وليس
المعنى ان حيوانا معينا كالكلب مثلا يتكون من حيوان معين اخر مثلا من الفرس كما من الموضوع والمادة فلو كان الامر كذلك
لا يتكون الحيوان المعين اي الكلب من الحيوان المعين اي الفرس فقط بل يتكون من الحيوان ايضا لانه لا يوجد حيوان معين
ليس بحيوان كالكلب يتكون من الحيوان بوجه لا يتكون بهذا الوجه من الفرس لانه لا يتكون من الحيوان بالذات لانه لا يتكون منه
من حيث انه حيوان لانه لو تكون بحسب هذا الوجه لكان حيوانا قبل ان يتكون والمعنى اثبت هذا بقوله لانه قد كان حيوانا
يعني ان الكلب لا يتكون من الحيوان من حيث انه حيوان وكل شيء انما يتكون من شيء بالذات حين يتكون منه من حيث انه كذلك
فالكلب لا يتكون من الحيوان بالذات بل بالوضع فقط لكنه يتكون من الحيوان المعين اي الفرس الذي ليس بكلب المطلق ولهذا
اشار المعنى حين قال ولو وجب ان يصير شيء حيوانا الا بالوضع لا يتكون من الحيوان ومن توقف انه كل واحدة من هاتين القضيتين
اي الكلب لا يتكون من الحيوان والكلب يتكون من الحيوان صادقة لان الكلب لا يتكون من الحيوان من حيث انه حيوان ويتكون
منه لانه يتكون من حيوان ليس بكلب وكذلك قولنا الموجود لا يتكون من الموجود والموجود يتكون من الموجود صادق
لان الموجود لا يتكون من الموجود من حيث انه موجود ويتكون من موجود لم يكن هذا المتكون وعلى هذا كما يتكون الكلب بالوضع
من الحيوان ويتكون بالذات من اللاكلب كذلك الموجود يتكون بالوضع من الموجود ويتكون بالذات من اللاموجود اي الهيولى
الاولى وبين المعنى هذا في المتن الاتي المتن الحادي والسبعين قال المعلم وكذلك ان الذي هو موجود لا يتكون من الموجود
ولا من اللاموجود لانه قد ذكرنا ان المتكون من اللاموجود يدل لنا المتكون من حيث انه لا موجود ولكن يرفع ان كل شيء اما موجود
او معدوم اقول هذا ابرهه بقوله مثلا لو تكون حيوان من الحيوان بالذات لانه لم [illegible] مثال الكلب اذ انه موجود ولا يتكون
من الموجود ولا من اللاموجود لانه قد ذكر انه وما كان لقائل ان يقول انك يا ارسطو تسلم المتناقضين لان الموجود واللاموجود

متناقضان وكذلك

وكذلك التكون من الموجود والتكون من اللاموجود متناقضان وانت تقول بهذا وتهدم القضية
البديهية عند الكل اي كل شيء اما موجود او لا موجود اجاب بقوله لكن لا ترفع ان كل شيء اما موجود او معدوم
لان التناقض اثبات شيء الشيء وسلبه عنه بالنظر الى وجه واحد بعينه وبهذا لا يتحقق فيما نحن فيه لانا
لا نقول ان الشيء يتكون من الموجود او من اللاموجود بالنظر الى شيء واحد بل بالنظر الى شيئين مختلفين كما يرى
في المثال المذكور اي اذا تكون الهواء من الماء يقال يتكون من الموجود ويتكون من اللاموجود وبهذا الوجه الماء
يقال موجودا ولا موجودا بحسب اختلاف وجهين لانه موجود من حيث انه موجود في نفسه وليس بموجود من حيث
انه ليس بهواء وليس الموجود الذي ينبغي ان يتكون فيما حقق عرفت ان الفيلسوف كمل حل شبهة القدماء
التي القتهم الى الخطا اي كثرة بالموضع المذكور اي بالذات وبالوضع وهذا هو الوجه الواحد كما سيقول في المتن الاتي المتن
الثامن والسبعين قال المص وهذا هو الوجه الواحد والاخر هو ان يقع ان يقال هذه بحسب القوة والفعل وهذا قد بان
في مواضع اخر بتقصي بليغ فيما كنا نقول انحل الشبهة التي بها اضطروا فانكروا بعض المذكورات لانه لاجلها ضل الاوائل
عن الطريق الموصلة الى التكون والفساد والكثرة لانه لو علم بهذه الطبيعة لانحل حيرتهم بهذا بالكلية اقول هذا هو الوجه
الثاني في حل شبهة القدماء الاوائل وهو يحصل بتقسيم اخر هو بحسب القوة والفعل وبهذا الوجه يقلع الشبهة من اصلها لانه
يستنبط من طبيعة الهيولى الاولى وحالها واحال المص بيان هذا الوجه بكمال البيان الى مواضع اخر منها الكتاب التاسع
الفلسفة الاولى ولم يضع امرا خيرا بها لحل المذكور لكنك تفيه [illegible] ان الموجود على قسمين احدهما هو الموجود بالفعل
كالاجسام المركبة والاخر هو الموجود بالقوة وهو الهيولى الاولى وكذلك التكون من الموجود او من المعدوم على قسمين
احدهما التكون من الموجود بالفعل من الموجود بالفعل والاخر التكون من الموجود بالفعل من الموجود بالقوة فعلى هذا الهواء او الفرس
مثلا الموجودان بالفعل لا يتكونان من الموجود بالفعل بل من اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة وهذا اللاموجود بالفعل والموجود
بالقوة هي الهيولى الاولى التي تخرج منها جميع الاجسام الطبيعية وبما حقق عرفت ان الموجود لا يتكون من الموجود بحسب
ما يكون قبل ان يتكون ولا من اللاشيء لانه لو يتكون من اللاشيء لكان يكون من اللاموجود بالفعل وبالقوة ثم قال منتجا فلما كنا نقول ان
الشبهة التي بها اضطروا فانكروا بعض المذكورات يعني مما ذكرنا انحل الشبهة التي اضطرب بها الاوائل فانكروا بعض المذكورات
اي التكون والفساد وكثرة الموجودات كما ذكرنا في المتن الثاني والسبعين والثالث والسبعين وضلوا لاجلها
عن الطريق الموصلة اليها لانهم كانوا لم يعرفوا طبيعة الهيولى لانهم لو عرفوها لزال حيرتهم بالكلية وبما حقق ظهر ما قلنا في المتن
الحادي والسبعين وانحلال الشبهة القدماء لا يحصل بهذا الوجه الواحد فقط الفصل التاسع في الفرق بين العدم والهيولى
وبيان ما للصورة المتن التاسع والسبعين قال المص نعم قد مس ايضا بعض اخر هذه لكن لا كافيا اما اولا فلانهم
اعترفوا بان ما قال بارمنيدس ان الموجود يتكون من اللاموجود على الاطلاق واما ثانيا فلانهم يرون انها ان كانت واحدة فهي ايضا
واحدة بالقوة لكن هذا بعيد بكثير الا انا نقول الهيولى والعدم متغايران والهيولى لا موجود بالوضع واما العدم
فبالذات والهيولى قريب الى الجوهر وجوهر ما واما العدم فليس كذلك اصلا اقول هذا المتن مربوط بما قال في المتن
السابق لانه لو علم بهذه الطبيعة لانحل حيرتهم هذا لانه ما قال المص كذلك كان لاحد ان يقول ان افلاطون وغيره علموا طبيعة

الهيولى واحوالها تا ما كافيا فلو كان قادرا ايضا ان يجز شبه الاوائل فليس وجه حلها واحدا وما ذكره فقط ممدحا ومتفاخرا فارادوا ان يبين بالمتون الثلثة ان افلاطون لم يجد ولم يعلم طبيعة الهيولى واحوالها تماما كافيا بل علمها قاصرا ناقصا فقط في هذا المتن انه تنبيه يشيرا اولا معقوده ويذكر ثانيا قصوره افلاطون وتوضيح ثالثا رايه فقال نعم قد ومس بعض اجزائها بنه لكنه لا كافيا يعني بقي قد ومس بعض اخرى كما مر افلاطون لم يعلم طبيعة الهيولى وحالها كما يعرف في كتاب فلوطرس وكتاب سوفسطا لكن ماذا رآه سطا كتابها وبس ان فانه يكتب منها امورا كثيرة للهيولى لكنه لم يجعلها تاما وكافيا لكي نستعد عن البحث عنها بل قصرتم قال فعلا لانهم اعترفوا اصلا بان ما قال بارمنيدس ان الموجود يتكون من اللاموجود كلا الاتحادث يعني قصروا اولا لانهم اقروا بان الموجود يتكون من اللاموجود على الاطلاق وبالذات وانما قصروا لانهم ركنوا ان ما قال بارمنيدس حق لعدم قدرتهم على رفع ما استدل على ان الموجود واحد من ان كل ما عدا الموجود لا موجود كما ان كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا موجود لاشيء فالموجود واحد مع انه كان يتكلم افلاطون للهيولى في كتبه المذكورة كان يسلم انها ما عدا الموجود بلا تقسيم ما فسلم انها لا موجود وانها لا موجود كما وضع بارمنيدس لها لاشيء فلم يعلم انه يكون في الهيولى اي لا موجود اي العدم ولكنها ليست في ذاتها معدومة على الاطلاق بل موجودة بما في القوة كما بينا سابقا ثم مع تسليم افلاطون بهذا ان يتكون الاجسام الطبيعية من اللاموجود بالذات وعلى الاطلاق او وقع من اللاشيء وبهذا يصور بهذا الاجسام الطبيعية يتكون من الهيولى وهي معدومة على الاطلاق ولا شيء فالاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم على الاطلاق ومن اللاشيء وهذا مستحيل كما بان في المتن الخامس والسبعين فح يلزم افلاطون قاصرا اولا ثم قال واما ثانيا فلانهم يرون الاخر يعني قصروا ثانيا لعدم فرقهم العدم من الهيولى بل زعموا انه كما ان الهيولى واحدة بالعدد والموضوع مع العدم يجب ان يكون ايضا واحدة بالقوة فقط اي بالماهية وللحد وقد اخطأوا فيه كثيرا لانه هذا اي كون شيء واحدا بالعدد والموضوع مع شيء وكونه واحدا بالماهية وللحد متغايران تغايرا كثيرا كما بين في المتن الرابع والستين الا ترى ان اللين والبياض وكذا التفاح ورائحته وحلاوته وامثالها كلها واحدة بالعدد والموضوع لكنه ماهيتها وحدودها متخالفة ثم اذا قال ونحن نقول ان الهيولى لا موجودة بالوصف الراجح عين رأيه فنحن بعدده وقال نحن نعتقد ان الهيولى مغايرة للعدم وبين التغاير بينهما بوجهين احدهما هو ان الهيولى لا موجود بالعرض فقط والعدم لا موجود بالذات والاخر هو ان الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهرها والعدم ليس كذلك اصلا وكان المص استنتج مما ذكر ان طبيعة الهيولى وحالها وهو هو من الوزنين اللذين ذكرناهما وهؤلاء البعض اي افلاطون واتباعه لم يعرفوهما يعني اصلا فهؤلاء لم يعرفوا طبيعتها وحالها كما ينبغي ولهذا لم يقدروا ان يحلوا شبه الاوائل المتن الثمانون قال المص لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا او صغيرا اما مجتمعا او منفردا فوجه بهذا التثليث وذلك مختلفان بالكلية لانهم وصلوا الى انه يجب ان يوضع طبيعة ما لكن جعلوها واحدة لانه وان فعل احد الاثنينية قائلا انها كبيرة وصغيرة لكنه فعلها واحدا لانه اسامح الاخر لان الباقي مع الصورة علة المكونات كالام واما الطرف الاخر للتضاد فيرى لمن ينظر في شره ان لا يكون اصلا

على التسوية

اما مجتمعا او منفردا على التسوية المطلق لفظ الكبير والصغير معا على شيء واحد او سمي واحد منهما بدون الاطلاق كبيرا او قيل او يعدون ملاحظة القلة والكثرة في الشيء

لما قال المص في المتن السابق ان بعض الحكماء اي افلاطون واتباعه وصلوا الى معرفة الهيولى الاولى لكن لا كافيا لانهم لم يفرقوها من العدم جاز لاحد ان يقول من جانبهم انهم فرقوها منه ايضا لان افلاطون قد وضع المبادئ في جانب الهيولى كما وضعت انت يا ارسطو فانه عين اولا المبادي الكبير والصغير والواحد فهي ثلثة متغايرة فلم قلت انهم لم يفرقوا الهيولى من العدم وايضا كما عينت انت في جانب الموضوع مبدأين الهيولى والعدم كذلك عين افلاطون في جانبه مبدأين اي الكبير والصغير فانه كان يسمي اللاموجود اي الهيولى الاولى بهذين الاسمين فقد كذب في قولك عنه عدم الفرق اجاب في هذا المتن اولا ثم ذكر الاختلاف الواقع بين رأيه ورأي افلاطون ثم ذكر عذرا من جانب افلاطون فقال لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا على التسوية يعني نعم ان افلاطون وتابعيه سموا اللاموجود اي الهيولى الاولى كبيرا وصغيرا لكن فعلوا بهذا على التسوية اي بلا فرق ولا تمييز بين الهيولى والعدم اي لم يريدوا من هذين اللفظين متفرقين او مجتمعين الا الهيولى فافلاطون وتوابعه لم يفرقوا العدم من الهيولى ولهذا وضعوا مبادي ثلثة بوجه اخر بالكلية لما وضعنا الان تثليث المبادي الموضوع منا معنوي لكون كل مبدأ عندنا مغايرا للاخر بالصورة والحد وتثليث المبادي الموضوع من افلاطون واتباعه اي الكبير والصغير والواحد لفظي من ثمه يكون المبادي عندهم حقيقة اثنين فقط اي الهيولى والصورة ولفظا ثلثة الكبير والصغير اي الهيولى والواحد اي الصورة والى هذا اشار المص حين قال فوجه بهذا التثليث وذلك مختلفان بالكلية واوضحه بقوله لانهم وصلوا الى انه يجب الخ اي لان افلاطون واتباعه علموا انه يجب ان يوضع تحت التكون طبيعة ما لتظهر منها المكونات لكن جعلوها واحدة فقط وهؤلاء وان كانوا يريدون ان يضعوا فرقا ما وان يراعوا في تلك الطبيعة الاثنينية حين سموها كبيرة وصغيرة لكنهم فعلوها امرا واحدا ولم يضعوه ولم يراعوها ولم يريدوا بهذين اللفظين الدالة على الاثنينية الا الهيولى قال لانه اي افلاطون ثم اتباعه سامح الاخر اي العدم كانه يعتذر من قبل افلاطون يريد انه لم يميز العدم عن الهيولى لانه علم حين الانه انما يبقى في التكون الهيولى وتتحد مع الصورة فقط علة تفعل المكونات بقبولها الصورة في نفسها وتخرج من بطنها كما تخرج من بطن الام الاولاد قال واما الطرف الاخر للتضاد والاه يعني واما العدم الذي هو الطرف الاخر وضد الصورة فلم يرى افلاطون مناسبا لان يعطي له اسم المبدأ لانه معدوم بالكلية وكل ما هو معدوم بالكلية لا يناسب ان يعطى له اسم المبدأ ولا يناسب ان يعين مبدأ اما انه معدوم بالكلية فلانه لو نظر احد الى شره الذي هو التلف والذي نهايته عدم الوجود يحكم بانه معدوم بالكلية ومنه يحصل من قبل افلاطون ان الهيولى الاولى علة تفعل مع الصورة المكونات وتبقى في التكون معها وانها كالام وكل ما كان كذلك يناسب بل يجب ان يعين مبدأ لها فالهيولى يجب ان يعين مبدأ لها فلذلك عينها افلاطون ايضا مبدأ لها وان العدم شر محض ومعدوم بالذات وكل ما كان كذلك لا يناسب ان يعين مبدأ للمكونات فالعدم لا يناسب ان يعين مبدأ لها فلذلك لم يعينه افلاطون كذلك وسامحه المتن الحادي والثمانون قال المص لانه فاوجد امر الهي وخير ومرغوب نقول يوجد امر اخر مضاد له واخر مستعد من طبعه لان يحبه ويشتاق اليه بحسب طبعه ويلزم على هؤلاء ان يشتاق الضد الى فساده لكن لا

ان تشتاق الصورة لا لنفسها لانها لا تحتاج ولا العدلان كلا من الضدين يفسد الاخر بل هذا هو الهيولى
كالانثى الى الذكر والقبيح الى الجميل لكن ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض اقول قد بين ارتباط
هذا القول بما سبق بوجوه مختلفة وابينه انا بان اقول لما بين في المتن السابق عدم عد افلاطون
العدم من المبادي بسبب كونه شرا اراد ان يبين في هذا المتن انه وان كان شرا يجب ان يعد
منها ويكون مغايرا للهيولى ليبين بذكرهما ثم يتضح قولا اخر لافلاطون وحرف التعليل الرابط بهذا
القول بما سبق بيان لعلة وجوب عد العدم مبدا ثالثا مغايرا للهيولى الذي هو الموضوع مما سبق وان كان
شرا حتى يظهر خطا افلاطون بعدم فرقه بين الهيولى وليس تعليلا لكون العدم شرا كما قال اكثر الشراح فالمص
اثبت قوله لانه اذا وجد امر الهي وخير مرغوب لا اخر لا دليلان يختص بهما افلاطون الاول هو انه يوجد
في المبادي امر الهي اي عال وخير هو الصورة فيوجد ايضا امر مضاد لها وهو ليس هيولى لانها لا تضادها فهو يوجد
في المبادي العدم المغاير للهيولى فعدم تمييز افلاطون اياه منها ردي والملازمة الاولى ظاهرة لان الاعلى والخير
شيء افضل من اخر وهو ناقص منه في العلو والخيرية كما تعرف الظلمة ناقصة من النور والبرودة من الحرارة والسواد
من البياض ولهذا تعرف الظلمة عند النور والبرودة عند الحرارة والسواد عند البياض ولكون هذه الملازمة ظاهرة
مسلمة عند الحكماء قال نقول يوجد امر اخر مضاد له بطريقة المتكلم مع الغير والدليل الثاني هو انه يوجد بين المبادي
امر مرغوب مشتاق اليه لانه لما كان الهيا وخيرا يكون محبوبا ومشتاقا اليه فيوجد بينها امر اخر يستعد من طبعه
لان يعشق ويشتاق اليه بحسب طبعه وهذا العاشق المشتاق من طبعه ليس هي الصورة ولا العدم بل هو الهيولى
فظهر ان الهيولى والعدم ليسا امرا واحدا قال وعلى ما يلزم على قولهم اي على افلاطون واتباعه ان تشتاق
الضد الى فساد نفسه لانهم لم يفرقوا الهيولى من العدم ثم قال لكن لا يمكن ان تشتاق نفس الصورة الى نفسها
لانها ليست محتاجة لان الشيء لا يحتاج الى نفسه وما لم يحتج الى نفسها لا تشتاق اليها اذ اشتياق شيء الى شيء
انما يكون لاحتياجه اليه ففي هذا يظهر ان العاشق المشتاق الذي نتكلم له ههنا ليس هي الصورة واما انه ليس
هو العدم فيتنبه بقوله ولا العدلان الضدين يكون كل منهما مفسد الاخر فلا يمكن ان تشتاق ضد الصورة الى العدم
لا تاملت الصورة لان كلا منهما مفسد الاخر وكل شيئين يكون كل منهما مفسد الاخر لا يكون شيء منهما عاشقا
للاخر ومشتاقا اليه فالعدم الذي هو ضد الصورة لا يكون عاشقا ومشتاقا الى الصورة فيتعين ان يكون العاشق
المشتاق اليها هي الهيولى كما قال المص بل هذا هو الهيولى واذا بين هذا كذلك يضيق افلاطون بما قال والزم
على قولهم ان يشتاق الى فساد نفسه بتقرير الدليل هكذا لو كان العدم والهيولى امرا واحدا بالحقيقة كما قال
افلاطون واتباعه يلزم ان يشتاق شيء الى فساد نفسه والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه قد ثبت
ان الهيولى تشتاق من طبعها الى الصورة فلو كان العدم عين الهيولى كما قال افلاطون كان مشتاقا الى الصورة
لكن الصورة مضادة للعدم لانها كلما حصلت يزول العدم فلو كان العدم عين الهيولى لكان مشتاقا الى ضده
نفسه واما بطلان التالي فلان كل شيء يحب بحقيقته ويسعى ان يحفظ ولما قال ان الهيولى هي العاشقة للصورة والمشتاقة

اليها

اليها اراد ان يبين كيفية عشقها واشتياقها فقال كالانثى الى الذكر والقبيح الى الجميل وهذان التشبيهان
ماخوذان من افلاطون فانه شبه الهيولى في طيماوس بالانثى المشتهية الى الذكر والقبيح المشتاق الى الجميل
ومعنى التشبيه الاول على ما ذكره الشراح اليونانيون هو ان الهيولى تحب الصورة وتشتاق اليها كما تحب
الانثى ان تجتمع مع الذكر وتشتاق اليه لكن لا لاجل لذة الجماع وان كانت مقصودة من طبعها بل من حيث انها
كاملة طبعها من هذا الاجتماع وهذا تمام من ان زيادة كمال الانثى هو التوليد ولهذا قال بعض الحكماء ان الانثى
لم تخلق الا لاجل التوليد والنسل وهي مبدا انفعالي اي قابلة له ولهذا تكون مستعدة بحسب طبعها كما بين
مفصلا في ثاني النفس والقابل يحتاج في حصول الفعل الى المبدا الفاعلي اي الفاعل وهو الذكر في التوليد فالانثى
تحتاج طبعا الى الذكر فتحبه وتشتاق اليه طبعا ليحصل منها التوليد بالفعل وتصير متعينة لفعل كذا وتجد كمالها
الطبيعي كذلك الهيولى مبدا انفعالي اي قابلة وغير متعينة لكنها تصير بالفعل ومتعينة في نفس الامر وتوجد
بالصورة واذا اجتمعت معها يحصل منها المركب كالولد ولذا تحب وتشتاق ان تجامع معها كما تحب
وتشتاق الانثى ان تجامع مع الذكر وبما حققنا يندفع ما قال بعض الشراح من ان الانثى تحب الذكر وتشتاق
اليه لا لتكون كاملة منه بل للذة الجماع والهيولى تحب الصورة وتشتاق اليها لتصير كاملة منها فالتشبيه ليس بجيد
وعلى ان محبة الانثى واشتياقها الى الذكر ليس ازيد من محبة الذكر واشتياقه اليها فلو كان تشبيه المص صحيحا لجاز
ان يقال الهيولى تحب الصورة كما تحب الصورة ولم يقل به احد المتقدمين ووجه الدفع ان الانثى تحب الذكر
وتشتاق اليه لتصير كاملة بحصول التوليد منها والذكر يحب بالطبع النسل كما قال المص في المتن الرابع والثلثين
من ثاني النفس توليد كل حي نفسا ما يشابه طبيعي له ويلزم منه ان يحب المراة ويشتاق اليها طبعا الانثى لا يمكن
ان يكون صاحب الكمال بدونها كما بينه المص في الفصل الثاني من اول السياسات المدنية لكنه لا يحبها ولا يشتاق اليها
كالمكمل لنفسه بل كالمكمل لها والاشتياق الطبيعي العرفي يكون الى ما الايجاد احد ويكون كنسبه واشتياق الهيولى الى الصورة
من هذا القبيل كما سنبينه بعد مفصلا ومعنى التشبيه الثاني او جوده والقبيح الى الجميل ان القبيح يشتاق الى الجميل ليتزين
منه فان الجميل هو الذي يكتسب الغير الزينة فلا يغلب ان القبيح ضد الحسن ولا سيما من الاضداد يحب نقيضه ويشتاق
اليه كما قال في هذا المتن فالقبيح لا يحب الحسن ولا يشتاق اليه فلعل احد الضدين المتنازعين لا يحب الاخر
كما ان الصورة والعدم كذلك وعلى هذا القبح لا يحب الحسن ولا يشتاق اليه واما المركبان فيحب احدهما الاخر
كما قال المص في سادس الاخلاق ان الارض تحب السحاب ثم صح كون ما احد من التشابين المذكورين وقد لكن
ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض فان افلاطون كان يسمي الهيولى انثى وقبيحة على الاطلاق بلا تقييد
فالمص يقول انها ليست انثى ولا قبيحة بالذات لانه ما يكون بالذات كذا لا يمكن ان يتبدل منه الا ان الهيولى
لو كانت قبيحة بالذات لما امكن ان تتزين بالصورة ولو كانت بالذات لا معينة ولا كاملة لما امكن ان تتعين
وتصير كاملة بالصورة ومن ثم ان تتصف معنى ان يقال قبيحة ولا انثى بالعرض لسبب العدم لانها طالبة للصورة العدمية
فيها **المتن الثاني والثمانون قال المص** لكنها قد تفسد وتتغير من جهة ولا من جهة اخرى لانها من حيث انها تكون

فيها تفسد بالذات لان ما يفسد فيها هو العدم ومن حيث انها قوة لا بالذات بل يجب ان لا تتكون ولا تفسد
لانها لو تكونت يجب ان يوضع شيء اول تتكون منه حال كونه موجودا وهذا هو طبيعتها فيلزم ان تكون قبل
ان تتكون لاني اقول الهيولى هو ان الموضوع الاول لكل شيء يكون منه شيء اخر اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شيء
ينتهي اليه اخرا فيفسد قبل ان يفسد اقول يثبت في هذا المتن ان الهيولى متكونة وحادثة ولا فاسدة بالذات
والغاية فيه ليتبين ان الهيولى والعدم ليسا واحدا بالحقيقة كما زعم افلاطون وليتبين انه ذاهب الى انها قديمة بداية ولانه
لما قال فيما مر مرة بعد اخرى انها تتولد وتتكون وجب عليه ان يبين باي وجه تتكون وباي وجه لا وينقل فيه امورا اولها
يذكر المغايرة اولا ثم يدعي ان العدم الذي يكون في الهيولى يفسد بالذات ثم يفيد دعوات جزئين ويثبتها بالحجج انها
فيقول لكنها تفسد لذاته اي الهيولى او قل المركب من الهيولى والعدم تتكون وتحدث من جهة وقد لا تتكون ولا تفسد من جهة
اخرى ثم يفيد دعواه الاولى ويقول لانها من حيث انها تكون الشيء الذي توجد فيها تفسد بالذات يعني لان الهيولى او المركب
منها ومن العدم من حيث انها تكون الشيء الذي يوجد في الهيولى كالعدم اي من حيث انها تتكون عدما متحققا فيها كالعدم
تفسد بالذات كما صرح بعيد هذا حيث قال لان ما يفسد فيها هو العدم وهذه الترجمة هي المطابقة لعبارته اليونانية وجميع
مترجمي اللاتين ترجموا بعبارات بعيدة عن معنى بعيد قوله فانهم ترجموا بعبارة وترجمتها هكذا لانها من حيث انها شيء
فيه تفسد بالذات وهذه العبارة لا تؤدي معقود المص بل تفسده لان شيئا فيه هو الهيولى التي توجد فيها شيء
اخر اي العدم فعلى الترجمة اللاتينية يكون معنى كلام المص الهيولى او قل المركب من الهيولى والعدم من حيث انها هيولى
تفسد بالذات وهذا المعنى ليس هو مراد المص بل مناقض له فانه يحكم بانها لا تفسد بالذات وقد اخطأ كثير من الشراح
لا سيما المتأخرون كتوماس ... ويعقوبو مناكس حتى قالوا ان في كلمات المص تناقضا
ونحن لم نرد ان نذكر خطاياهم لعدم الفائدة لكن الخطايا الواقعة منهم ومن المترجمين واشد حين في زمان
الملوك العباسية ليست بعجيبة فانهم كانوا عاجزين عارفين بلسان اليونان معرفة ... فضلا عن ان يوفقوا حقائق
عبارات المص الموجزة المغلقة بل لم يصل احد من الشراح المعتمدة بهنا سوى سمبلقيوس فمعنى كلامه هو ان المركب
من الهيولى والعدم يفسد بالذات من جهة ولا يفسد بالذات من جهة اخرى يفسد بالذات من حيث انه عدم وكون صورة
ما في الهيولى ولا يفسد بالذات من حيث انه هيولى فعلم من هذا ان الهيولى والعدم متغايران تغايرا بينا والعدم
موقعه افلاطون بهذه العبارة اخطأ فيما قال انهما واحد بالحقيقة بهذا هو الشرح الصحيح المطابق لراى المص حقا
صحته بنقل شرح هذا الكلام على وجه لانها من حيث انها شيء فيه تفسد بالذات قال الشارحون ان الهيولى تلاحظ
على وجهين تلاحظ ولا بحسب الوجود ثانيا بحسب الذات وليس لها وجود مخصوص بل تأخذ الوجود من القوة
ولها ذات في ماهيتها مخصوصة لانها قوة جوهرية فالمص قال ان الهيولى من حيث انها شيء فيه اي من حيث انها شيء
توجد فيه الصورة اي من حيث انها لا توجد تفسد بالذات فانه اذا انعدم صورتها المعينة ينعدم وجودها واذا
انضم اليها وجود اخر تأخذ وجودا اخر والذي ينعدم وجوده ويأخذ وجودا اخر هو الذي يقال انه يفسد بالذات
فكذلك يقال ههنا الهيولى من حيث انها شيء فيه اي من حيث وجودها تفسد بالذات واما الهيولى بحسب ماهيتها

وماهيتها

وماهيتها فلا تتكون ولا تفسد كما سيقول المص انتهى اقول هذا الشرح وان كان دقيقا لكنه
ليس بمطابق لمعقود المص لانه لا يقول بفسادها بالذات ولان هذا الشرح مخالف لقوله لان ما يفسد
فيها هو العدم اي لا الهيولى ولا وجودها ثم وضع الدعوى الثانية وقال من حيث انها قوة لا بالذات بل يجب
ان تكون لا متكونة ولا فاسدة يعني ان المركب من الهيولى والصورة من حيث انه قوة اي من حيث انه هيولى ماهيتها
القوة لا بالذات اي لا تفسد بالذات بل بهذه الحيثية يجب ان تكون لا متكونا ولا فاسدا ويثبته بانه لو كان
الهيولى متكونة وفاسدة بحسب ذاتها وماهيتها لزم ان يكون هيولى قبل ان تصير وان تكون فاسدة
قبل ان تفسد وهو محال فهي لا يمكن ان تتكون ولا ان تفسد وتثبت الملازمة بانها لو تكونت لوجب ان يوجد
في التكون موضوع تتكون هي حال كونه موجودا لان كل ما يتكون يجب ان يتكون من امر موجود الا لانه لا يتكون
شيء من العدم لكن طبيعة الهيولى تقتضي ان تكون موضوعا اول للتكون تتكون منها حال كونها موجودة جميع الاجسام
الطبيعية فلو تكونت الهيولى لكانت موضوعا اول قبل ان تتكون وكذا لو فسدت لكانت فاسدة قبل ان
تفسد وتبقى بعد لان كل ما يفسد ينتهي الى الهيولى لانه لا ينتهي الى العدم لكن طبيعة الهيولى تقتضي ان تكون
باقية دائمة بحيث تنتهي اليها الفاسدات وتثبت المص هذين الجزئين بتقديم تعريفها حين قال لاني اقول الهيولى
هو موضوع اول لكل شيء يكون منه شيء اذا وجد لا بالعرض فلو فسد شيء ينتهي اليه اخرا وكل جزء من اجزاء
هذا التعريف يعلم بحجة من المتون السابقة اما كونها موضوعا فلانها توضع تحت الصورة وكلما يكون الشيء
فيها وهذا الجزء بمنزلة الجنس لانه اعم من الهيولى ولما كان الجوهر التام موضوعا ايضا للاعراض فانه موضوع
للصورة العرضية وكان يتقدم جزؤه الذي هو الهيولى في الموضوع ولهذا سمي هيولى ثانية وصف الموضوع
في التعريف بالاول اي الهيولى هو الموضوع الاول الذي لا يحل في موضوع اقدم ويكون موضوعا للصورة
الجوهرية فبهذين اللفظين تميز الهيولى عن الصورة وعن الهيولى الثانية قوله لكل شيء متعلق بقوله موضوع
اي موضوع اول لكل شيء قوله يتكون منه شيء حال كونه موجودا اي حال كون الموضوع الاول موجودا قال
جميع شراح اللاتين قوله حال كونه موجودا قيد للشيء والمعنى يتكون منه شيء اي صورة في الموضوع الاول
لا بالعرض بل بالذات اي المقدر من الهيولى حين كون الصورة موجودة فيها بالذات لان الصورة الجوهرية مخالطة
في الهيولى بالذات لا بالعرض اقول ليس بقيد للشيء بل حال من ضمير منه الراجع الى الموضوع الاول فحاصل المعنى
الهيولى موضوع اول لكل شيء يتكون من هذا الموضوع شيء حال كون هذا الموضوع موجودا او باقيا في الشيء المتكون
لان المراد من الشيء ههنا هو الجسم الطبيعي الجزئي لان المتكونات هي الجزئيات وصور الاجسام توجد بالقوة
في الهيولى دون الاجسام فالهيولى هو الموضوع الذي يتكون منه الاجسام حال كونه موجودا فيها وبهذا تمتاز الهيولى
عن العدم امتيازا ظاهرا لان الاجسام تتكون ايضا من العدم كما مر في المتن الثامن والخمسين والثالث
والستين لكن لا حال كونه موجودا او باقيا في الجسم المتكون لانه لا يوجد ولا يبقى في الجسم المتكون كما حقق
في المتنين المذكورين بل الجسم يتكون منه كما ان الحد منه والمنصرف في قوله لا بالعرض الى المغتر فهم مما قبله فتدبره

ولا انها

حال كونها موجودة صح

لبيان امتياز الهيولى عن العدم تبيينا اظهر فتمام المعنى ان الهيولى هو الموضوع الذي يتكون منه شيء حال
كونه موجودا وباقيا بالذات لا بالعرض كما يتكون من العدم وقال الاسكندر الافرودسي على ما نقل عنه سمبلقيوس
ان هذا القول المذكور لاخراج العدم وامتياز الهيولى عنه لانه خرج ووقع الامتياز بقوله حال كونه موجودا ولانه
لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى بل ذكر لاخراج بعض اشياء يبقى مع الهيولى في الاجسام
المتكونة فكرها يتكون بالعرض مثلا لو صنع من الخشب الاحمر صنم لا يصير صنما من لون الحمرة الا بالعرض وان كان يوجد
ويبقى في الصنم المتكون فالمعلم يقول على ما قال الاسكندر ان الهيولى هو الموضوع الاول لكل شيء او صورة يتكون منه
حال كونه موجودا في الشيء المتكون شيئا بالذات لا بالعرض كما يوجد ويبقى حمرة الخشب في الصنم فان الصنم لا يقال انه
يتكون من الحمرة بالذات في الشرح الاول ولي عندي من الثاني فان المعلم يتكلم هنا الهيولى الاولى التي يميزها عن الثانية
بقوله اول ولا يبقى مع الهيولى في التكون الجوهري عرض بالذات في مثل هذا الشيء يكون الحلال الكل كما سيبان
في محله فقوله لا بالعرض لا يمكن ان يذكر لاخراج اشياء يتكون منها حال كونها موجودة وباقية في الشيء المتكون الاجسام
ولانه لا يخرج بقوله يتكون منه شيء حال كونه موجودا ايضا العدم فقط بل يخرج به ايضا الاشياء التي قال الاسكندر انها
تخرج بقوله لا بالعرض لان يتكون شيء من شيء الا حال كونه موجودا يتكون بالذات على ما هو المتبادر فهذا القيد يخرج جميع
الاشياء التي لا يتكون منه شيء بالذات فيخرج الاشياء التي قال الاسكندر لا يتكون منها شيء بالذات ايضا فما قال انها
تخرج بقيد لا بالعرض ليس بصحيح وما قال من انه لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى واحد فانما هو في الحدود
الحقيقية لا في الرسوم لانه قد يذكر فيها الفاظ دالة على معنى لزيادة بيان الالفاظ المتقدمة كما فعل المعلم في تعريف الطبيعة
في المتن الثالث عشر من ثاني الطبيعيات وفي تعريف المكان في المتن الثاني والاربعين من رابعها وفي مواضع اخر قال
والفاعل يتكون شيء وينتهي اليه آخرا اي اذا فسد مركب جوهري ينتهي اليه آخرا لانه موضوع اول وفطرة ليس فيها موضوع
فكل ما كان كذلك يتحلل اليه المركبات اذا فسدت لا انه يفسد وينتهي الى العدم فينتهي اليها ولما كانت الهيولى امرا
متأخرا ينتهي اليه الفاسدات يستحيل ان يفسد والا اما كانت فاسدة قبل ان يفسد واما كانت باقية بعد ان يفسد
فاسدة والتالي بكلا قسميه باطل فكذا المقدم فالهيولى لا يتكون ولا فاسدة بهذا شرح هذا المتن اقول يمكن ان يورد عليه
شرح قوله لا انها من حيث انها يتكون الشيء الذي يتكون منها تفسد بالذات بل من حيث انها يتكون العدم الذي يكون فيها تفسد لانه
بطل لان العدم الكلي لا موجود واللاموجود لا يفسد لانه لا يذهب الى اللاموجود وما يفسد بالذات يذهب الى اللاموجود
لما كان لم يكن اولا فالعدم لا يفسد ولان العدم فساد وما لا يمكن ان يفسد والالكان فساد فساد وان يورد ايضا
ان المعلم قال في اول هذا المتن ان الهيولى او المركب منها والعدم قد يتكون وتفسد جزءا وقد لا ثم بين وجه فساد
العدم فقط فلم يبين وجه تكونه فاقول في الجواب عن الاول انما قال المعلم ان العدم يفسد بالذات ليس على سبيل الحقيقة وعلى انه يفسد
في نفس الامر لانه يفسد بالذات بالنسبة الى الهيولى لان الفساد يلحق العدم بسبب معناه لا بالغير ولا يلحق الهيولى بالذات
بل بسبب معناه اصلا بل بالعرض من حيث انه يفسد فيها هذا العدم او ذاك و هذا الوجود او ذاك الوجود اذا فسدت
هذه الصورة الجوهرية او تلك وايضا ان العدم ليس بلا موجود بالكلية كالنفي الصرف بل هو امر واقع على قابلية واستعداد

في الهيولى

في الهيولى كما يعلم في المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة فيمكن ان يفسد بالذات لوجه ما وعن الثاني
ان الفساد ليس على ما بالصورة من كل الطريق الى العدم الذي يستعقبه كصورة ما وبهذا المعنى قال المعلم في المتن الحادي
عشر من ثاني الطبيعيات ان العدم صورة ما وعن الثالث ان وجه التكون يعرف معرفة وهو الفساد فلهذا لم يبينه ويورد
ايضا ان المعلم عرف هنا الهيولى على الاطلاق وبالنسبة الى الشيء والتعريف يفيد معرفة المعرف على الاطلاق وبالنسبة
الى الشيء فيكون الهيولى معلومة على الاطلاق وبالنسبة الى الشيء وهذا يخالف لما قال في المتن التاسع والستين من ثانيها
انما تعلم بالتناسب وانه قال في المتن الحادي والستين من ثالث الفلكيات انه يجب ان يكون مبادي المحسوسات
محسوسة والدائمات دائمة والفاسدات فاسدة وحكم هنا بان مبادي الاجسام الطبيعية الفاسدة اي الهيولى ليس بقابل
الفساد بل دائمة وهذا تناقض وانه حكم في المتن الثاني والعشرين من عاشر ما بعد الطبيعة ان الفساد والتكون بالعرض وحكم هنا
ان الهيولى يفسد بالعرض وليس بهذا الآن تناقض صريح وانه قال في المتن الاول من تاسع ما بعد الطبيعة ان الاشياء الدائمة
تكون اقدم طبعا واشرف من الفاسدات ولما كانت الهيولى دائمة ولا فاسدة كما قال هنا والصورة فاسدة ولا دائمة
يجب ان يكون الهيولى اقدم واشرف من الصورة وهو امر فاسد لا يقبله احد وان المركب يفسد لكونه ذا هيولى
كما قال في المتن الخامس من سادس ما بعد الطبيعة فالهيولى لا تفسد والا زيد منه لان كل شيء يكون كذا لاجل شيء
آخر يكون بهذا الشيء لاجله ازيد كذا منه اقول في الجواب عن الاول ان تعريف الهيولى المذكور هنا انما كان بالنسبة
الى الصورة والجسم المركب واعطى بالتناسب لانه لما كان الهيولى موضوعة فانما تكون كذا بالنسبة الى ما تكون موضوعة
له وهو الصورة ولما كان يتكون منه شيء حال كونها موجودة فانما تكون كذلك بالنسبة الى المركب لان الذي يتكون
منها هو المركب ولما كانت منتهى الفساد ولكان التعريف دالا على المركب الذي يفسد وبالجملة كان نسبة الهيولى الى الجوهر
وهذا الشيء والموجود كنسبة النحاس الى الصنم والخشب الى السرير او الهيولى او اللامصور الى الشيء من دون الصورة قبل ان يأخذ
الصورة كما قال المعلم في المتن التاسع والستين المذكور في السؤال وعن الثاني ان مبادي الدائمات يجب ان تكون دائمة
كما قال في المتن الحادي والستين المذكور في السؤال واما مبادي الفاسدات فبعضها فاسدة في الجزئي كالصورة والعدم
وان كانت تحفظ دائمة في الكلي وبعضها اي الهيولى مبدأ مشترك بين الاجسام الفلكية وما تحتها وان كان مع فرق ما
كما سيبينه في كتب الفلكيات ومع هذا لا يمنع كون الفلك غير قابل الفساد ودائما وعن الثالث ان فساد شيء بالعرض على عدم
كذلك يمكن ان يلاحظ على وجهين لانه يقال فسد شيء بالعرض اذا فسد بالعرض بسبب فساد موضوعه الذي فيه لا بسبب
فساد ونحن من هذا الوجه نقول الاعراض تفسد حين تفسد موضوعاتها لانها تنقطع عند فساد الموضوع واما اسميا انا فساد
ويقال فسد شيء بالعرض اذا فسد عرض في موضوعه الذي هو فيه وبهذا الفساد يسميه سمبلقيوس وبعض اخر فسادا في موضوعها
وبهذا المعنى نقول فسد الابيض اذا فسد البياض الذي فيه وبهذا المعنى يقال تفسد الهيولى بالعرض اذا فسد العدم كما والصورة
والوجود الذي به كان يوجد الهيولى بالصورة الموجودة اولا والمعلم يتكلم ههنا في الفساد في الكتاب العاشر المذكور
ما بعد الطبيعة بما كان يتكلم الشيء يفسد بالذات في نفس الامر فانه عين في ذلك المحل ان بعض الاضداد مع كونه كذا في نفسه
يمكن ان يصير في شيء بالعرض كالثوب الذي هو اسود ويمكن ان يصير احمر لو صبغ بلون احمر وبعضها لا يمكن كقابل الفساد واللاقابل

الغا ولان ما يكون قابل الفساد دفعه وانه لا يمكن ان يكون لا قابل الفساد بالوصف قال انه لا يلف شي بالوصف لان الكون
قابل الفساد ولا قابل الفساد من لوازم الطبيعة وما هيته التي لا يمكن ان تتبدل ولو بالوصف كما ان الانسان لا يمكن
ان يكون غير ناطق ولذا بهذا اشار حين قال فيه ان القابل للفساد من عداد الاشيا لو يوجد فيها البتة ما يطبع بها والا
شي واحد بعينه قابل الفساد ولا قابل الفساد ~~ولا انها كقال ملا ابنه اعتقاده~~ قال افو ناس في شرح بهذا العقول
وان كان بهذا صدقا بحسب الطبيعة لكن لا يلزم منه ان لا يفقد ان تحقق ان يتخلف الفاسدات بالذات لا فاسدة بل هو قبل
من الرابع ان الامور الدائمة انما تكون اقدم واشرف من الفاسدة اذا كان النسبة بين الاشيا المتفقة بصفة في بهذا الهيولى
الرابع انما نسبت الهيولى التي هي قوة بطبعها وناقصة جدا الى الصورة والفعل فهذه النسبة ليست بشي وعن الخامس ان الفاعلة
القائمة ان كل شي يكون كذا لاجل شي اخر يكون الشي الاخر ابدا كذا منه لا يجري في الجسم والهيولى لانه انما هو محمول في القضية المذكورة
في بهذا اي قوله الجسم المركب يفسد لا يصدق على الهيولى والمركب مع انه يجب ان يصدق على كل طرف حتى يجري والفاعلة
المذكورة واما المبدا بحسب الصورة هل يكون واحدا او كثيرا وكم وايا يكون فانه يبحث عنه وبيانه من وظائف الفلسفة الاولى
فليترك الى وقت واما الصورة الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سيبين بعد فان يكون المبادي وانه وكم
تكون لكن مبينة منا بهذا الوجه لكن سنتكلم بعد ان اخذنا من مبدا اخر   لا حكم الحرك المبادي للاجسام ثلثة الهيولى والصورة
والعدم وبين الهيولى الاولى والعدم ههنا ولم يبين الصورة الاولى مع انها مبدا داخلي كالهيولى ومضايف لها على ما قال
المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات ولا يبين احد المضايفين ينبغي ان يبين الاخر ايضا كان لسائل
ان يقول قد حصلنا ببيانك الدقيق معرفة الهيولى الاولى المضايف للصورة الاولى فبين لنا الصورة الاولى
كما بينت الهيولى حتى تحصل معرفتنا ايضا اجاب المص كما ترى وخلاصة هذا القول امور اربعة عين اولا المحل
المناسب لتعليم الصورة وبين ثانيا انه سيبحث عن الصورة الطبيعية ونقل لنا خاتمة بيان المبادي ووعد
رابعا ان يتكلم بعد بهذا المبدا اخر فقال اولا اما المبدا بحسب الصورة هل يكون واحدا او كثيرا او كم وايا يكون
فبيانه مع الدقة من وظائف الفلسفة الاولى يرى بالنظرة الاولى انه اراد بالصورة ههنا الصورة الطبيعية لانها المناسب
للهيولى الاولى ولان الصورة التي ينبغي ان يبين ههنا هي الصورة الموضوعة من المبادي للاجسام الطبيعية وهي
الصورة الطبيعية لكن يعلم بالنظر الدقيق ان الامر ليس كذلك بل اراد بالمبدا بحسب الصورة جنس الصور
المجردة ولان توقف بهذا كما ينبغي تذكر ما قال في المتن الثالث من ثاني ما بعد الطبيعة من ان كل جنس العلة يوجد...... واحد
اول بحسبه يكون اشتراك معنوي في البواقي واعلم انه يوجد في الخارج واحد اول هو فاعل الكل ومحركه وواحد
اول هيولى الاولى للكل وواحد اول هو الصورة الاولى وواحد هو اخير هو غاية الكل والاول اي الفاعل الاول
والهيولى الاولى على ما بينه ابن رشد القرطبي في مقدمة بهذا الكتاب احسن بيان يكون النظر الطبيعي لان الحكيم الطبيعي
الهيولى الاولى بالتكون الجوهري ووجد الفاعل الاول بالحركة كما وجده المص في كتاب الثامن من السماع الطبيعي واما الاخران
اي الصورة الاولى والغاية الاخيرة فلا يناسبان النظر الطبيعي بل صاحب الفلسفة الاولى فهذه الصورة الاولى اراد المص
معقولة واما المبدا بحسب الصورة لانها متضايف للهيولى الاولى ومبدا الاجسام الطبيعية ومركب مع الهيولى ايا ما

طلب ووجد كلامه بها وجه

الاصل

وان اصل الصور والمعطوف الاخر فيكلم ان في جنس الصورة صورة اولى على الاطلاق منها يوجد الاشتراك
المعنوي في سائر الصورة كما بين الهيولى الاولى التي هي اولى على الاطلاق في جنسها والصورة الاولى على الاطلاق
وان كانت واحدة بالعدد لانه العقل والموجود الذي يرتبط به ويتوقف عليه الافلاك وجملة الطبيعة كما قال المص
في المتن السادس والاربعين لكن المص اراد بالمبدا بحسب الصورة بمناسبة الصور المجردة قوله فبيانه مع الاستقصا
او بيان ان المبدا بحسب الصورة هل يكون واحدا او كثيرا وان كان كثيرا فكم عدده يكون وايا يكون ليس من وظائف الحكمة
الطبيعية بل من وظائف الفلسفة الاولى فليترك بيانه بالاستقصا الى ذلك الوقت وقد انجزنا وعده في الثاني عشر
من الفلسفة الاولى وانما قيد البيان بالاستقصا لان الحكمة الطبيعية قد تبحث عنه ايضا لكن لا بالاستقصا بل بالاجمال ومن النظر الى
وجوده ثم قال واما الصور الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سيبين بعد قال زابارلوس وبعض اخران كلمة الواو ههنا للتفسير
لان كل صورة طبيعية قابلة للفساد في المذهب واما الصور الطبيعية وهي القابلة للفساد فسنبحث عنها ومعقود هم بهذا التفسير
ادخال النفس الناطقة في الصور الفاسدة واقول ان الواو ههنا ليس للتفسير بل لعطف الخاص على العام ليشير الى ان بعض
الصور الطبيعية كالنفس الناطقة ليس بفاسد ومحصل كلامه انا سنبحث بعد عن جنس الصور الطبيعية والفاسدة فان
البحث عنها من وظائف الحكمة الطبيعية وبهذه الصورة هو المضايف للهيولى ومبداء الاجسام المتكونة
الطبيعي يبحث عن الصورة الفلكية المحركة كما يظهر من ثامن الطبيعيات مع انها ليست قابلة للفساد ولا
في استقصاء من كلامه ههنا ان الطبيعي انما يبحث عن الصور الطبيعية والفاسدة ليس بصحيح قلت ان بحث الطبيعي
عن صور الافلاك كالمحرك على الاطلاق ليس من حيث انها صور مجردة عن كل مادة بل من حيث تكون محركة مبادي للحركة
لانه ينبغي ان يسكن الى المبادي للحركة والمتحرك وبهذا يكفي ان يبحث الطبيعي بالعقد عنها كما سنبينه في اول الكتاب الثامن
من الطبيعيات ثم قال فان يكون المبادي وانه وكم تكون لكن مبينة منا بهذا الوجه يريد انه قد بين تحقق المبادي
في المتون السابقة لكن بيانه بالطريق الاستقامة وبالذات لان بهذا العمل ليس من وظائف الطبيعي بل فعل بهذا البحث
بطريق الانحراف برد المذاهب الاخر الفاسدة للقدماء الذين ومنعوا كما هي بعض الاشيا التي لا يمكن ان تكون
مبادي وكما في المباحث الجدلي الفلسفة الاولى وبان انه يكون ههنا بين بهذا حين وجود الهيولى والمتضادة كما
او الصورة والعدم وبان كم عددها اي ثلثة كما علم مما مر وبهذه الخاتمة مطابقة لما ان الاول مخرج من باب دخل اولا
ثم قال لكن سنتكلم بعد اخذنا من مبدا اخر قال ابن رشد يعني المبدا الاخر المحرك الاول الذي يجب في بهذه
الكتب الثمانية لاجله لانه كما يبحث عنه المص فيها كان لاجله واراد به ابتداء تعليم العلم الطبيعي لان ابتداء
وعلى الاطلاق من الكتاب الثاني واراد به الطبيعة التي هي مبدا للحركة والتي يشرع ان يبحث عنها في الكتاب الثاني قال
الشارح المراد الاول كذب لان المص لم يبحث في الكتب الثمانية لاجل المحرك الاول بل البحث عنه فيها لاجل الحركة كما سنبينه
في اول الكتاب الثامن والثاني كذب ايضا كما سيوضح من بيان ربط الكتاب الثاني بما قبله والثالث ليس بشي
لان المص لم يقل سنقول بعد اخذنا من مبدا على الاطلاق بل قيد المبدا بالاخر فمراده بالقول المذكور هو الاشارة الى التكلم
اخر للمبادي المذكورة ماخوذة بالوجه الاخر كما سنقول في بيان ارتباط الكتاب الاتي بما قبله ونحن ارادنا ان نذكر بعض

بهذا ليس

بالاشارة في بعض الانجاث

فصول

بعض ابحاث متعلقة بما سبق البحث الاول في المبدا المادي سيبين المص في اول الكون والفساد الهيولى
الاولى بالقصد والتفصيل وسيكشف فيه طبيعتها واحوالها بالتحقيق والتدقيق وفيه بحث الشراح عنه على نحو
الكمال ونحن سنبحث فيه ايضا على غاية التفصيل لكن لدفع انتظارك اليه اردنا ان نعلم بها هنا على وجه الاجمال
والاختصار وفيه فصول الفصل الاول في ان الهيولى الاولى موجودة في الخارج كونها موجودة في طبيعة الاجسام
قد علم مما ذكر المص في هذا الكتاب الاول لانا لا نرى انه يقع في الخارج تبدل جوهري لا يحفظ فيه اسم واحد ولا تعريف
الشي المتكون بل تتغير وتتبدل قطعا فرق كل ما يتبدل ويتكون يجب ان يوجد موضوع يوثر تحت التبدل والتكون
كما يمكن ان يرى في التبدلات الوصفية التي نرى فيها موضوعا تقع هي عليها ففي التبدل الجوهري الذي لا يحفظ فيه اسم واحد
ولا ماهية الشي المتكون يجب ان يوجد موضوع يقع تحلله وموضوع هذا التبدل الجوهري هو الهيولى الاولى ويمكن ان تعلم
هذا من جانب الفاعل الطبيعي فانه هو المبدا المبدل للشي اخر من حيث انه اخر كما عرفه المص في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة
وكل ما يبدل الفاعل الطبيعي اما هيولى او شي له هيولى والا لامكن ان يقع عليه فعله فوجب ان يوجد الهيولى وحالة الهيولى حتى يتبدل
واحدا منها فيتبدل وايضا ان كل ما يتكون حقيقة هو المركب الطبيعي كما قال المص في المتن الرابع والستين من اول
الطبيعيات وفي المتن السابع عشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع عشر من الثامن منه وكل مركب طبيعي يحلل الى الهيولى
والصورة الداخليتين فيه وايضا لو لم يوجد الهيولى لما تكثرت الافراد الداخلة تحت نوع لانها هي العلة الرئيسة لتكثر ما لا يتكثر
كثير بالعدد يجب ان يكون له هيولى كما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة ولهذا عرف الواحد
بالعدد في سابع ما بعد الطبيعة بانه الذي يكون مادته واحدة وايضا يوجد في حس الموجودات فعل محض كالباري تعالى الذي هو على
جميعها كما برهن عليه المص في ثامن الطبيعيات والتاسع والثاني عشر من ما بعد الطبيعة ويوجد انفعال متصل مع القوة كالمركبات
فيجب ان يوجد فيه في جنس العقد وهذه القوة من حيث انها طرف اخر تكون في ذاتها عارية من كل فعل لانه لما وجد في الاخر احد
المتضادين يجب ان يوجد فيه الاخر ايضا كما برهن في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات فلما كانت الهيولى امرا كذلك تكون
بلا شبهة موجودة ما اي موجودة بالقوة لا موجودة بالفعل كما بينا في المتن الثامن والسبعين من اول الطبيعيات وموجودة
بالذات مع لا موجودة بالعرض بسبب اقترانها بالعدم على ما علم في المتن التاسع والسبعين منه اما كونها موجودة فيعلم من كونها
جزء الاجسام الطبيعية ومبداها بالذات وقسم الموجود اذ القسم له الفعل والقوة ومن كونها موضوعة اولى للتكون الجوهري
حتى ظن الاوائل الحكماء انها فقط موجودة على الاطلاق وانها الجوهر وطبيعة الاشياء كما سيجي في المتن الثامن من ثاني
الطبيعيات وخالفهم افلاطون فقال في تيماوس وفي سوفسطا وفي مواضع اخرى انها لا موجودة والمعلم اخذ المتوسط
اي قال انها لا موجودة بالفعل وموجودة بالقوة فقط ولهذا قال في المتن الثاني عشر من اول الكون والفساد الهيولى
تكون هذا موجودة بالقوة فقط واما على الاطلاق فليست بهذا ولا موجودة الاه ويعلم ان الهيولى الاولى جوهر لانها قسم
من الجوهر وكل قسم الجوهر فالهيولى الاولى جوهر وثبت الصغرى بانه كلما قسم المعلم الجوهر قسم الى الهيولى والى الصورة
والى الحاصل منهما كما قسم في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن السابع من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من الثامن
منه ولانها لو لم تكن جوهرا لكان الجوهر مما ليس بجوهر وكان ما ليس بجوهر اقدم من الجوهر والتالي باطل فكذا المقدم ولانها طبيعة

على ما بين في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات والطبيعة جوهر ولانها تقبل الصورة الجوهرية بلا واسطة
وجميع الاعراض بالواسطة وكل ما كان كذلك جوهر فالهيولى جوهر ولهذا قال الفيلسوف في المتن الثامن
الهيولى جوهر لانها لو لم تكن جوهرا فاي شي غيرها يكون لا نعرف لان غيرها كلها عليها ويذهب منها وتبقى هي واعلم ان
بعض الجواهر تام وكامل وهي التي توضع في الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وبعضها ناقص ولا تام وبسيط
وهي التي توضع في الخطوط الجنبية في السلسلة المذكورة والهيولى الاولى ليست من القسم الاول بل من الثاني والا لما
حصل منها ومن الصورة المحل الطبيعي بالذات لان الجوهر التام المركب هو الجوهر حقيقة واما كما استفاد من فصل مقولة
الجوهر ولهذا يقال في المتن الثاني من النفس الاجسام ترى ان تكون جواهر زيادة فقال كثيرا انها اي الهيولى الى المنسوبة
الى الجوهر التام تكون دون الجوهر ولذا قال في المتن التاسع والسبعين من اول الطبيعيات انها قريبة الى الجوهر وجوهر
بوجه ما وفي المتن الثامن من ثاني ما بعد الطبيعة ان الهيولى ليست شيئا اي جوهرا او قال سنبلقيوس في شرح المتن الثاني
والخمسين من اول الطبيعيات الهيولى والصورة مبدان حقيقيان للجوهر الذي هو الجسم المركب واما كل منهما اي الهيولى والصورة
فليس بجوهر بل جوهر ما فقط وليس بجسم بل جسما والى هذا اشار ثوفرسطوس تلميذ المعلم حين سمى الهيولى جسما والجوهر
البسيط اللاتام قسمان احدهما قوة والاخر فعل كما تعلم من المتن الثاني من ثاني النفس والهيولى جوهر بالقوة فقط والصورة
جوهر هو فعل ومن تركيبهما يحصل الجوهر التام ويكون واحدا بالذات كما علم المص في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد
الطبيعة وفي المتن السابع من ثاني النفس وكما بينت المعلم هنا تفهم عدم ظهورها اي الهيولى يحكي المتقول السهروردي وعدم
وروده ما اورده على المشائين في المطارحات على ظهورها من انه اذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ما بينها نفس الوجود
بل واجبة الوجود وما اورده عليهم في حكمة الاشراق من ان حاصل كون الهيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع
عنه وهو ليس بامر وجودي فقولنا موجود ما امر ذهني لانه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا في الذهن
فالهيولى لا يوجد الا فيه فما سموه هيولى ليس شيئا اي موجودا في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري ويفهم ايضا كلا تعريف
الهيولى المعطاة من المعلم الاول هو ما ذكر في المتن الثاني والثلاثين من الكتاب السابق وهو ان الهيولى هو الموضوع الاول
لكل شي يتكون منه حال كونه موجودا لشي لا بالعرض لو فسد يفسد اليه اخيرا وقد شرحناه فيه والاخر هو ما ذكره في المتن
الثامن من ثاني الطبيعيات اي قوله فيه الهيولى هي التي ليست في ذاتها شيئا ولا كما ولا كيفا ولا شيئا اخر مما يتعين به
الموجود وسبب هذا ان الموضوع امر مغاير لما يكون فيه كما علم من المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق والهيولى الاولى
موضوع اخير لجميع المقولات البسيطة لان المقولة البسيطة اما جوهر او واحد من الاعراض التسعة والاعراض تحمل على الجوهر
اي توجد فيه والمراد من لفظ الجوهر هنا هو الصورة الجوهرية التي هي الشي الذي يوجد منه الاعراض في الكل والجوهر اي الصورة
يحمل على الهيولى اي يوجد فيها فيكون ان الجوهر اي الصورة من حيث انه جوهر امر مغاير للاعراض كذلك الهيولى وهو الموضوع الاخير
امر مغاير للجوهر اي الصورة وللكم والكيف ولسائر الاعراض ولهذا ليست في ذاتها شيئا اي جوهرا ولا كما الى اخره وبيان هذا
المعنى فيه بقوله لان الهيولى يحمل عليه كل واحد من هذه ويختلف الكل مما يحمل عليه فلا يحمل على الجوهر بل هذا على الهيولى فهي الموضوع الاخير
بالذات ليس شيئا ولا كما ولا شيئا اخر وفي التعريف ان الهيولى الاولى بحسب ماهيتها ليست بجوهر تام ولا صورة وفعلا

P31

وليست لكانا بالفعل ولا كيفا بالفعل ولا شيئا من لواحق المقولات بل هي معقولات عشرة بالقوة كما قال

ابن رشد في بيانه والى هذا اشار المص في المتن الثالث والثمانين من الكتاب السابق حيث سمّى

ماهيتها قوة بجسمها وبالنظر اليها قال انها غير متكونة ولا فاسدة **الفصل الثاني في ان الهيولى الاولى هل يبحث** الاولى ح

وجودها في الحكمة الطبيعية اولا نقل ابن رشد في اخر شرح الكتاب الاول من الطبيعيات وفي شرح المتن

الثالث والعشرين من الثالث منها ان ابن سينا زعم انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي ان يبحث ويبرهن على ان

الهيولى توجد في الخارج بل هو من وظائف الفيلسوف الاول والحكيم الطبيعي يأخذها مسلمة الثبوت ويبحث

عنها بعد هذا كما زعم ان اثبات الصورة الاولى اي الواجب تع ليس من وظائف الحكيم الطبيعي بل من وظائف الالهي

الطبيعي وعلى هذا الرأي كان سمبليقيوس فانه قال في شرح المتن الخامس من اول الطبيعيات ليس من وظائف الحكيم

الطبيعي ان يبين ان يكون للاجسام الطبيعية مباد وعناصر ولهذا لم يتكلم المص في هذا البحث بل هو من وظائف الفيلسوف

الاول والى هذا الرأي ذهب بعض المتاخرين اليونانيين منهم فرانجقوس بعولونيكيوس فانه قال في شرح المتن الحادي والخمسين

من اول الطبيعيات ان ارسطو لم يبين ان الهيولى موجودة بل بيّن كونها من المبادي وانه وكيف تكون واستدل ابن

سينا عليه بان الهيولى الاولى مبدا اول للاجسام الطبيعية والمبدأ الاول لعلم لا يبرهن صاحب هذا العلم على وجوده

في ذلك العلم كما علم المعلم الاول في الكتاب الاول من التحليل الاول لان البرهان لما يجب ان يترتب من المقدمات

الاول الغير ذوات الواسطة المتقدمة المؤثرة وليس في علم من العلوم مبادئه متقدمة عليها يبين بها عليها

فيه فالهيولى الاولى لا يبرهن الحكيم الطبيعي على وجودها وبانه كما ان الصنعة الى المصنوعات كذلك تكون الطبيعة الى الاجسام

الطبيعية كما علم المعلم الاول في مواضع كثيرة لكن لا ينظر صنعة من الصنايع الى المادة الاولى لشيء من المصنوعات بل الى مادته

المخصوصة كما ينظر الحداد الى الحديد والنجار الى الحجر والخشب والطبيب الى البدن الانسان القابل للصحة فالحكيم الطبيعي لا ينظر

الى الهيولى الاولى للاجسام الطبيعية لا سيما الى وجودها كما نقل ابن رشد عنه في الموضعين المذكورين وقال قال ابن سينا

الطبيعي لا يتكلم الا في المادة القريبة لكل شيء ولا يتكلم في الاولى ولا ينظر اليها الفيلسوف الاول من اماكن اثبات وجودها من وظائف

الفلسفة الاولى فيثبت بان الهيولى علة للجوهر ومبدأه وكل علة للجوهر ومبدئه يبحث عنه الفلسفة الاولى كما قال المعلم في الثاني من

عشر مما بعد الطبيعة فالهيولى الاولى يبحث عنها الفلسفة الاولى ولهذا البحث فحص عنها بالقصد في المتن الثامن من سابع الفلسفة

الاولى وفي المتن الرابع من ثامنها واثبت وجودها فيهما واقول الحق هو ان اثبات الهيولى الاولى من وظائف الحكيم الطبيعي لان الحكيم

الطبيعي ينظر فيها لانه وجدان للحد الاوسط الاول القوي الذي به يبرهن على وجودها ولكن ينظر فيها لانه وجدان الحد الاوسط

الاول القوي الذي به يبرهن على وجودها من وظائفه ان يثبتها ويبرهن على وجودها وتثبت الصورة

بانه لا يمكن ان يثبت الا بالتبدل الجوهري لانه انما يثبت ~~.....~~ الصور الجوهرية المتعاقبة بعضها بعضا على امر اخر

يكون موضوعا لها ويوجد مع كل واحد منها كما علم من الكتاب السابق فلما كان النظر الى هذا التبدل الجوهري من اصول

انظار الحكيم الطبيعي ورؤسها وكان هو الحد الاوسط القوي لاثبات الهيولى كان اثباتها من وظائفه قطعا ولا ينبغي ان يشتبه

احد على ما قلنا بل يجب عليه ان ينظر الى ما كتب المعلم في المتن الثالث والاربعين من الكتاب السابق الا ما والى ما كتب

والنفس

في الفصل الاول من اول الكون والفساد فانه بيّن في الاول انه يجب ان يوجد تحت كل تبدل موضوع يقع

عليه التبدل وبين في الثاني انه يوجد شيء على الاطلاق يوضع تحته مادة ما والى هذا ذهب اكثر الماتين

ولهذا قال ابن رشد في مقدمته للكتاب السابق ان غرضه علم الهيولى الاولى والمحرك الاول الذي للحكيم الطبيعي ح علم الصورة

الاولى والغاية الاولى نعم قد يبحث عنها الحكيم الاول ايضا لكن بحيثية مغايرة للحيثية التي بها يبحث عنها

الطبيعي كما فصلنا في الفصل الثالث من البحث الاول للمقدمة وما ذكره الخصوم لاثبات دعويهم من الادلة

فمقدوح اما الاول فلان العلم انما لا يبرهن على وجود موضوعه ببرهان لمي لانه ليس له مبداء اقدم منه

لكنه يبرهن عليه ويثبته ببرهان ان واما الثاني فلان الهيولى الاولى ليست مبدا الجوهر المبحوث عنها

في الفلسفة الاولى لانها مجردة عن كل مادة بل هي مبداء الاجسام الطبيعية نعم قد يبحث عنها بطريق

التبعية وبحيثية اخرى ولهذا ليس بامر غريب لو بحث عنها في الكتاب السابع والثامن منها كما ذكر في الدليل

الثالث بل اقول انما ذكر المص فيهما ما ذكره في الطبيعيات على ما يدل عليه الحد الاوسط المذكور اي التبدل

فانه اثبات طبيعي بلا ريب **الفصل الثالث في ان الهيولى الاولى هل يكون لها** الشيء المتقرر ح **ذاتها فعل ما اولا** قسم

بعض العلماء الفعل الى الفعل الصوري وهو الصورة الجوهرية الكاملة الطبيعية التي بها يقال شيء هذا كما قال المص

في المتن الثاني من ثانيه النفس كصورة الحجر والنبات والفرس والانسان الجوهرية والى الفعل الوجودي والى الفعل المجاوز ح

ولانه يفهم بهذا يقولون ان القوة على ثلثة اقسام احدها قوة فاعلة وثانيها قوة منفعلة وثالثها قوة

امكانية وفسرها الاخيرة ~~بقوة امكان يوجد الفعلية~~ بالتي لا تكون الفعلية في امداد صدورها وقالوا هي حتى لم يكن صادرا عنها الآن اي لوجودها في قوتها ولهذا قالوا

انها عادم امتناع ما كان الورد في ايام الشتاء فانه في قوة امكانية سيوجد بها في الربيع من علته وكالعالم قبل

ان خلقه الله تع فانه كان في قوة ~~امكانية~~ صدقية في وقت نزع العدم دربها الممكنات فلما كان يقابل لكل قوة فعل

يقابل هذه القوة الامكانية الفعل الوجودي الذي هو وضع شيء بعد ما كان اولا في تلك القوة التي في قوة علتها خارجا

عنها ويقال وجد بالفعل في نفسه ويعد في سلسلة الموجودات فالهيولى فيما نحن فيه يكون الآن في قوة

منفعلة ~~للموضوعية~~ بالنسبة الى الفعل الصوري الذي يقبل فيها كما في الموضوع وليست في القوة الامكانية لكونها صادرة وموجدة من علتها ح

موجودة ~~....~~ فيكون في الفعل الوجودي المقابل للقوة الامكانية او قد يكون لها فعل به يكون موجودة

في الخارج موضوعة بالفعل الخارج علتها كذا قال سقوتوس في مواضع من شرحه لكتب المص وتلميذه وكثيرون آخرون

ممن ليس من تلاميذه وذكره سايرا من الراهب وربايين قوتمبريجنس وماستريوس وبيُنّس ومينني فقولا بها

هو ان الهيولى الاولى بحسب ذاتها مع قطع النظر عن الصورة موجودة بالفعل الآن خارج علتها بوجود خارجي مغاير لوجود كل موجود

آخر وكل ما يكون موجودا بالفعل خارج علته بوجود خارجي مغاير لوجود كل موجود آخر يكون له فعل به يخرج له

به يكون بالفعل ولا يكون بعد في قوة المصدر فقط كما كان قبل فالهيولى الاولى بحسب ذاتها بالنظر الى ذاتها يكون لها فعل

به يكون الآن خارج علتها ولا يكون في قوة المصدر فقط وهذا فعل وجودي وقال بعض آخر ان الهيولى

الاولى منظورة بذاتها فعل ما بعد طبيعي اي فصل ذاتي كانها في ذاتها متميزة عن الصورة والهيولى الفلكية

حاصل الكلام ان الهيولى خارجة عن علتها وكل خارج موجود بفعل وجودي وكلا يوجد وكذا ما لا يوجد ما ولا مانع من ان يكون الشيء في قوة منفعلة حال كونها موجودا بذلك الوجود نعم الوجود العدمي ممانع لكن لا يلزم من كونها موجودا بذلك كونها موجودا بهذا شارح

فتأمل

كما عرفته في الكتاب الاول الترون منفصلا قال ابن سينا في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من منطق الشفاء يجب ان يعلم ان كل جسم فهو متناه ولكن
حد الجسم من حيث هو جسم غير حد المتناهي من حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد ما يتقوم بحد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم جسما
ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح بالبرهان فالتناهي ليس داخلا في ماهية الجسم والسطح ليس جزء حد الجسم ومع ذلك فانه وان كان كل جسم متناهيا في الابعاد وليس

فكل ما يتميز عن شيء يتميز عنه بفعل بالقوة لان المميز والفاصل هو الفعل كما قال المصنف في النمط التاسع والاول
من شرح ما بعد الطبيعة فالهيولى الاولى منظور فيه بحد ذاتها معنى ما وجد طبيعي اي

ابن سينا ما الهيولى الاولى الصورة النوعية الجوهرية صورة جوهرية اخرى مقارنة لها دائما
مفارقة عنها ابدا مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية هي ماهية نوعية لافرادها الجزئية وسماها
صورة الجسمية ومقدارا واتصالا وامتدادا وزعم ان الجسم المطلق متصل في نفسه مع قطع النظر
الصورة النوعية والمقدار وان الصورة الجسمية الجوهرية جزء منه وتبعه جميع من جاء بعده من حكماء الاسلام كابن
رشد ويحيى المقتول السهروردي وتوابعهما وزعم اكثر علمائنا ان هذا مذهب ارسطو ومن جاء بعده
من الحكماء المشائين حتى نقلوا انهم اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل قابل للاتصال والانفصال
اي الصورة الجسمية لا يقبل نفسه ولا صنيعه فالجسم ليس بالقابل فقط فيه ما يقبلهما وهو الهيولى وتبعه
ايضا من علماء الاسلام مسقوط سوس وتلاميذه ٧ وقال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء
الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد اخر مقاطع له على قوائم وامتداد ثالث
مقاطع لهما جميعا على قوائم وكونه بهذه الصفة هو الصورة التي بها صار الجسم جسما وليس الجسم جسما بانه فيه
امتدادات ثلثة مفروضة فان الجسم يكون موجودا وثابتا وان تغيرت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل فان الشمعة
او قطعة من الماء قد يحصل فيهما ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها ثم اذا استبدلت شكلا بطل كل
واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة وحصلت ابعاد وامتدادات اخرى والجسم باق بجسميته لم يفسد
لم يتبدل الصورة التي اوجبنا له وهي انه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل وقد
اشير لك الى هذا في غير هذا الموضع وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة هي كمية اقطاره وهي تلحقه وتتبدل
وصورته وجوهره لا يتبدل وهذه الكمية ربما تبعت تبدل اعراض فيه او صور كالماء اذا سخن فيزداد حجما لكن
هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مبادي ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادي
فالمبادي التي بها يحصل جسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان يسمى
مبادي وهي اثنان احدهما منه قائم مقام الخشب من السرير يسمى في العلم منه مقام الصورة من السرير
يسمى صورة فادون صورة الجسمية اما منقدمة قبل سائر الصور التي للطبيعيات اجناسها وانواعها او مقارنة
لها لا تنفك هي عنها فيكون هذا الذي هو للجسم كالخشب للسرير هو ايضا لسائر ذوات تلك الصورة
بهذه المنزلة اذ كلها متقررة الوجود مع الجسمية فيه فيكون ذلك جزءا والنظر اليه انه غير مضاف الى شيء
وجد حاليا في نفسه عن هذه الصور بالفعل ويكون من شانه ان يقبل هذه الصورة او يقترن بها ثم قال فالجسم
للطبيعي ان الجسم بما هو جسم مبدا هو هيولى ومبدا هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة او شئت
صورة من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية اذا اخذت الجسم من حيث هو كالابيض او القوي
او الصحيح وقال في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الهيات الشفاء واما المقدار فلفظة اسم مشترك فمنه ما يقال

له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي اي الصورة الجسمية ومنه ما يقال له مقدار ويعنى به كمية
متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما اي في الفصل الرابع من المقالة
الثالثة من الفن الثاني من المنطق وفي الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء كما مر
انفا وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة
فانه ايضا مبدا لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدا لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام
بها بمعنى انه مستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم
بالذات على المحسوسات وقال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء ان معنى هذا الاسم
للجسم اي ما يقال من انه جوهر طويل عريض عميق هو ان الجسم هو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه
بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبدا هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر
مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا
ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض فيه بعدا عموديا
بهذه الصفة غير الثلثة عليه ثم قال وهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي لذا صورته وهو بها
هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته وهاهنا نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة
له بل هي تابعة لجوهره ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها ابعاد بالفعل بين تلك النهايات
معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك
الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان
اتفق ان كان جسما كالفلك مثلا يلزم ابعادا واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل بطبيعة اخرى لها
لصورته النوعية فاحفظه ثم قال في المقالة الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد
الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما
اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له
من حيث هو مقدر ومن حيث يتجزأ منه بعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها فهذا ما يكون
للجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته ولا يختلف جسميته التي
ذكرناها ولا تتغير وقال السعد التفتازاني في شرح المقاصد ناقلا عنهم احتج المشاؤون على ان كل جسم
مركب من الهيولى والصورة الجسمية الجوهريتين بانه لما بطل كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى اصلا
وتتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته وكل ما كان
كذلك فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات
كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك لا يعقل حقيقة الجسم
بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غير هذا الامتداد الجوهري الذي له الامتدادات

الوضعية الآخذة في الجهات الثلث فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل هو عند افلاطون واتباعه
نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال
لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للانفصال
والاتصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال
بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار معين
وحدوث آخر ولا يعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال
والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض
فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات الثلث وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية
اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركته جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية
او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للآخر كالسطح
لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميز احد نوعيه وهو المقدار
عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال
بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية
لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم ويحدث هويتان اخريان مع القطع بانه بقي في حالتي الاتصال
والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان
آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان
فيصير جسما واحدا كالجرة يجعل في كوزين او ماء الكوزين يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو
المراد بالهيولى فهو المستعد او المحض في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله
ولا كثرة ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله
وكثرته بطريان الانفصال عليه واثبت سقوتوس ومتابعوه ما ادعوه من انه يوجد في الهيولى صورة جسمية
جوهرية ما عدا الصورة النوعية الجوهرية بان النفس على ما عرفها المعلم في المتن السابع من ثاني النفس كمال
اول لجسم طبيعي آلي موضوع للجسم الذي هي كمال له متقدما عليها وهذا الجسم حاصل من الصورة الجسمية وبانه يمكن
في الانسان ان يكون جسميا وهذا لا يمكن ان ينشأ من النفس الناطقة لانها لا جسمية ولا هيولانية ولا يمكن ان يعطي
اللاجسمي واللاهيولاني شيئا ان يكون هيولانيا وجسميا انتهى ما قالوا قال الشارح ينبغي ان نعرف اولا
قبل الكل ان الكلام لوجود ماهية الهيولى الاولى مغاير للكلام في ماهيتها لذاتها ووجوده والآن نتكلم لذات الهيولى ثم نتكلم لذات
كلامنا في الوجود وماهية الهيولى الاولى موجودة في الخارج وجوهر لا تام كما بين سابقا وموجود خارج قوة عللها
لكنها موجودة متمايزة من كل فعل بالكلية ولهذا تسمى قوة فقط لانه بهذا الوجه يحصل منها ومن الصورة الجوهرية معا
واحد بالذات اي الجسم الطبيعي هكذا علمنا المعلم الاول حين سمى ماهيتها قوة كما قال في المتن الثاني والثالث

من الكتاب

من الكتاب الاول السابق وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن الثاني من ثاني
كتب النفس وفي المتن الثالث من ثامن كتب ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر والسادس
عشر منه وفي مواضع اخر غير محصورة وقد فصلنا هذا المقام في كتب الكون والفساد قال
ثم اقول اولا ان الرأي الاول لا يرتئي منتسبا لان الفعل الوجودي فيما نحن فيه ليس الا الهيولى
الاولى وكل فعل يكون الذي فعل فيلزم ان يكون الهيولى فعل الهيولى وايضا ان الفعل الوجودي
هو الهيولى الاولى فما قالوا من ان الهيولى الاولى يكون لها فعل وجودي هذيان لانه لا يجوز ان يقال
الشيء يكون لنفسه لان ما يكون له الفعل يجب ان يكون امرا والفعل الذي يكون له امرا آخر مغايرا
له مع انه اذا كان الفعل الوجودي هو بهذه الهيولى الاولى كان قولنا الهيولى الاولى يكون لها فعل
وجودي وقولنا الهيولى الاولى يكون لها الهيولى الاولى بمعنى واحد والتالي اظهر الفاسدات
فكذا المقدم وايضا ان اطلاق الفعل على الهيولى الاولى مخالف لرأي الفيلسوف المسمي لها قوة
صرفة لان الفعل ضد للقوة كما قال في المتن الثاني من سادس ما بعد الطبيعة لانه كان يقول الهيولى الاولى
موجودة بالقوة ولا موجودة بالفعل قال في المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد ونقول الآن
بالاختصار انه يكون من اللاموجود وعلى الاطلاق بوجه ومن الموجود دائما لان هذه اي الهيولى الاولى
موجودة بالقوة ولا موجودة بالفعل فما ذهب اليه سقوتوس وتوابعه مخالف لرأي المعلم فانهم قالوا
ان الهيولى الاولى موجودة بالفعل وفعل واما ما استدلوا به على رأيهم فهو استدلال لا يلائم لاثبات الاخص
وهو فاسد لان الموجود لما كان ينقسم الى الفعل والقوة كما علمنا المعلم الاول في المتن الثالث من ثالث
الطبيعيات وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن العشرين من رابع الطبيعيات
وفي المتن السابع من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثالث من الثالث عشر منه وفي مواضع اخر
كان الاستدلال المذكور مثل ان يقال الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون فعلا او يكون
لها فعل وهذا ليس الا كان يقال هذا الشيء حيوان فيكون انسانا وهذا فاسد فكذا ما ذكروه بل كان
يجب ان يقال الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون اما فعلا وقوة او قوة فيكون اما
بالفعل او بالقوة فان الاستدلال صحيح لان الهيولى قوة وبالقوة هذا ثم اعلم ان بعض سقوتيين
مثل ماستريوس وبكنس قالوا المراد بالفعل الوجودي او بالهيولى المتصفة به هو الوجود بالفعل المقابل
للوجود بالقوة وهو الوجود الخارجي فان للاشياء وجودين حقيقة وجود بالفعل اي وجود خارجي ووجود
بالقوة اي وجود في قوة العلل والهيولى المتصفة بالوجود بالفعل والوجود الخارجي لا المتصفة بالوجود
بالقوة بان يكون في قوة امكانية اي في قوة عللها فقط غير صادرة عنها بل الموجودة في الخارج بوجود خارجي
اي الموجودة خارج عللها الصادرة عنها المغايرة لها عدديا واثبتوا كون المراد كذلك بذكر نتيجة سقوتوس
اللازمة من ادلته التي ذكرها في كتابه وهي هذه فثبت ان الهيولى شيء ليس في قوة امكانية فقط على ما قالوا

بل النفوا العقول ... فعل شرح

حاصل الكلام على قول ... ان يكون الهيولى موجودا بفعل وجودي لا يستلزم كونه موجودا بفعل صوري ... الواردات

علله الادلة المذكورة انفا وقالوا ان لم يرد الثابت شيئا الا ان تكون الهيولى في قوة امكانية فقط
قال الشارح لو بلغ المراد من الفعل الوجودي هكذا لا اخالفهم في هذا بل نقول ان الهيولى الاولى موجودة في الخارج
وليست في قوة امكانية اي في قوة علة فقط عرضا ود ولا خارج عنها كالامور المستقبلة بل موجودة خارج
علته وجوهرية ومغايرة للصورة وكلام عدا ابا لكن المص لم يسم الهيولى الاولى فعلا في موضع من كتبه بل انما
سماها قوة في مواضع كثيرة كما مر ولهذا كلما بين حصول الواحد بالذات بينه انه يحصل من القوة والفعل
كما قال في المتن الخامس عشر والسادس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ولو كان الهيولى فعلا
كما ذهب اليه سعوتس لجاز ان يقال في بيان حصوله انه يحصل من الفعل والفعل مع انه لم يقل به احد كذلك
ولا ينبغي ان يقال اصلا ثم قال وقالوا ان الفعل الوجودي مما قال به الفيلسوف في المتن الحادي عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة فانه قال فيه لكن الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة فقالوا ان المص حكم ههنا حكما
ظاهرا بان الفعل هو وجود شيء وهذا ليس الا الفعل الوجودي الذي به يوجد الاشياء خارج عللها وايضا استفادوا
من قوله الفعل هو ان يوجد شيء الفعل الوجودي ومن قوله لا كما نقول بالقوة الامكانية ثم قالوا بل المص
كانه قال اعطيت القوة الفاعلية والقوة المنفعلة فقط بل اعطيت ايضا قوة اخرى ظاهرة من تقسيم الفعل
هي القوة الامكانية حيث قال لا نقول الممكن لهذا الشيء الذي ليس طبعا لان يحرك شيئا او يتحرك من اخر
من اخر فقط بل امرا اخر ايضا قال الشارح عبارة المص الاولى ان كانت في اكثر تراجم اللاتين وفي النسخ
الكثيرة اليونانية كما نقلوا من ان الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة لكن الحق ان هذه العبارة
سقيمة كما قالت ربون فيلي وان سلم انها صحيحة لا يستفاد منها شيء للفعل الوجودي والعبارة الصحيحة
لكن الحق يوجد شيء بالفعل لا كما نقول بالقوة كما ترجمها تودكس البارستي لان مقصود المص هناك بيان
تباين الفعل لان يتبين تباين الوجود بالفعل والوجود بالقوة لان القوم يقولون بعض الاشياء يوجد بالفعل
وبعضها بالقوة ويبين المص التباين حيث يقول لانا نقول بالقوة كما في الخشب العطارد وفي الكل النصف
الى نصف كل الخط مثلا نصفه بسبب انه يمكن ان يخرج وكذا العالم لشيء لم يتفكره لكن يقدر ان يتفكره ثم يبين
الاول حين يقول يكون بالفعل كالبناء بالنسبة الى المبني والمتيقظ الى النائم والمبصر الى المغمض والظاهر
انه انما يبين بهذا الكلام الاشياء التي توجد بالقوة والتي توجد بالفعل لان الباني والمستيقظ والمبصر
ليسوا فعلا بل يوجدون بالفعل والمص بين هذا بالفعل لان الشيء اذا كان في القوة يوجد بوجه
واذا كان في الفعل يوجد بوجه اخر ثم يعلم من هذا معنى الفعل علما ظاهرا لانه يعلم ان الفعل حال
مقابل للقوة والاشياء التي تكون بهذه الحال لها تقال موجودة بالفعل والتي يكون مقابلها لها تقال موجودة
بالقوة وايضا لو كان العبارة الصحيحة كما نقلوا لما اعتذر المص عن عدم تعريفه الفعل حين قال
ولا ينبغي ان يطلب تعريف جميع الاشياء انتهى فان الفعل والقوة بسيطان والبسائط لا تعرف
كما قالوا لكنه اعتذر فالعبارة المنقولة ليست بصحيحة وثبت الملازمة بانه لو كانت العبارة المنقولة صحيحة لكان

بالوجود الفعلي المتن بانه الفعل الموجود ١٢

المص

المص هو قاله بانه يوجد شيء موجود حقا او سعا فلم يكن اعتذاره من عدم تعريفه صحيحا وايضا ان العبارة المقابلة
لهذه العبارة اي قوله بالقوة تؤيد كون هذه بالفعل لا الفعل على ان عبارة بالقوة وقعت في الموقع المذكور
في ست مواضع وعبارة بالفعل وقعت في اربعة مواضع تكون بهذه العبارة الواقعة اولا خمسة فكما وقعت
في اربعة مواضع عبارة بالفعل مقابلة لعبارات بالقوة فكذلك ينبغي ان يكون هذه العبارة الاولى مقابلة لعبارة
بالقوة وايضا يستفاد صحة ما ذكرنا من النتيجة التي ذكرها المص في الموقع المذكور حيث قال فما يكون وكيف
يكون ما يوجد بالفعل يمكن ظاهرا لنا من هذه ومن امثاله واذا كان ما ذكرنا حقا يكون ما قالوا من ان الفعل الوجودي
يستفاد من المتن المذكور لغوا ثم قال ولو سلم صحة العبارة المنقولة عنهم لا يستفاد منها الفعل الوجودي
والقوة الامكانية كما لا يخفى ثم قال في رد ما قالوا من انه يظهر من تقسيم المص الفعل قوة اخرى سوى القوة
الفاعلة والمنفعلة هي القوة الامكانية انه لا يستفاد منه هذه القوة الاخرى اي القوة الامكانية بل يقول المص
ان ما عدا القوة الفاعلة والمنفعلة الكائنتين مع الحركة المعلومتين لنا من علمها كالكون بانيا والكون
مبنيا يوجد ايضا قوة فاعلة ومنفعلة اخريين بلا حركة كالابصار والتعقل والكون مبصرا والكون منفعلا
كما بين في اخر فصل القول المذكور انتهى ونحن نقول يمكن ان يجاب عن بعض ما قال الشارح في الرد عليهم
تركنا ذكره مخافة الاطناب واحالة الى فطانة الناظرين ثم قال الشارح ان الرأي الثاني اي كون الهيولى
الاولى منظورة بذاتها ذات فعل ما بعد طبيعي اي ذات فعل ذاتي كذب لان الفصل يتوقف على الجنس
ولا يوجد بدونه فلو كان للهيولى فصل لكان فيها ايضا جنس بالضرورة فكانت مركبة من الجنس والفصل وكل مركب
من الجنس والفصل مركب تام فتكون الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها جوهرا مركبا تاما وموضوعة في الخط المستقيم
المرسوم في سلسلة مقولة الجوهر وهذا مما لا يقبله احد من اولي الالباب واما الدليل المورد لاثبات هذا الرأي فموجود
من عدم معرفة الفرق بين المنفعل والمتفرق الاصطلاحي وبين المتميز الاصطلاحي ايضا لان كون شيء
منفعلا ومتفرقا عن اخر مغاير لكون شيء ممتازا عن اخر لان كل ما ينفعل ويتفرق عن اخر يجب ان يتحقق فيه
حالان احديهما ان يشارك مع ما ينفعل منه في امر مشترك بينهما والاخرى ان ينفصل ويتفرق
منه بفصل فاصل مختص به مثلا الانسان ينفصل عن الفرس فهو الفرس فهو يشاركه في الحيوان وذي
النفس والجسم وينفصل ويتفرق منه بفصل فاصل مختص به اي الناطق ولهذا يكون كل منفصل ومتفرق
عن اخر مركبا من المشترك بينهما والفصل المختص به والممتاز عن اخر لا يجب ان يكون ممتازا عنه بفصل مختص به
بل يكفي ان يكون هو ممتازا بنفسه عن اخر كامتياز البسائط بعضها من بعض كالمقولات العشر وما قلنا يستفاد
مما قال المص في المتن الثالث عشر من عاشر ما بعد الطبيعة حيث قال فيه الانفصال والامتياز متغايران لان
الممتاز من شيء وما يمتاز منه لا يجب ان يتميز منه بشيء والمنفصل شيء ينفصل من شيء انتهى والهيولى الاولى للعناصر
تمتاز بنفسها من الصورة وهيولى الافلاك ومما عداها ومن جهل هذا الفرق ذهب الكسندروس الابروديسي
على ما قال البرنوس الكبير وداود الدينانتي ان الهيولى غير ممتاز عن الواجب بل عينه تعالى عما يقول الجاهلون

واستدل على ما ادعاه بانه قال اما ان يكون الواجب تعالى والهيولى واحدا او يكونا منفصلين
بالفعل لا يجوز ان ينفصلا بالفصل والا لتركبا وهو محال لانهما بسيطان لا جزء لشيء منهما اصلا فيكونان
واحدا وعندنا انتهى وهذا الدليل فاسد غير منتج لما ادعى لانه لا يلزم من عدم كونهما منفصلين بالفصل
كونهما واحدا لانهما ممتازان بالذات فان الواجب تعالى وجود محض تام عند جميع الحكماء والهيولى
قوة محضة ناقصة في الكل انتهى وانا اقول ان ما قال ابن سينا اولا في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن
الثاني من منطق الشفاء يجب ان يعلم ان قوله بل الجسم انما هو جسم حق واما هذا القول اي الجسم انما هو
جسم لانه من شانه في طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق الى قوله فهو الجسم فلا يخ
اما ان يريد به تحديد الجسم الطبيعي وصورته الجسمية حدا حقيقيا كما هو المتبادر من سياق الكلام او رسمها
رسما حقيقيا او تعريفهما تعريفا لفظيا فان اراد الاول فيعترض عليه بان امكان فرض بعد فيه ثم بعد
اخر مقاطعه على قائمة ثم ثالث مقاطعه على قوائم محض امر اعتباري فكيف يحد به امر موجود في الخارج حقا
اي الجسم الطبيعي وامر موجود فيه على زعمه اي الصورة الجسمية الموجودة في الخارج على زعمه وثانيا بان تحديد
الشيء حدا حقيقيا انما يكون بعد ان يعلم وجوده لان مطلب هل هو موجود متقدم على مطلب ما هو
كما افادنا المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتاب البرهان وفي موضع اخر وقبله من جاء بعده من الحكماء وابن
سينا ايضا والصورة الجسمية الجوهرية ليس وجودها معلوما فكيف تحدد فان قلت وجودها معلومة
بالضرورة كما صرح اكثر حكماء الاسلام في كتبهم قلت لو كان كذلك لعلمه بالضرورة ايضا اولا قدماء الاستدلال
احد من طوائف الحكماء كالفيثاغورثيين والافلاطونيين والرواقيين والكلابيين والقوريين واصحاب
اللذة والمشائين لكنه لم يعلمه احد منهم كما يعلم من كتب رسطو او شروحه القديمة والحادثة واما سقوطوس
ومن غيره من الحكماء بل من علماء نصارى اللاتين جاء بعد ابن سينا بعد ستمائة سنة وتبعه
كما تبعه اكثر حكماء الاسلام واذا لم يعلمه احد من هذه الحكماء مع كمال جودة ذهنهم وتمام اشتغالهم في
معرفة الموجودات بكنه الحكم بان وجودها معلوم بالضرورة حكما باطلا قطعا وان اراد الثاني فرسم
الجسم الطبيعي بما ذكره رسما حقيقيا صحيح لكن رسمه صورته الجسمية بما ذكره رسما حقيقيا باطل لان رسم
شيء رسما حقيقيا انما يكون بعد علم وجوده كما صرح به اكثر الحكماء والعلماء بل ابن سينا ايضا في اول
منطق الشفاء والصورة غير معلومة الوجود فلا ترسم رسما حقيقيا بل امرا وان اراد الثالث فهو مع كونه
غير محتمل لان يراد به كلامه هذا يكون سعيه عبثا وضلالا فانه لا يتفرع على تعريفها اللفظي خروجها عن الكم المتصل
فرقا حقيقيا مع انه انما هو بصدده ثم اراد ان يدفع ما قال الشيخ بما ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل
احد الابعاد او الاثنين منها او ثلاثتها اكبر واصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل
ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم
على الاطلاق ومن حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يقدر وذلك

[illegible]

لا من حيث انه بعد تساوى المكان لا بعينه ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي
لا يزيد فيها جسم على جسم من جملة القسم الاول وهي صورة جوهرية بل جوهر وليست عرضا والمقابل
للعرض المقدر في الابعاد الثلاثة تقديرا محدودا او غير محدود فهو العرض الذي من باب الكم والجسم الواحد
قد يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة مما يمكن ان يرد عليه من ان ما قلت من ان كون
الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق على حد واحد مشترك تقاطعها على قوائم اي
صورته الجسمية ليس كذلك بل هو الجسم التعليمي من مقولة الكم المتصل والا فالفرق بينهما فاجاب بما
حاصله ان الابعاد تؤخذ في الصورة الجسمية الجوهرية بطريق الاطلاق والابهام ولا يخالف جسم
تتحقق هذه الابعاد المطلقة المبهمة فيه لاخر تتحقق فيه ايضا فلا فرق فلا يتعين هذه الابعاد شيئا ولا تقدر
بشيء والابعاد تؤخذ في الكم المتصل العرض بطريق التعيين ويخالف بتحققها جسم لاخر فتقدره لكنه لا يخفى
عليك ان ذلك انما يصح بعد اثبات الصورة الجسمية والامكان فرقها عنه كفرق العنقاء مثلا عن غيره فيعد
لشيء وهي لم تثبت مع ان ما قال من ان الابعاد المأخوذة في الصورة الجسمية الجوهرية مطلقة مبهمة والابعاد
المأخوذة في الجسم التعليمي معينة وكون الجسم غير زائد على جسم اخر في الصورة الجسمية وزائدا
على اخر في الجسم التعليمي مع ان كلا منهما ماهية نوعية على ما قالوا ويكون افرادهما متميزة بحسب التعينات
النوعية والشخصية تحكم قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية
ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باي شكل تشكلها يحفظ عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد
ثلثة مطلقة ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة فاذا
حدد ذلك الشكل الى اخر ما نقلنا عنه لا يجدي نفعا فان كون الشمعة بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة محفوظة عليها مطلقة
حين تشكل باشكال مختلفة بطريق التعاقب واختلاف ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا
وعمقا مع كل شكل يتجدد فيها بسبب الانبعاث بنوع جسمه التعليمي فهذا اللازم الغير المفارق عن جسمها الطبيعي
ابدا او ثوان ونشخصاته المتخصصة عليها لا لان فيها بعد جوهري يسمى الصورة الجوهرية فانه لا ايجاد ولا
المتن الخامس عشر — امتداد في جوهرها ما لم ينضم اليها الكم على ما صرح به الفيلسوف في المتن [illegible] من الكتاب الاول من الثمانية
[illegible] رد على ملسوس القائل بكون الموجود واحدا غير متناه حيث قال ان كان الموجود الواحد
جوهرا لا يكون غير متناه ولا يكون له عظم اصلا ولو ملك لكان كما وعليه جميع شراحه واما انه لم يحفظ
جوهره ما هو يزيد جسم عند التخلخل لبقاء صورته النوعية ومطلق كم المتصل اللازم للجسم [illegible] على حالهما
لا لبقاء صورته الجسمية كما توهموها فان [illegible] ازيلوا وزال عنه مطلق كم المتصل وبقي صورته الجسمية
على حالها لما حفظ جوهره فانه اصلا ومما قررنا يعلم [illegible] كلامه الباقي فيه قطعا ومما حققنا اولا عرف
ما يرد على تعريف الجسم والصورة الجسمية في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء
وما قال فيه فان الشمعة [illegible] قطعة من الماء قد يحصل فيهما ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافها

ثم او استدلت ببطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة والجسم باق بجسميته حتى لكن لا
لما توهم بقاء الصورة الجسمية الخ او وجب بل ببقاء صورتها النوعية ومطلق الكم المنفصل اللازم لكل جسم
طبيعي فانه لو فقد صورتها النوعية لم يبق جسم واحد منهما بجسميته اصلا لان انعدام الجزء يستلزم
انعدام الكل بديهة حتى ظن البعض ان انعدام الجزء عين انعدام الكل ولو انعدم مطلق الكم المنفصل
انعدم جسم كل واحد منهما ولم يبق جسم واحد منهما بجسميته اصلا لان انعدام اللازم يستلزم
انعدام الملزوم وما قال من الصورة الخ او جنابا هي انه بحيث يمكن ان يعرض عنه تلك الامتدادات
ثابتة لا تبطل فان اراد الصورة الخ او جعلها الحكماء على ما هو المتبادر من ضمير المتكلم مع الغير ومن قوله بعيد هذا
وهذه اولى عندهم فكذب لانك قد عرفت انه لم يثبتها احد من الحكماء فان قلت قد اثبتها الاقدمون
وافلاطون ولو متفرقة لا جزء من الجسم كما نقل عنهم يحيى السهروردي في حكمة الاشراق قلت هذا
افتراء عليهم فان قلت هو قد عرف بالكشف كما يدعي في اول كتابه انهم قالوا كذلك قلت كشفه كحكم
حلم وخيال باطل لان افلاطون صرح في كتبه مذهبه ونقل مذهب الاقدمين بما يخالف نقل السهروردي
عنه وعنهم وكذا نقل ارسطو وشراحه مذهب افلاطون والاقدمين بما يخالف نقله ايضا وان اراد
الصورة الخ او جعلها نفسه فنقول او جعت شيئا لم يوجبه احد قبلك فثبت العرش ثم انقش قال فيه
هو علمت ان هذه الامتدادات المعينة هي كمية اقطاره وهي لاحقة وتتبدل احوال جوهره المركب من الهيولى
والصورة النوعية لا تتبدل وكذا مطلق الكم المنفصل اللازم لها واما ان صورته الجسمية لا تتبدل فانما
الى الجسم والحكم عليها بهذا الحكم اي بانها لا تتبدل موقوف على اثباتها وهو لم يثبتها فهذا ليس الا تحكما بالحكم
وقال فيه لكن هذا الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له حاد ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير في الجملة له زيادة في المبادي
فالمبادي التي بها يحصل جسميته منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان تسمى
مبادي وهي اثنان اقول ان اراد لكن هذا الجسم الذي يكون له هذه الصورة الجسمية الجوهرية من حيث هو جسم
طبيعي له مباد ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة زيادة في المبادي كما هو المتبادر من اسم الاشارة
وسياق كلامه فيقال عليه ان هذا الحكم يحتاج الى ثبوت مثل هذا الجسم وهو لم يثبته وان اراد ان يثبت الجسم
المرئي لنا من حيث هو جسم طبيعي له مباد الخ فهو حق لكن حينئذ نقول فالمبادي التي بها يحصل جسميته منها ما هي
اجزاء وجوده وحاصلة في ذاته المبادي التي بها يحصل جسميته الطبيعة النوعية فلا يصح الا ان يكون في مقام
التعيين والبيان وهي اثنان فان المبادي والاجزاء التي بها يحصل الجسمية الطبيعية النوعية عنده ثلثة
الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية كما هو بيان وان اراد المبادي التي بها يحصل حقيقة الطبيعية الجنسية
اثنان فقط اي الهيولى والصورة الجسمية في حصولها للصورة النوعية فيقال ان الجسم الطبيعي موجود خارجي
الاعراض الموجود والخارجي يحصل من مركب من الموجود والمعدوم فالجسم الطبيعي ليس كما من الوجود والمعدوم
وما كان الصورة الجسمية التي بها يحصل ان ثبت انها معدومة كما تبين لا يمكن ان يتركب منها الجسم الموجود الخارجي

ثم قال

ثم قال احدهما منه قائم مقام الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة السرير وشكلها من السرير
فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية نسمي صورة يريد به
ان يبين الهيولى والصورة الجسمية كانه قال كما يوجد في المركب الصناعي مثلا في السرير امران احدهما
الخشب الذي هو مادة السرير والاخر صورته الصناعية وشكله كذلك يوجد في المركب الطبيعي امران
احدهما قائم مقام مادة المركب الصناعي وهو الهيولى والاخر قائم مقام صورته الصناعية وهو الصورة
الجسمية لكن نحن نقول انما نعلم به الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية لا الصورة الجسمية الجوهرية
لان الصورة النوعية يمتاز بها المركب منهما ومن الهيولى عن المركب من صورة نوعية اخرى ومن الهيولى كما يمتاز
السرير المركب من الخشب والصورة السريرية بصورته السريرية عن كل مركب صناعي اخر معمول من الخشب
وصورة صناعية مغايرة لصورة السرير واما الصورة الجسمية التي بها قال ابن سينا فلا يمتاز المركب منها
ومن الهيولى عن المركب من صورة جسمية اخرى ومن الهيولى لكونها ماهية نوعية مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية
والعنصرية على رأيه كما قال في الاشارات الرابعة من النمط الاول من طبيعيات الاشارات وكما قال في الفصل
الرابع المنقول من منطق الشفاء في مواضع عديدة من ان الجسم لا يخالف بها جسما اخر ثم قال فاما الصورة
الجسمية اما متقدمة الخ فكيف وضع للطبيعي اقول الاحكام التي حكم بها على الصورة الجسمية محتاجة الى بيان وجودها
فلا تقبل قبل بيانه قوله فيوضع للطبيعي ان الجسم كما هو جسم مبداه هو هيولى اقول لا حاجة له الى هذا
الوضع فانه علم وجوده كما اثبته المص في الكتاب الاول من الثمانية قوله ومبدا صورة ان شئت صورة
جسمية اقول لا اثباتها ولا نفيها لعدم ثبوتها قوله وان شئت صورة نوعية اقول لا حاجة له الى وضعه
لعلمه وجودها باثبات المص اياها قوله وليوضع له ان هذا الذي هو هيولى لا يتجرد عن الصورة قائمة بنفسها
البتة اقول عدم تجرده عن الصورة الجسمية لا يعنيه لما عرفت وعدم تجرده عن صورة ما نوعية يثبته قوله ولا يكون
موجودة بالفعل الا قوله لعدمها الهيولى اقول ان اريد بالصورة الصورة الجسمية لا يتم قوله الا ان
يحصل الصورة الا اه وان اريد الصورة النوعية فنبحث بعيد هذا في ان الهيولى هل توجد بالفعل بها
اولا وما قال في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الالهيات من الشفاء واما المقدار فلفظ اسم مشترك فمنه ما
يقال له بعد ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي فيرد عليه ان المقدار لا يعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعي
لانه لا يقوم الجسم الطبيعي عند الحكماء كما مر ونبين تفصيلا ولو في نفس الامر كما سنبين عليه وما قال ومنه
ما يقال له مقدار الى قوله وقد عرفت الفرق بينهما وقد عرفت ما اورد عليه وستعرف بعد ما سيرد وقال
وليس ولا واحد منهما بمغايرتها للمادة اقول عدم مفارقة الكمية المتصلة مسلم واما عدم مفارقة
البعد المقوم للجسم الطبيعي فانما يصح بعد ان كان موجودا ولم يثبت ولو سلم لكن المقدار بالمعنى الاول
وان كان لا يفارق المادة فانه ليس مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية اقول قد عرفت ما عليه
قال فاذا كان مبدأ لوجود الجوهر فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات اقول من البيان

انما يصح ما قال بعد اثبات وجوده ولم يثبت بعد ثم ما قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات
الشفاء ان معنى هذا الرسم للجسم الى آخره فصحيح حق واما ما قال من انه يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر
الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو فاقول لا يجوز هذا التعريف لان الجسم لا يكون بالصورة الجسمية
هو ما هو ثم قال ثم سائر الابعاد والمفروضة الى قوله لكن لا انه الثانية حق واما ما قال فالجسمية بالحقيقة
صورة الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة فليس بحق كما عرفت وستعرف ثم قال وهذا المعنى
غير المقدار الى آخره اقول قد عرفت ما اوردت عليه هذا واما ما زعموا من ان الجسم المطلق متصل في نفسه
كما هو كذلك عند الحس مع قطع النظر عن الصورة النوعية والمقدار وان الصورة الجسمية الجوهرية جزء منه
وزعموا ان هذا هو مذهب ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء والمشائين حتى زعموا ان ارسطو ومن تبعه من المشائين
اثبتوا الهيولى بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال والاتصال اي الصورة الجسمية لا تقبل نفسها
اي الاتصال ولا ضده اي الانفصال فالجسم ليس بالاتصال فقط اي صورة جسمية فقط فيه ما يقبلهما وهو الهيولى فكل
ذلك فاسد اما اولا فلانه لم يقل ارسطو ولا واحد من الحكماء المشائين بكون الصورة الجسمية الجوهرية جزء
منه بل هم انما قالوا ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة النوعية الجوهريتين والاتصال والانفصال
انما يعرضان له بواسطة الكم المتصل العارض بواسطة الصورة النوعية كما صرحوا به في مواضع كثيرة وقالوا
ان مبادي الاجسام الطبيعية المكونة الداخلة فيه اثنان فقط الهيولى والصورة النوعية ومبادي تكون الاجسام
الطبيعية المكونة ثلثة فقط الهيولى والصورة النوعية والعدم كما علم ذلك من الكتاب الاول المشروح من
الكتب الثمانية للمعمول لبيان مبادي الاجسام الطبيعية ومما نقل في هذا الشرح من سائر الحكماء المشائين ومن الكتب
الكون والفساد وشروحها مفصلا لا سيما ثامسطيوس فلم يصرح الحكماء الاوائل المتقدمين الى ان جاء
ابن سينا بعد مضي اربع مائة سنة كما قلنا بل تقابل لم يقل احد من طوائف الحكماء بوجود الصورة الجسمية
لا بكونها جزء من الجسم ولا بكونها منفردة كما نقل السهروردي في سائر حكماء الاسلام واكثر علمائه المشتغلين
بالحكمة كما يعلم من كتب ارسطو وشروحه القديمة والحادثة واما ثانيا فلانه لم يقل ارسطو ولا احد من سائر
الحكماء بكون الجسم الطبيعي المطلق متصلا في نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعية والكم المتصل بل هو
الى انه لو لم يكن فيه كم متصل لم يكن [illegible] فلا كما نقل عن الفيلسوف من انه قال في المتن
الخامس عشر من الكتاب الاول في رد [illegible] جميع الموجودات واحد [illegible] ان كان الموجود
الواحد [illegible] متناه [illegible] امتداد [illegible] كما ان كمنا [illegible] جميع [illegible] فلم يكن احد
احد منهم من [illegible] المعقولات [illegible] الواحد الكون منفصلة فيه [illegible]
[illegible] الجسم مركب من الهيولى والصورة النوعية فقط واذا كان
كذلك [illegible] الصورة النوعية والكم المتصل [illegible] الملحوظ [illegible] الهيولى فقط على انهم
[illegible] بسيطة لا مركبة اصلا وكل بسيط لا مركب
[illegible]

في ذاتها

في ذاتها اصلا لا ينقسم في ذاته اصلا وكل ما لا ينقسم في ذاته اصلا لا يكون له امتداد ما في ذاته اصلا
فالهيولى الملحوظة فقط لا يكون لها امتداد ما في ذاتها اصلا اما الصغرى فثبت بان الهيولى الملحوظة كذلك
لو كانت مركبة لكانت اما مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر المرتب او كالبيت او مركبة جوهرية او عرضية
والتالي باطل بجميع اقسامه فكذا المقدم فالهيولى بسيطة لا مركبة اصلا وثبت بطلان التالي بان عدم
كونها مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر المرتب او كالبيت ظاهر غني البيان واما عدم كونها مركبة جوهرية
فلان المركب الجوهري هو الحاصل من القوة والفعل اي الهيولى والصورة كما افادنا المعلم الاول في المتن
الثامن والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخرى وصرح به توما اقوناس في مواضع كثيرة من كتبه
وهو كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة فلو كانت الهيولى الملحوظة بدون الصورة النوعية مركبة جوهرية لكانت
مركبة من نفسها ومن الصورة النوعية الملحوظة هي بدونها والتالي باطل لان شيئا ما لا يتركب من نفسه ولانه
خلاف المفروض فكذا المقدم واما عدم كونها مركبة عرضية فلان المركب الوصفي هو الحاصل من الجسم
الموضوع والوصف كما صرحوا به كالنار الحار والجدار الابيض فلو كانت الهيولى الملحوظة بدون الصورة
النوعية مركبة عرضية لكانت مركبة مما هو كل بالنسبة اليها اي الجسم الموضوع ومما هو خارج عنها وهو محل
عرضيته واما الكبرى الاولى اي قولنا كل بسيط لا مركب اصلا لا ينقسم في ذاته اصلا فلانها لو انقسمت
في ذاتها لم تكن بسيطة لا مركبة اصلا بل مركبة فيلزم اجتماع المتناقضين واللازم مستحيل قطعا فكذا الملزوم
واما الكبرى الثانية فلانه لو كان ما لا ينقسم في ذاته اصلا امتدادا لانقسم واجتمع المتناقضان والتالي
باطل فكذا المقدم ولو لوحظ الجسم المركب عندهم من الهيولى والصورة النوعية فقط بدون الكم
المتصل لا يكون له امتداد اصلا كما علمت من المتن الخامس عشر من الكتاب الاول المنقول فيما سبق
ولان سبب امتداد الجسم الطبيعي انما هو الكم عندهم على ما صرح به المعلم الاول في المتن الثالث عشر
من خامس ما بعد الطبيعة فعلم مما حققنا انه لا يوجد شيء من الهيولى والصورة النوعية والمركب منهما بالنظر الى
الاتصال والامتداد ما بالفعل اصلا وهو مذهب الفلاسفة كما نقل ابن رشد عن ثامسطيوس عنهم واليه ذهب
اكثر فحول علماء اللاتينيين بعينهم قد ذهب بعض [illegible] علمائهم المتاخرين اللاتينيين الى انه يوجد في الهيولى امتداد
جوهري [illegible] واما ثالثا [illegible] فلانهم زعموا ان المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق ما لم يكن مركبا من اجزاء
لا تتجزى اصلا او محلا كان متصلا في نفسه قابلا للاتصال والانفصال والاتصال اي الصورة الجسمية لا تقبل نفسها ولا ضدها
ليس شيئا منهما فالجسم المطلق ليس بصورة جسمية فقط فيه امر اخر يقبلها وهو الهيولى زعم فاسد
لانه ليس لهذا الدليل اثر في كتبهم بل هم انما اثبتوها بدليل الكون والفساد وغيره كما علم من الكتاب الاول
من الكتب الثمانية وكيف يمكن ان يثبتوها بما نقلوا عنهم مع ان الجسم الطبيعي لا يكون عندهم متصلا
وممتدا عندهم فان الاتصال والامتداد انما يوجد فيه بواسطة الكم المتصل كما عرفت ومع قطع النظر عن [illegible]
ان الادعاء والدليل الذي نقلها السهروردي عن المشائين ليس شيء منهما لهم لانهم لم يدعوا ان الجسم الطبيعي

لكنه لا يعتبر ثانيا

لا تقبل نفسها ولا ضدها

وما بعض الشراح [illegible]

مركب من الهيولى والصورة الجسمية حتى يحتاج الى الايراد مثل هذا الدليل تفصيلا فنقول ان ارادوا
بقولهم لما بطل كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل في نفسه
كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته ثبت انه متصل في نفسه باتصال ذاتي جوهري غير خارج عن ذاته
قابل للانفصال بقبول جوهري ذاتي لم ينشأ من امر خارج مع قطع النظر كذب النقل فلا يلزم التالي للمقدم
لان اللازم لعدم تركبه من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا كونه متصلا في نفسه لا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا قابلا
للانفصال قبولا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وان ارادوا به انه ثبت انه متصل في نفسه باتصال عرضي قابل للانفصال
قبولا عرضيا فكذلك لا يلزم التالي للمقدم لعين ما مر ولو سلم اللزوم لا نزاع عليه قوله فله امتداد جوهري
بل الممنوع كونه ذا امتداد عرضي وان ارادوا مطلق الاتصال والقبول فالتالي يلزم المقدم قطعا لكن لا نزاع
على هذا قوله فله امتداد جوهري بل الممنوع عليه كونه ذا امتداد مطلق يستدل عليه المقادير المختلفة المخصوصة
قالوا وعوا ان الجسم لا يعقل بدون تعقله الى قوله من هو عند افلاطون اقول مع قطع النظر عن ان زعم
زعمهم هذا باطل لما عرفت مرارا ان الحكم بان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله وان كان مسلما عند
ابن سينا واتباعه لكنه محتاج الى البيان فان حكماء اليونان تعقلوا حقيقته بانه هو مجموع الهيولى والصورة
النوعية من غير ان يلاحظوا الامتداد الجوهري قال الا لا بد ان يكون في بادي النظر من الجسم غيره اقول
ان ارادوا ادراكا حقا مطابقا للواقع فمحتاج الى وجوده وهو غير ثابت وان ارادوا ادراكا مطلقا
حقا كان او كاذبا فبعد التسليم يكون ذكره حشوا لغوا وبما ذكرنا عرفت انه لا نزاع على ما قالوا قولهم
فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم قال اما هو عند افلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال
لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال اقول هذا كذب وافتراء محض
عليهم كما عرفت قالوا لان القابل للانفصال يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع
ان يبقى مع الانفصال الى فالقابل ليس بالاتصال واذا كان كذلك فلا بد من جوهر قابل للاتصال [illegible]
والانفصال يبقى معهما ويدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى اقول
الصغرى مسلمة لوجوب اجتماع الموصوف مع صفته اللاحقة به لكن الكبرى غير مسلمة لان مرادهم ان
الاتصال اي الصورة الجسمية الموجودة في الخارج يمتنع ان يبقى مع الانفصال وكون الصورة الجسمية
موجودة في الخارج غير معلوم لا بالبداهة ولا بالنظر [illegible] ابن سينا فان قلت بم قالوا
لا نزاع [illegible] انه هل هو في نفس الامر متصل
واحد كما هو عند الحس ام لا [illegible] هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد
عليه الاتصال والانفصال [illegible] في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال
[illegible] ابن سينا واتباعه [illegible] ان لا نزاع
في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال المطلق والعرضي [illegible] لان الجسم الطبيعي جوهر شانه ان [illegible]

به الامتداد والاتصال الوضعي اعني الكم المتصل لكن اقول ان ارادوا بقولهم انما النزاع في انه هل هو
في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس انه متصل باتصال ذاتي جوهري كما ذهب اليه الحكماء اولا كما
ذهب اليه المتكلمون ففيه انه لم يذهب احد من الحكماء الى انه في نفس الامر متصل واحد باتصال ذاتي جوهري
غير خارج عرضي وان ارادوا انه في نفس الامر متصل واحد باتصال خارج عن حقيقة الجسم عارض له متصف
او بالكم المتصل نعم لا نزاع فيه بين الحكماء كما قال من انواع الكم المتصل موضوع علم الهندسة من الرياضيات الذي كون موضوعها
من الموجودات الخارجية المتصفة في الخارج المطابقة لا في الذهن عندهم نعم قد نازع فيه بعض العلماء
المتأخرين من غير الحكماء لكن قد اجبنا له في شرح فصل الكم من كتاب المقولات العشر وبرهنا على وجوده
ببرهان صحيح واجب القبول وان ارادوا انه في نفس الامر متصل واحد غير مركب من اجزاء لا تتجزى اصلا
او فعلا فان ارادوا بالجوهر الموضوع في هذه القضية الصورة الجسمية الجوهرية كما يدل عليه قولهم وعلى الاول
هو تمام الجسم ام لا فيقال عليهم هذا الحكم انما يصح بعد اثبات وجودها ولم يثبت وليس بديهيا والا لعلمه
الحكماء ايضا وان ارادوا به تمام الجسم الطبيعي فلا يكون لقولهم وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر
الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال معنى ولو سلمنا ان الصورة الجسمية موجودة نقول ان اردتم
بالصورة الجسمية الواقعة موضوعا في الكبرى اي قولكم الاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال
الصورة الجسمية المتشخصة بالمقدار المعين فلا نزاع عليها مع الصغرى قولكم فلا بد من جوهر قابل للانفصال
والانفصال يبقى معهما ويدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى لانه يجوز
ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية الكلية التي هي ماهية نوعية عندهم ويكون هو الجوهر القابل لهما الباقي
معهما لا المسمى بالهيولى وان اردتم بها الصورة الجسمية الكلية فامتناع بقائها مع الانفصال نظري يحتاج
في اثباته الى اقامة البرهان فان قلتم نبرهن عليه بان الاتصال الوضعي لازم لماهية الصورة الجسمية واذا انعدم
بالانفصال تنعدم تلك الماهية قلنا ان اردتم بالاتصال الوضعي اللازم لها الاتصال الشخصي فغلط لانه يلزم
ان يكون جميع الاجسام متصلا باتصال واحد شخصي وان اردتم به الاتصال الكلي فهو مسلم لانهم قالوا
ان الاتصال الكلي لازم للجسم فعلى هذا نقول الزائل هو الاتصال الجزئي المخصوص وهو ليس بلازم
واللازم هو الاتصال الكلي وهو ليس بزائل [illegible] ذات الصورة الجسمية الجوهرية
على تقدير وجودها [illegible] الانفصال مع كون حقيقة [illegible] كالمياه الموضوعة في الكيزان الحاصلة
من [illegible] هو عين حقيقة الماء الكائن في الجب وكون تلك [illegible] الاجسام مسماة باسم
الكل [illegible] خارج عن مقتضى العقل [illegible]
جوهر وحده [illegible] الباقي في [illegible] هو الماء بحقيقته [illegible]
السهروردي في الفصل الثالث من طبيعيات الشجرة الالهية ونقول قال [illegible] المعلم الاول
واتباعه هم المشاؤون ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية واحتجاجه [illegible]

[illegible] المعلم الاول واتباعه

في نسخة ح

احدهما ان الجزء الذي لا يتجزى وثانيهما كون الجسم البسيط شيئا واحدا كما هو عند الحس واذا ثبت
هذا فنقول الجسم البسيط في حقيقته وذاته شيء واحد اذ هو متصل كما هو عند الحس وقابل للانفصال وذلك
الاتصال اي الصورة الجسمية اما نفس حقيقته ماهية الجسم او داخل فيها او خارج عنها والاول باطل لانه لو كان
نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال والانفصال والتالي باطل بقسميه اما الاول فلان الشيء
لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده ولانه لو كان الاتصال المذكور نفس حقيقة
الجسم المتصل لزم ان يكون الجسم متصلا بذاته لا باتصال زائد على ذاته وما هو ذات الشيء لا ينعدم عنه وقد انعدم
اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا بذاته وكذا الثالث فانه لو كان
خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال والتالي باطل فكذا المقدم واذا لم يكن عينه ولا خارجا
عنه فهو جزؤه واذا كان جزؤه فله بالضرورة جزء اخر هو قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى والاتصال
المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى والصورة وهذا الاتصال الصوري الجوهري ليس هو
المتبدل على الشمعة الواحدة من امتدادات مختلفة متغيرة فانها اعراض لا يتبدل الشمعة من حقيقتها بتغيرها
وهذا الاتصال المذكور ثابت غير متغير اصلا وهو الصورة الجسمية وصورة القياس انه يمتنع بعدم كون
الاتصال نفس حقيقة الجسم لان الجسم قابل للاتصال والانفصال والاتصال اي الصورة الجسمية
ليس بقابل لشيء منهما فالجسم ليس بصورة جسمية والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل يكون
بالفعل ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة وانفصالات وانفصالات يكون بالقوة والشيء الواحد
من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال اي الصورة المصححة للابعاد العرضية نفس
هذه القوة على الاشياء للجسم لوجب ان يتعقل الابعاد المتبدلة وجميع ما يعرض للجسم عند تعقل الجسم
وكان تعقل الاتصال ممتنعا بدون هذه الاشياء التي هي نفس القوة عليها والتالي باطل فكذا المقدم وصورة
القياس هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة لينتج من الاول ان
الجسم لا يقارنه قوة ثم يجعل النتيجة صغرى وهي لا شيء من الجسم بمقارن للقوة والهيولى مقارنة للقوة
لينتج من الثاني لا شيء من الجسم بهيولى فيجب ان يكون الحامل للقوة التي يعرض للجسم عند الاتصال غير
المتصل من حيث هو متصل بالفعل بل الحامل لتلك القوة هو الذي فيه قوة الاتصال والانفصال والصور
والاعراض وذلك هو الهيولى فيجب ان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما ما عنه الفعل وهو الصورة
والثاني ما عنه القوة وهو الهيولى انتهى ولما كان هذا الفاضل غافلا عن مذهبهما وابى على ان الذي ذهب اليه
قبل افلاطون وافلاطون على رغمه الباطل الناشي من تخيلة كما قال الشيخ السهروردي في حكمة الاشراق من ان
الجسم هو الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور والاعراض الشاغلة للحيز الممتد في الجهات وهو على عمقها جسم
واحد في صورته وحداني لا تركيب فيه اصلا لكنه قابل للانقسام الى غير النهاية وهو من حيث جوهر ... الجسمية
تسمى جسما ومن حيث انه يقبل الصور والهيئات تسمى هيولى وهو امر واحد في حقيقته وذاته ...

لو كان الانفصال ضد الاتصال او لعدمه ... الصورة الجسمية
لو كان بينهما تقابل العدم والملكة ح

وغيرها ح

الاول

الاول من طرف الاول فقال اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها من وجوه الاول انها مبنية على وجود اتصال
جوهري في الجسم مغاير له ونحن نمنع وجوده فيه وان لا يكون فيه الا الاتصال الذي زعمتم انه من عوارض
الكم لا غير وقولكم ان الابعاد والامتدادات يتبدل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهري
ممنوع لان الشمعة اذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة وبالعكس يتفرق
فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصالات المتعينة المختلفة والامتدادات المتغيرة يكون في الشمعة حاصلة على
سبيل البدل فالاتصال واحد ثابت وامتداد متعين غير متغير فغير مسلم اصلا وجوده الثاني ان الاتصال
المذكور في الحجة انه جوهر هو عرض لان ذلك هو الذي يقابله الانفصال ويبطله لوروده عليه ثم
يعود الجسم الذي بطل عنه الاتصال الاول منفصلا باتصال اخر مثله ثم يبطل هذا ايضا بانفصال اخر الى غير
النهاية فتلك الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة مع بقاء الحقيقة الجسمية والنوعية واستغنائها في قوامها
عنها فيكون اعراضا واما الاتصال الذي هو في الحجة انه عين الجسم فلو كان قابلا للانفصال والاتصال المحكوم
بالجوهرية فهو الجسم لا غير وقولكم ان الاتصال لا يبقى مع الانفصال فلو كان نفس الجسم لوجب بقاء الاتصال
مع الانفصال كما بقي الجسم مع الانفصال قلنا الاتصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهري ولو كان الاتصال الجوهري يبطل بالانفصال لزم ان لا يبقى الحقيقة الجسمية مع
الانفصال وليس كذلك وايضا نقول من طريق آخر فيما يتعلق بهذا الوجه انه كما يوجد المقدار
مادام الانفصال على المادة ولولا الاتصال الجوهري الذي ادعيتم انه مصحح للابعاد الثلثة لما امكن وقوع
وقوع الابعاد الثلثة ولا الانفصال فيكون القابل للانفصال الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال
الجوهري جزء الجسم على رايكم فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال الطارئ الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا فعلم
ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما فرضتم فيكون الاتصال مصححا للانفصال وجزء القابل له لكن
لقائل ان يقول ان الاتصال الجوهري هو الجسم اذا كان قابلا للاتصال العرضي والانفصال فلا يحتاج
الى الحامل وهو الهيولى فبطل ما ذكروه والثالث انكم ادعيتم ان في الجسم امتدادا جوهريا وهو الصورة الجرمية
وامتدادا اخر عرضيا هو الابعاد الثلثة والامتداد من حيث ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة
فلا ينبغي ان يختلف مقتضاها فان اقتضى بعض تلك الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون الكل جوهرا
وان اقتضى شيء منها العرضية وجب ان يكون الكل كذا الرابع ان الاتصال اذا كان الامتداد اصطلاحا
فلا يمكن ان يكون للامتداد لا قابل للانفصال فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل للاتصال والانفصال
والخامس ان الامتداد الجوهري ان لم يكن واقعا في الاعيان فيمتنع ان يكون جزءا للجسم الموجود في الاعيان
لامتناع كون الذهني مقوما للعيني وان كان واقعا في الاعيان وهو موجود والامتداد ذات التعينية الوهمية
موجودة ايضا فيكون في المادة الواحدة امتدادان وذلك محال وايضا لو كان في المادة
الواحدة امتدادان متناهيان فهما مقداران لا بد لكل منهما حاصلا بالفعل فيكون متصلا

بالضرورة واحد المقدار بين جوهر والاخر عرض فاذا افتقر احدهما على الاخر فيكون في المادة الواحدة
امتدادان كبير وصغير فان تقدرت المادة باحدهما فيفضل احدهما على المادة او ينقص عنها
فيكون بعض الامتدادات لا في المادة او بعض المادة لا امتداد لها وهما محالان وان تساويا في
جميع الاقطار فلا يكون بينهما امتياز البتة فيكونان واحدا من جهة الامتداد وبعين الحق وحدوه
المقدار والغنا الامتدادات الثلثة اذا انبدلت على الشمعة ان تبدل الامتداد الجوهري الى الجهات
المختلفة بطلانا ذكروه من تبدل الاعراض وبقاء اتصال واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس المقدار
فان الشمعة التي لها مقدار معين اذا بدلنا طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد في الطول نقص من العرض والعمق
وبالعكس فالذاهب في الجهات المختلفة عرضي المقدار والمقدار مقدار ثابت لم يتغير في الشمعة وانما
التغير للاوضاع والذاهب في الجهات المختلفة وح لا يمكنك ان تحكم بحقيقة المقدار المحسوس لا على التبدل
المتغير فان الامتداد الجوهري الموصوف تبدله حكمه هكذا وان لم يتبدل الامتداد الجوهري الى جهة من الجهات
فهو مح اذ يمتنع ان يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد الى جهة ولا يكون الامتداد المتناهي الى جهة
ولا ذا طرف ثم الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا لم يتبدل بل بقي كما كان قبل التبدل في قطر
في حال صغره كما كان في حال كبره فيكون للقطر الصغير امتداد اخر فاضل عليه وهو محال واما الحجة
الثانية فالاعتراض عليها ان قولكم الجسم ليس نفس القوة على اشيا فنحن نسلم ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون القوة لو كانت نفس الاتصال فقدا وفي الجسم قوة الانفصال فكان ان يبقى الاتصال مع الانفصال
وهو رجوع الى الحجة الاولى وقد فرغنا من الكلام عليها من ان الاتصال اذا كان هو الامتداد فيجب ان يبقى
مع الانفصال لئلا يرد ما ذكرناه هناك وقولكم ان القوة لو كانت للجسم من حيث هو جسم للزم من
ذلك ان يكون الشيء الواحد بالفعل والقوة معا وهو مح ولما كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل فيكون
القوة لغيره قلنا الممتنع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة بالفعل والقوة معا اما اذا كان ذاته حقيقته
بالفعل وله مع ذلك قوة شيء او اشيا اخرى فليس ذلك بممتنع والوجود يشهدون بامثاله فان النفس
ذاتها بالفعل ولها قوة قبول العلوم العقلية وجميع الاجسام من حيث الجسمية بالفعل ومن حيث ان لها قوة قبول
امور غير متناهية من الصور والاعراض بالقوة والهيولى التي اثبتها المشاؤون يجب ان يكون ذاتها وجوهرها بالفعل
فانها حاملة للصور والاعراض ويمتنع ان يكون حاملا ليس له جوهر موجود بالفعل وذات الهيولى ليست نفس القوة
لان نفس القوة لا يكون امرا جوهريا فتعين ان يكون ليس نفس القوة بل هي شيء مع قوة ويكون ذلك
الشيء مع القوة غير نفس القوة فيكون موجودا بالفعل الا انه يجوز ان يكون ذلك للمعقول بسبب الغير وليس ذلك
بممتنع فان جميع الملكات الموجودة حصولها يكون بغيرها مع كونها حاصلة بالفعل فعلم من هذا التقرير ان الهيولى التي
اثبتها المشاؤون بالفعل لا انها نفس القوة بل هي بالقوة على امور اخرى وبهذا تبطل الكبرى القياس الاول وهي كل ما هو بالفعل
من جهة ذاته لا يكون فيه قوة وصورة القياس هكذا النفس بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس يقارنها قوة امر ما

سنخ

سنخ الثالث بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته يقارنه قوة امر ما انتهى قول الفاضل المذكور وانا اقول
على سبيل الاختصار ان المعلم الاول واتباعه ولا احد من الحكماء لم يذهب الا ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة الجسمية ولم يذكر احد منهم شيئا من الحجتين اللتين نقل الناقل انهم احتجوا بهما وهذا الناقل
كثيرا ما ينقل عن الحكماء المتقدمين والمتأخرين كانه جالس معهم ورأى كتبهم لكنه يكذب في كثير من نقوله
قوله وثانيهما كون الجسم البسيط في نفسه شيئا واحدا اي كون الجسم البسيط متصلا اتصالا جوهريا في نفسه
اقول لم يبين المشاؤون حجة من حججهم لاثبات الهيولى على هذا كيف وهم لم يقولوا بالاتصال الجوهري الا بالصورة
الجسمية الجوهرية قوله وذلك الاتصال اي الصورة الجسمية اما نفس حقيقة ماهية الجسم الى اه هذا الكلام موقوف
على وجود متصل مثل ذلك الاتصال ولم يثبت وليس ببديهي ولم يقل به احد من الحكماء وعلى تقدير وجوده
نقول قوله على قوله لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للانفصال والانفصال والاتصال بط
بتيمنه اما الاول فلان شيئا لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لعدمه ابن ذلك
الانفصال جوهر على ما زعموا والمعقول عرض فلا يكون قابلا لنفسه وانه ليس بقدم للانفصال بل هو ضد الانفصال
بعد الاتصال المخصوص اللغوي قوله ولانه لو كان الاتصال المذكور الى اه اقول ولو كان جزءا على ما ادعوه
لزم ان يكون متصلا بجزئه لا باتصال زائد على ذاته وما جزء الشيء لا ينعدم عنه الا مع اخر قوله فعلم ان الجسم
ليس متصلا لذاته متناقض ظاهر للمبنى الثاني اي كون الجسم المتصل في نفسه واحدا وقد عرف فيما مر حال قوله
وكذا الثالث الاخره وحال صورة القياس قوله والثاني هو قولهم للجسم من حيث هو متصل الى اه قولهم هذا ليس
بقولهم فانهم انما يقولون ان الجسم مركب من الهيولى والصورة النوعية والهيولى قوة والصورة النوعية فعل
ويظهر الصورة النوعية من قبل الهيولى فيحصل الجسم بالفعل فيعرض عليه الاعراض بحسب اقتضائها بهذه الصورة وقابلية
الهيولى فالجسم عندهم بالفعل بمجرد ظهور تلك الصورة من الهيولى مع قطع النظر عن كونه متصلا لعموم الاتصال
المطلق عن لوازمه وهذا القول ليس قول حكماء اليونان بل هو قول ابن سينا واتباعه فهؤلاء ان ارادوا بقولهم
الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل الجسم من حيث هو متصل باتصال جوهري اي بالصورة الجسمية يكون بالفعل
فيحتاج الى اثبات وجودها وان ارادوا انه الجسم من حيث هو متصل باتصال عرضي يكون بالفعل فح ان ارادوا
بقولهم يكون بالفعل يكون موجودا بالفعل او جسما بالفعل فلو كان الجسم موجودا بالفعل وجسما بالفعل بمجرد تركبه
من الهيولى والصورة النوعية مع قطع النظر عن كونه متصلا باتصال عرضي وان ارادوا انه يكون بسبب عروض هذا الاتصال العرضي محلا وموضوعا للاعراض بالفعل
فاجوك مع قطع النظر عن عدم مساعدة هذه العبارة لا يكون بهذا الفعل ح مقابلا لقولهم ومن حيث ان له قوة قبول
ابعاد متبدلة وانفصالات واتصالات يكون بالقوة على انه لا يجديهم نفعا في مطلوبهم اصلا قولهم فلو كان الاتصال
او الصورة الجسمية الى اه اقول هذا من قبيل تخييل المعدومات عين الموجودات بالاستيلاء من جملة الوهم ليلا مع ان
ارسطاطاليس بيت بلا وقعه لان الهيولى قوة للصور وجميع المعقولات الوهمية على ما قال الفيلسوف وابن رشد وسلم جميع الحكماء المشائين
مع انه لا يجب ان يتعقل جميع الصور والمعقولات عند تعقلها ولا يمتنع تعقلها بدونها ثم يرد على كبرى دليلهم اي قولهم كل

ولو كان الانفصال ضدا للانفصال ولعدمه لو كان بينهما تقابل العدم والملكة صح
ونقيضا له لتقابل العدم والملكة صح ومقابله
ولا انعدم اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا بجزئه صح

ماهو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه انه ان ارادوا لا يقارنه قوة من جهة ذاته فمسلم لكن يمكن ان يمنع من جانب الكبرى المستوردة كبرى القياس الثاني اي قولهم والهيولى مقارنة للصورة كيف والهيولى هو الجسم البسيط الموجود بالفعل غير مقارنة للقوة من جهة ذاتها وان ارادوا لا يقارنه قوة اصلا لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره فكذبها ظاهرة ومما اورد من الاعتراضات على ادلة تركب الجسم الطبيعي من الهيولى والصورة الجسمية ومما اورد الفاضل المذكور وان كان بعض ايراداته مدفوعة وبعض ما ادعينا من غير متيقنة علم انه لم يثبت تركبه منهما ثم لم يبرهن على عدم وجود الصورة الجسمية التي ادعوا انها ماهية نوعية وجزء الجسم الطبيعي فنقول اولا ان هذه الصورة الجسمية الجوهرية التي هي ماهية نوعية ليست بموجودة لانها لو كانت موجودة لكانت اما ماهية نوعية اضافية او ماهية نوعية حقيقية لكنها ليست اضافية على ما علم من كتبهم فتكون حقيقية واذا كانت ماهية نوعية حقيقية فاما بسيطة او مركبة والتالي بطل بكلا قسميه فكذا المقدم فليست بموجودة وبيان بطلان التالي انها لو كانت ماهية نوعية بسيطة او مركبة لوجدت في الخارج بمجرد انضمام التشخصات الجزئية بها من غير احتياج الى انضمام الصور النوعية ووجدت افرادها الشخصية متميزة عن سائر انواع الجوهر كما يكون شان سائر الماهيات النوعية كذلك والتالي باطل لانها لا توجد بدون انضمام الصورة النوعية فكذا المقدم وايضا لو كانت مركبة لزم ان يكون الجسم الطبيعي مركبا من اجزاء اربعة عندهم والتالي خلاف مذهبهم فكذا المقدم وثانيا انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت اما فعلا او قوة او فعلا وقوة او لا فعلا ولا قوة فان كانت فعلا والصورة النوعية ايضا فعل فيكون الجسم الواحد فعلان وهو مستحيل وان كانت قوة فيكون هيولى وان كانت فعلا وقوة يلزم التناقض وان كانت لا فعلا ولا قوة يكون معدوما لان الموجود اما قوة او فعل وثالثا لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية كما قالوا لزم ان يكون الحد التام المنطقي الذي بحذاء الجسم الطبيعي المحدود مركبا من ثلثة اجزاء ماخوذة من الاجزاء الثلثة الخارجية مع انه ليس كذلك فانه مركب من الجنس والفصل فقط وقالوا ان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصور النوعية فلو كانت الصورة الجسمية جزءا لاخذ منه شيء فكان حده التام مركبا من الجنس والفصل وهذا الشيء فلم يكن المركب من الجنس والفصل فقط حدا تاما والتالي باطل فكذا المقدم ورابعا انهم قالوا ان الجسم التعليمي موجود مع ان كان الصورة الجسمية كافية في كون الجسم الطبيعي ممتدا في الجهات الثلث ولا كافية فان كانت كافية فيكون الجسم التعليمي عبثا لان ما يحصل به يحصل بما هو جزء من الجسم وان كانت لا كافية فاما ان يكون الجسم التعليمي كافيا او لا كافيا لا جائز ان لا يكون كافيا لكونه امتدادا في الجهات الثلث حتى قالوا انه كمية امتدادا لكونه سببا لامتداد الجسم الطبيعي كما فصلنا في فصل الكم من كتاب [illegible] فتعين ان يكون كافيا فح يكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال الامتداد الحاصل بالصورة الجسمية مطلق ومبهم والحاصل بالجسم التعليمي متعين لا مبهم فلا يكون شيء منهما عبثا لانا نقول الامتداد الحاصل بمطلق الجسم التعليمي مطلق كالامتداد الحاصل من مطلق الصورة الجسمية والامتداد الحاصل بجزئي الجسم التعليمي المعين

متعين فكلا الامتدادين حاصلان به فيكون الصورة الجسمية عبثا خارجا عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال يجوز ان يكون رابطة جوهرية لاتحاد الهيولى بصورته من الصور النوعية فلا تكون عبثا لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان اتحاد الهيولى بالصورة النوعية ليس بواسطة داخلة لان الهيولى قوة جوهرية والصورة النوعية فعل جوهري والقوة والفعل الجوهريان يتحدان بالذات ويحصل منهما واحد بالذات بلا ريب وايضا ان الصورة النوعية لا تنضم الى الهيولى من خارج الهيولى حتى تحتاج الى رابط مثلا بان تكون موجودة اولا في خارجها ثم ترتبط بها بل تظهر بايجاد الفاعل من بطن الهيولى وقوتها بحسب استعدادها كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من الكتاب الثاني من كتب النفس ومما عرفت من ادلة ابن سينا واتباعه لاثبات الهيولى مردودة وان الصورة الجسمية الجوهرية ليست بموجودة عرفت ان المسائل المذكورة في كتبهم الموقوفة على الهيولى والصورة الجسمية او كليهما غير ثابتة ولهذا ينبغي اكثر الايرادات التي يوردها العلماء عليها وعلى ادلتها او عليها من غير سند نقضه وانما اطنبنا الكلام تحقيقا للمقام قال الشارح ان هذا الرأي الثالث اي كون الصورة الجسمية الجوهرية لاحقة بالهيولى الاولى حال عن الفساد لان المعلم قال في المتن التاسع والستين من الكتاب السابق ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة النوعية والمركب الطبيعي كنسبة النحاس والخشب الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي فكما ليس في النحاس والخشب مع قطع النظر عن الصورة الصناعية الصنمية والسريرية صورة صناعية اخرى فكذلك ليس في الهيولى صورة جوهرية اخرى ولانه لو كان يحل في الهيولى مثل هذه الصورة الجسمية الجوهرية لكان في كل جسم طبيعي صورتان جوهريتان بالفعل فاذا كان كذلك فهل يكون الجسم بكل واحدة منهما ماهية نوعية او يكون باحديهما ماهية جنسية وبالاخرى ماهية نوعية فان كان الاول يلزم ان يكون جسم واحد بعينه فردا لنوعين [illegible] وهو محال وان كان الثاني فهو مستحيل ايضا لان الصورة الجسمية صورة لا يمكن ان يتعدد صورة ما وجودا جنسيا لشيء فالصورة الجسمية لا يمكن ان يتعدد وجودا جنسيا بل كل صورة انما يفيد وجودا نوعيا كما ترى ظاهرا في الصورة العرضية لانه لا نرى ان تكون شيء اما ملونا ولا يكون ابيض او اسود او احمر او اصفر او شيئا اخر من الملونات بل لا يمكن ان يكون كذلك لان الجنس لا يمكن ان يوجد بدون النوع [illegible] لانه لو كان كذلك لصورة موجودة في الخارج لحصل منها ومما انضم معه طبعا بمجرد انضمام العوارض المشخصة مركب جزئي داخل في نوع [illegible] الا كانت صورة كلية كالمثل الافلاطونية هي لا يمكن ان توجد ذلك لا يحصل منها ومما انضم معها جزئي داخل في نوع فليست موجودة في الخارج وهذا الدليل مثل دليلنا الاول قد وقع توارد الخاطر ثم اجاب عن الدليل الاول الذي ذكره سقوط [illegible] تعريف المعلم للنفس بانها فعل اول لجسم آلي ليس لان الجسم متقدم عليها وهي تتعلق به حال [illegible] صورة اخرى والا لما حصل واحد بالذات بل نعني كونها فعلا للجسم كونها سببا للحقيقة الحاصلة معها والا لو كانت متقدمة عليها بكيف كانت فعلا له وعن الثاني بان النفس الناطقة محيطة بالقوة النفس النباتية والحيوانية كما يحيط

العدد المؤخر للمتقدم والشكل المؤخر للمتقدم على ما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس
فبهذا الوجه ثبت فيها الجسمية ويقتضي تشخيصها وجود احتياجها بالصورة وان كانت لا جسمية ولا هيولانية

الفصل الرابع في انه هل يوجد كم ما في الهيولى الاولى ملحوظة بذاتها ام لا اعلموا ان بعض العلماء قسموا
الكم الى المعين وغير المعين والاول هو الكم المحدود في كل جسم الحاصل فيه على حسب اقتضاء صورته الجوهرية
لان من خواص الصورة على ما قال الفيلسوف في المتن الحادي والتسعين من اول كتاب النفس ان يقوم ويحدد
ولهذا يحدد ويشكل الانسان كما تقتضيه صورته الانسانية ويحدد ويشكل الفرس كما تقتضيه صورته النوعية
والثاني هو الكم المتقدم في الهيولى من قبول الصورة وهو لا كائن ولا فاسد بل غير مفارق عن الهيولى ابدا
ثم يتعاقب من الصور وهذا اختيار ابن رشد القرطبي في شرح المتن السادس والثلثين من اول الطبيعيات وفي
الفصل الاول من كتابه لجوهر العالم وفي مواضع اخر وتبعه كثير من علماء اللاتين منهم الراهب بنذكتس برنوس
ويعقوب زابارلوس ويرى يحيى النحوي ان يكون على هذا الرأي على ما يستفاد من شرح المتن الثلث والثلثين من الكتاب
الاول للكون والفساد ويثبتون دعواهم بانه لو لم تكن الهيولى بلا كم ما في نفسها لما كان ما حصل منها ومن الصورة
الجوهرية كميا بل صار غير منقسم كالنقطة ويثبتون بانه الملازمة بتقديم مقدمات ثلثة احديها ماخوذ من المتن
الثاني عشر من اول ما بعد الطبيعة وهي ان الانقسام خاصة مخصوصة بالكم بحيث لا يمكن ان ينقسم شيء الا بكميته
ولو كان قابل الانقسام يكون كميا البتة وثانيتها توخذ من المتن الثامن من اول الكون والفساد ومن المتن
الثاني من سادس الثمانية ومن المتن الثامن من اول الكون والفساد وهي انه لا يمكن ان يصير شيء كميا من اللاكميات
واللامنقسمات وثالثتها تستفاد من المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة وهي ان الصورة الجوهرية لا تقبل
الزيادة والنقصان بل هي غير منقسمة [illegible] لو لم تكن الهيولى قبل قبول الصورة منقسمة بكم ما لكانت لا منقسمة
بمقتضى المقدمة الاولى والصورة الجوهرية ايضا غير منقسمة بحكم المقدمة الثالثة فلا يحصل منهما شيء منقسم
كمي بحكم المقدمة الثانية فلما كانت الاجسام الطبيعية كمية ومنقسمة وجب ان نقر بان الهيولى ذات كم ما
في نفسها اقول هذا الرأي مخالف مخالفة بينة لما قال المص في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة من ان الهيولى
في نفسها ليست كمية لا يقال انها ليست في نفسها كمية بكم متعين لا بكم غير متعين لانه قال انها ليست
في نفسها كمية على الاطلاق ولو وجد في نفسها كم ما غير متعين لكانت في نفسها كمية لا الا كمية مطلقا ويخالف
لمقتضى البرهان لانه لو كان في نفسها كم ما لحصل جنسان مختلفان اي الهيولى الجوهرية والكم العرضي واحد
بالعرض ثم حصل من الهيولى والصورة الجوهريتين واحد بالذات وهو مستحيل ان يكون الواحد بالعرض جزءا ما
من الواحد بالذات كما يستحيل ان يجعل اولا البيت الابيض ثم يجعل البيت فلا يمكن ان يوجد في نفس
الهيولى كم ما قبل قبول الصورة واجيب [illegible] ويلزم [illegible] ان يكون بان الهيولى الاولى منظورة في نفسها لا منقسمة
ولا كمية بالفعل كما يكون كل جوهر كذلك [illegible] منقسمة وكمية بالقوة كما قال المص في المتن الثاني عشر من اول
من اول الكون والفساد وتكون كمية بالقوة وما يكون بالقوة يكون بعد بالفعل فبهذا يتعاقب الاعراض المنقسمة

الصور

الصور لان الصورة تفيد الوجود للهيولى الاولى وما يفيد وجودها يفيد ايضا ما يتعاقبه كما قالوا
لو لم يكن الهيولى قبل قبول الصورة كمية لكانت لا منقسمة والصور الجوهرية ايضا غير منقسمة فلا يحصل من اثنين
الغير المنقسمين شيء منقسم كمي فان ارادوا لو لم يكن الهيولى في نفسها قبل قبول الصورة كمية لا بالفعل ولا بالقوة
لكانت لا منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فالملازمة مسلمة لكن الهيولى ليست في نفسها لا كمية بالقوة بل كمية
بها بل هي في نفسها جميع المقولات بالقوة كما عرفت وان ارادوا لو لم يكن الهيولى في نفسها كمية بالفعل
لكانت في نفسها لا منقسمة بالفعل فالملازمة مسلمة لكن لا يلزم ان لا يحصل منها ومن الصورة الغير المنقسمة
شيء منقسم لان الصورة لما افادها الوجود وكان في قوتها ان تكون كمية تفيدها ان تكون كمية ايضا **الفصل
الخامس في انه هل يجوز للهيولى المنظورة بذاتها وجود حقيقي ام يأخذ كل وجودها من الصورة** اقول فيه اختلاف
عظيم بين العلماء قال بعضهم ليس للهيولى الاولى في نفسها وجود ما اصلا وانما تأخذ الوجود من الصورة
الجوهرية ولهذا قال افلاطون الهيولى لا توجد في الخارج بنفسها لانها ليست موجودة بالفعل بل بالقوة
فقط وقال في موضع آخر كل ما يوجد في طبيعة الاشياء في الخارج يوجد بالفعل ولا يكون هذا للهيولى
الاولى بل للصورة التي هي فعلها ويرى ان يكون هذا هو رأي الفيلسوف لانه يسميها لا موجودة او موجودة
بالقوة او جوهرا بوجه ما كما سنبين لذلك لما قرر في المتن الخامس عشر من خامس ما بعد الطبيعة ان الصورة
علة الوجود لتوجد الاجسام بسببها لانه بعدما قال الاجسام البسيطة كالتراب والنار والماء والتي
تكون كذلك والاجسام بالجملة والتي تتركب منها كالحيوانات والاجرام السماوية واجزاؤها كلها يقال جواهر لانها لا توجد
في الموضوع [illegible] فيها غيرها اي الاعراض تقال للصورة لكونها تكون علة الوجود وموجودا في مثل هذه
الاشياء التي لا توجد في الموضوع كنفس الحيوان وهذا الرأي مسلم وذائع في المدارس التومستية كما قال بها
ثومس [illegible] وقايتانوس [illegible] وبعض
اخر من فحول المدارس المذكورة واستدلوا عليه بانه لو وجدت الهيولى من نفسها لكانت موجودة بالفعل
لان كل ما يوجد من نفسه موجود بالفعل فكان الصورة حينئذ [illegible] لكونها موجودة بالفعل ومشهور ان ما يجيء
الى الموجود بالفعل لا يفعل معه واحدا بالذات [illegible] الهيولى موجودة في نفسها بوجود حقيقي لما حصل منها
ومن الصورة واحد بالذات وهو باطل فان قلت هذا الدليل [illegible] لو كان وجود الهيولى حاصلا في نفسها تاما
كاملا وهو ليس كذلك بل هو ناقص [illegible] من الوجود الذي يفيده الصورة بعده ولهذا يحصل من الهيولى والصورة
واحد بالذات او المركب الطبيعي قلنا اجابوا عنه اصحاب هذا الرأي بانه لا يمكن ان يكون شيء في ترتيب واحد
بعينه فعلا وقوة وان كان يمكن ان يكون في ترتيبين [illegible] لان الفعل والقوة متقابلان ولهذا لما كان الصورة
في ترتيب الذات فعلا لا يمكن ان تكون في هذا الترتيب بعينه قوة بوجه ما لكن يكون قوة في ترتيب الوجود فلو تحقق
وجود الهيولى الناقص لكان فعلا البتة لان الوجود فعل كان في جانب هذا الترتيب قوة بالنسبة الى الوجود التام
وايضا ان الوجود [illegible] يكون طرفا متاخرا [illegible] فيقتضي مفهومه الحقيقي فلو تحقق من الهيولى من نفسها لما افادها الصورة

وجودا بعده لانه لا يمكن ان يكون امر اخر موخرا من المؤخر في حين واحد بعينه وبعضهم قسم
الموجود الى الموجود التام والناقص او الهيولى الاولى توجد في نفسها مع قطع النظر عن الصورة
بوجود ناقص لا بوجود تام والى هذا الرأي ذهب كثير من الفحول مثل بروقلس وسنبليقيوس والراهب
شارح وبربريوس وتبعهم انتون روفيوس وثمسطيوس وآبريا واوفيدو وماستريوس وبلنيس
واستدلوا على رأيهم بان ذات الهيولى الاولى مغايرة لذات الصورة فيكون للهيولى وجود مغاير للوجود
الذي يفيده الصورة لان الذات والوجود واحد لا يستمان في البسائط وبانه لو اخذت الهيولى
كل وجود من الصورة والمركب لو حدث وفسدت الصور لما كان يوجد ويفسد الصور والمركبات بهذا
العدد لان الفساد ليس الا زوال الوجود لان الاشياء عند الفساد تنتقل من الوجود الى اللاوجود
فلو لم يكن الهيولى موجودة في نفسها كما هو الرأي الاول لو حدث وفسدت بمقدار ما يوجد ويفسد
الصور والمركبات بهذا المقدار والتالي باطل فكذا المقدم ومذهب الشارح مقدمة ما ذهب اليه وقال
كما ان الفعل مشترك بالاسم لانه يطلق ويراد به الجوهر كما قال المعلم في المتن السابع من ثاني النفس ويطلق
ويراد به الوصف مثل الحركة كما قال في المتن السادس من ثالث الثمانية ويطلق ويراد به الواجب الوجود
بالذات كما قال في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة كذلك لفظ الوجود مشترك
بالاسم وكما يكون القوة هو الانفعال والتغير والتبدل مشتركات بالاسم لان بعض الانفعال فساد من المقابل
وبعضه زيادة سلامة الشيء الذي يكون بالقوة مما كان بالفعل كما قال في المتن السابع والخمسين من ثاني النفس
ولا يخطر ببالك [illegible] الانفعال التغير والتبدل للصحة والسلامة [illegible] اضطر الى تسمية هذه الاسامي كما
قال المعلم في المتن الثاني والستين منه ايضا لما كان فصول [illegible] مستعمل الانفعال والاستحالة
كالاسماء المخصوصة [illegible] كذلك احكم للوجود والموجودية بعض الوجود [illegible] وهو الذي به يوجد شيء في طبيعة
الاشياء بالذات والاول هو الذي به يكون شيء مستقلا بالذات لان يوجد في صف الاشياء ويسمى
هذا الوجود [illegible] صوريا وفعليا وهو فعلية ما وكل ما وجد بالوجه المذكور وبعضه يخارج الاجزاء وهو
ليس الا ماهية الشيء وذاته من حيث انه يكون خارج علله [illegible] في قوة الفاعل
مثلا الهيولى ان كانت موجودة بوجه مغاير للوجه [illegible] كانت صادرة في نفس [illegible] خارج عللها تسمى في هذه
الحال موجودة بوجه مغاير للوجه الذي كانت تسمى به موجودة حال كونها في قوة المصدر فقط وتسمى هذا الوجود ذاتيا
ووجودا بالقوة ومما قررنا تعرف افتراق هذين الوجودين اي الصوري والوجود بالقوة فان الاول يكون من
جانب الفعل والصورة والثاني لا يتبع صورة ما بالضرورة بل يكون من جهة الذات [illegible] في القوة المحضة [illegible]
هذا الفرق الذين كانوا يقولون ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها توجد بالوجود الناقص لان التام والناقص
يكونان من سلسلة واحدة ويفترقان بالزيادة والنقصان فقط ولهذا نرى ان يكون كل موجود ناما كان [illegible]
صادرا من فعل وبهذا الفعل لم يوجد في الهيولى لا يكون موجودة [illegible] بالوجود الناقص والوجود الذاتي وبالقوة

لايجب

لا يجب ان يتعاقب فعلا وانما عرفت هذا فاقول اولا ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها ليس
لها وجود [illegible] صوري لان الوجود الصوري هو الذي به يوجد شيء بالذات في طبيعة الاشياء اولا اقل
يكون به قابلا لان يوجد بالذات والهيولى الاولى ملحوظة بذاتها وبلا صورة جوهرية لا توجد اصلا في طبيعة
الاشياء وليست قابلة لان توجد بالذات ويمكن ان يستنبط هذا من كلام افلاطن حيث قال الهيولى لا توجد بذاتها
في طبيعة الاشياء اي لا توجد ماخوذة بنفسها كما توجد الاجسام وهذا الوجود هو الوجود الصوري ولهذا يسلب
عن الهيولى الاولى ولا تكون بهذا الوجود موجودة بالاستقلال بل موجودة مع اخر كما قال افلاطن ايضا لان
الايجاد بالاستقلال انما يكون لشيء يوجد حقيقة وبالذات والهيولى ليست كذلك وايضا الوجود الصوري يتكلم المعلم
في المتن الخامس عشر من ثاني سماع الطبيعة حيث قال الصورة علة الوجود لان المعلم وافلاطن يتكلمان للوجود المقول
حقيقة وهو الوجود الصوري ولهذا الوجود اثبتم ادلة الرأي الاول لانه لو كانت الهيولى موجودة بمثل هذا الوجود
لكانت موجودة بالفعل بلا ريب فلما حصل منها ومن الصورة امر واحد بالذات [illegible] لان الوجود
والوجود بالقوة يكونان من سلسلتين مختلفتين كما قلنا وثانيا ان الهيولى الاولى ملحوظة بذاتها يكون لها وجود ذاتي
وبالقوة لان ذات الهيولى الملحوظة في نفسها اما ان يكون لها وجود بمحض الفعل فقط او يكون لها وجود في نفسها
والاول باطل لانه يلزم ان لا توجد اصلا فتعين الثاني اي يكون موجود [illegible] بغير عمل الفعل فقط وهذا
الوجود وجودها الذاتي ووجودها بالقوة لا يقال نعم الهيولى الملحوظة بذاتها يكون لها وجود من نفسها لكن هذا
الوجود وجود ماهيتها لانه يكون لها ماهية ذاتية ممتازة عن كل شيء اخر وليس وجود الموجودية اي ليس وجودا توجد
به الهيولى لان وجود الموجودية بعد من الفعل الذي ليس يتحقق في الهيولى الماخوذة بنفسها لانا نقول هذا
لا يقدح [illegible] لان الهيولى الملحوظة في نفسها توجد بدون عمل الفعل وكل ما يوجد بدون عمل الفعل يتحقق
في نفسه فالهيولى تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالهيولى توجد
بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها كما يقال الافلاك والعناصر والمركبات توجد بدون عمل الفعل وكل ما يوجد
بدون عمل الفعل يتحقق في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا
الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها وايضا
الصورة توجد بتعلقها بالهيولى وكل ما يوجد بتعلقها بالهيولى يتحقق مع تعلقها بالهيولى فالصورة تتحقق مع تعلقها
بالهيولى وكل ما يتحقق مع تعلقه بالهيولى توجد مع تعلقها بها فالصورة توجد مع تعلقها بالهيولى وان الهيولى [illegible]
[illegible] فلو كانت لها ذات بدون عمل الفعل [illegible] كان لها وجود بالضرورة لكن لها ذات فلها وجود
بالضرورة [illegible] وجود الهيولى [illegible] ذاتها اولا كما قال الفيلسوف اولا في المتن التاسع من ثالث النفس
من ان المقدار وماهيته والماء وماهيته متغايران [illegible] ان بعض هذه الاشياء رياضية كانت او طبيعية وماهيتها متغايران
[illegible] هذا استنبط اتباع افلاطن الفرق بين الماهية والوجود [illegible] عقبه بقوله كذلك في اشياء اخرى لكن لا في
كلها لان في بعضها ماهية [illegible] واحد انتهى والهيولى الاولى وكذا الصورة من البعض الذي يكون ماهيته عين

هذا النقض كما سنحققه في شرح المتن المذكور وثانيا بان الماهية والذات تمتاز عن الوجود امتياز المحيط والآخذ
من المحاط والمأخوذ كما حققه افلاطن في مواضع كثيرة وظاهر انه ليس في الهيولى الاولى للمحاط والمأخوذ
والمحيط والآخذ ولا قوة ولا فعل لانها بسيطة فليس فيها وجود مغاير لذاتها وقد بين المعلم هذا في المتن التاسع
من تاسع ما بعد الطبيعة حيث قال للنفس وماهيتها واحدة وللانسان وماهيته ليس بواحد فان الهيولى كالنفس
وسنفصل هذا في تمامه المناسب وبهذه المقدمة التي استعملها اصحاب الرأي الثاني ايضا لوجود الهيولى
قوية لكن المبنى الثاني لهذا الرأي وان قبله واستحسنه كثير من فحول الرجال لكن اظن انه ليس بشيء في نفس الامر
لان الهيولى الاولى لو لم تكن موجودة في نفسها واخذ كل وجود من الصورة والمركب لا يلزم ان يقال انها
تفسد بعد ما يفسد الصورة والمركب لان الشارح انما يفسد ما زال عنه الوجود بحيث لا يطلب الاخر
والهيولى اذا خلعت صورة لبست صورة اخرى في آن الخلع واذا خرج منها وجود تلبسه وجود اخر في حال الخلع
فلا تفسد كذا اجاب الذين يسلبون كل وجود عن الهيولى الاولى

الفصل السادس في انه هل تشتاق الهيولى الى الصورة ام لا

اعلم ان بعض الشوق نفساني ويستنبط من الخارج وبعضه طبيعي كما بينهما ثوما اقوناس
في مواضع كثيرة من كتبه والاول يحصل بعد الادراك به ينتقل الى ما هو حسن وجزء عنه المنتقل فان كان الانتقال
بالادراك العقلي يسمى ارادة وان كان بالادراك الحسي يسمى الشوق المتعلق به شوقا حسيا والهيولى
لا تشتاق بمثل هذا الاشتياق لكونها عديمة الادراك والشوق الطبيعي ليس الا ميل طبيعي به يميل كل جسم
طبيعي بلا ادراك الى ما هو موافق لطبعه ويجز عن حاصل منه بالفعل كميل الحجر الى جهة التحت والنار الى الفوق
ويختنا هنا عن هذا الشوق وانكره تستونس الحكيم والمتكلم النصراني في رد قوانين ارسطو تمسكا ان يكون الهيولى
الاولى شيئا يقارنه هذا الشوق لان الهيولى لا تسعى ولا تجهد لوجدان الصورة لان السعي عمل والعمل يكون من الصورة
كما قال المعلم في المتن الخامس والخمسين من اول الكون والفساد وصاحب هذا الشوق يسعى ويجهد
لوجدان ما يشتاق اليه كما يمكن ان ينظر في الحجر المرفوع من الارض فانه يميل بطبعه ويسعى بثقله ان ينزل الى محله
اليها فالهيولى الاولى ليست صاحبة هذا الشوق والا لو كانت مشتاقة الى صورة ما تميز الصورة الكاملة
الحاصلة فيها لا تشتاق الى ... والمركب الذي هو جزؤه لانها لو اشتاقت يجب ان تخرج ما يشتاق اليه
الى الفعل ولا يمكن ان تخرج اليه الا بزوال الصورة الكائنة فيها وهي والمركب لكن الجزء الكائن لا يشتاق
الى ... والمركب لانا لا نرى كل جزء يميل الى حفظ الكل بل الى ... ويميل الكل المركب ... الى الجزء المخصوص
فالهيولى لا تشتاق الى صورة ما وتبعه ابن سينا وخالف في الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء
رجل يذكر في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا
شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون
انبعاثه على الاشتياق كما للحجر الى السفل ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي الذي يكون فهذا الشوق ايضا
بعيد عنه ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال
صورة

في صورة قارنتها او فقدان القناعة بما يحصل من الصور الممكنة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك الى اكتساب
الصورة للتحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال
للصورة الحاصلة فيحصل في نقصها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال للنفس حصولها
وجب ان لا تشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها
فيكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان يكون غير قانعة بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها
فان هذا محال والمحال ربما ظن انه يشتاق اليه بالاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى
غاية في الطبيعة الكلية والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان يكون تتحرك الى الصورة وانما تتحرك
الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لانها تكسبها بحركتها ولم يجعلوا هذا الشوق الى الصور المقومة
التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة كان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا
ذلك شوقا الى الصور المقومة من هذه الاشياء تعسر علي فهم هذا الكلام حق الفهم الذي هو اشبه بكلام
الصوفية من كلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم الشافي والحق انها تشتاق اليها بمعنى
سنذكرها على ما ذهب اليه افلاطون والمعلم وتبعهما كثير من جماعة الحكماء لان الهيولى الاولى من نفسها
خالية عن جميع الصور تحصل بها كانت بها تتغير نوعا وتوجد في طبيعة الاشياء وتغير هذا الشيء في جوهره في الخارج
وما هو محتاج في التكوين وكل ما كان كذلك يسعى سعيا طبيعيا لتحصيل كماله والخير المناسب له الغير الحاصل في الفعل
من نفسه والمستحق له لان الكل يشتاق الى الخير كما قال المعلم في اول الاخلاق فالهيولى الاولى تسعى سعيا
طبيعيا لتحصيل كمالها والخير المناسب لها الغير الحاصل لها بالفعل من نفسها والمستحق لها وهي انما تحصل الصور النوعية
فتسعى طبعا لتحصيلها فتشتاق اليها اشتياقا طبيعيا لان الشوق الطبيعي هو هذا السعي الطبيعي فان قلت كيف
يتأتى اشتياق الهيولى الطبيعي قلت ليس بعرض لانه لا يقوم عرض بها بلا واسطة وليس امرا ممتازا عنها في الخارج
والا لما كانت الهيولى بسيطة بل هو عين ذاتها فيه من حيث سعي بذاتها وتميل الى الصور التي هي خير محض وكمال لها
ومغاير لها بالمفهوم كما اعتقد ان يقال لقوة الهيولى الاولى انها عينها في الخارج ومغايرة لها بالمفهوم ثم ان قلت
الى اي صورة تشتاق الهيولى أتشتاق الى الصور المطلقة ام الى الصور الجزئية قلت هي تشتاق اولا وبالذات
الى الصورة الكلية بمعنى انها حال كونها تحت صورة قابلة الزوال تشتاق وتسعى الى تحصيل صورة ما بلا فرق ثم
اذا اتصفت ببعض الاستعدادات الجزئية تشتاق بالاشتياق الى الصور الجزئية اي الى هذه الصورة او تلك
لانها يجب ان تكون ميلها الى هذه او تلك بلا فرق كذا اذا استعدت باستعداد معين يميل الى هذه
او الى ميلها الى تلك ثم ان قلت هل يميل الهيولى الى الصورة الزائلة عنها ام لا بل الى التي كانت لم تحصلها بل فقط
قلت هي من حيث ذاتها تميز نسبتها الآن الى الصور التي زالت عنها كنسبتها اليها ~~واختلفت عنها الا انها من حيث~~
ذاتها في زمان كانت لم تحصلها كما كانت قبل مشتاقة اليها يكون بعد ايضا كذلك ولهذا لا يقال دائما
صورة الماء مثلا وصورت الهيولى بصورة اخرى انها انعدمت بالكلية فانها وان زالت ولا توجد بعينها لكنها

تميل بعض الى الصور التي قد كانت لها واختلعت عنها من حيث ذاتها ج

لم تصر الاشيا محققا بل بقيت موجودة في قوة الهيولى وكلما يوجد بالقوة فيها اشتياق هي اليه
لان تكون شي في قوتها هو اشتياقها اليه وما قلنا هو راي عامة الفلاسفة ولا يكون قوة الهيولى
واشتياقها الى الصورة الزائلة عبثا بسبب انها لا يمكن ان تحصل فيها بعد لان هذا امر لم
يثبت عن ذوات الهيولى بعد عينها لانه لا يوجد فاعل طبيعي معط للهيولى عين الاستعدادات
السابقة ويخرج تلك الصورة بعينها من قوتها الى الفعل لكن هذا لا يبتذل ذات الهيولى وطبيعتها
فتبقى شائقة اليها بالطبع علانه وان لم يمكن ان تعود هي بعينها لكن يكفي لان يكونا عبثا انهما تخرجان
الى الفعل صور اخرى من هذا النوع او مماثلة به وهذا يرى ظاهرا لان خشبة هيولى الخطب فقبل
ان تصير خطبا كانت في قوة ان تقبل صورة المحروث لتقراليها مع انها لم تقبلها ولا تقبل لا تقول
ان قوتها واشتياقها اليها عبث فكذا لا تقول في القوة والاشتياق بالنسبة الى الصورة الزائلة ثم ان
قلت هل تشتاق الى الصورة الحاصلة فيها بالفعل تلك الشوق قسمان احدهما يسمى شوق الطلب
والثاني شوق الرضا وكلاهما ظاهر ان في الافعال الاختيارية فان شوق الطلب شوقنا الى طلب غير الحاصل
لنا وتحصيله وشوق الرضا يكون للشي الحاصل لنا الان الغير الحاصل والمطلوب لنا اولا وبهذا الوجه
يمكن ان نلاحظ هذين القسمين في الاشيا الطبيعية وفي الهيولى ايضا والى هذين القسمين
اشار المعلم في المتن الحادي والثمانين حيث قال واخر مستعد لان تحة ويشتاق وليعلم
امكان تحقق الاشتياق الرضا في العدم لم يذكره في المتن المذكور حاين تكلم للعدم بل انما ذكر الاشتياق
فقط المراد منه الاشتياق الطلبي ويجاب عن الدليل الاول الذي ذكره ثيستيوس بانه ان اراد بالصغرى
ان الهيولى لا تسعى سعيا عمليا كي تبقى الصورة لنفسه لكن نقول ان اراد بالكبرى ان كل صاحب بهذا
الشوق يسعى ويجهد سعيا وجهدا عمليا لوجدان ما يشتاق اليه فغير مسلمة لانه يكفي لصاحب الشوق
الطبيعي ان يسعى سعيا واتيانا بدون عمل بان يكون بالقوة ويقبل ويجهد ميلا وجهدا باطنيا الا ان يصير بالفعل
والحاصل يكفي كونه في استعداد وقوة لان يكمل وان اراد بالكبرى ان النفس صاحب الشوق يسعى له فلا ينتج من الصغرى
لفقدان كلية الكبرى التي هي شرط انتاج الشكل الثاني وعن الثاني بان الفعل التي هي جزء من المركب لا تشتاق
الى ف والمركب بالذات بل بالعرض ولاجل حصول الخير العظيم والكمال التام فيهما الاشتياق مناسب لاكثر
الاجزاء لا يسلب عنها ولان توقف هذا على وجه التمام ينبغي ان نعلم ان كل صورة جوهرية للاجسام الفاسدة
انما يقوم الهيولى بتعيين ذاته بعد لا وانما لان كلا منها قابل الفساد وسبب بذلك يشتق منها لا يستنتج الهيولى
ولا يخرج تمام قابليتها الى الفعل وما لم تكن واحدة منها مشتقة لها ومخرجة تمام قابليتها الى الفعل وكان كل ما
حصل فيها في معرض الزوال فلا تبقى عارية ونقصا عنها بالكلية تشتاق طبعا الى صورة اخرى وتميل ميلا
ميلا باطنيا اليها اعني انها قوة لها ولا يمكنها الابدال الحاصلة فيها وف والكل فتشتاق الى كل والى
بالتبع والعرض وايضا ان الخير العظيم والكمال الذي يتمنى له بعضه طبعها هو الخير الكلي لمجموع الفاسدات وكلها

وبهو يحصل بالمكونات الجديدة لان الاشياء التي تكون تحت فلك القمر حيث انها فاسدة
سيالة لا تدوم ابدا والمكونات الجديدة يحصل منها الصنادات الجديدة وما لم يكن ان تصور بها
الابدال الحاصلة فيها وف والمركب تشتاق بالعرض الى ف وهما لانها متهيئة للخير الكلي والكمال
التام ومما حققنا عرف الجواب عما قال ابن سينا ايضه ولقد اعاب فيما قال وهذا شي لست افهمه
فيما قال وعسى ان يكون ضربي يفهم هذا الكلام حق الفهم وما ذكرنا هاهنا يكفي للمبادي الهيولانية وسياتي
مباحث اخرى متعلقة بها في كتب الكون والفساد ثم لنذكر بعض ابحاث للمبدا الصوري فنقول البحث الثالث

في المبدا الصوري وفيه اربعة مباحث الفصل الاول في بيان ان الصورة الجوهرية جزء الى قدماء الحكماء كانت مجهولة ومن
ايامهم صارت معلومة

لما كانت الصورة الجوهرية مبداء ثانيا للاجسام الطبيعية والعلم بها
المعلم في الكتاب السابق تفصيلا ولا بعلمها في كتاب اخر قصدا وبالذات بل يعلمها بحسب المناسبة تبعا وضمنا
ناسب لنا ان نعلمها في تعليم الهيولى الاول فنقول ان احدا من قدماء الحكماء لم يعلمها علما تاما ولم يعينها
واضحا كما قال المعلم في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة لانهم وجدوا العلة المادية والفاعلية والعقوبة
والغائية علم بجهة ما ولكنهم سقراط كما نقل ابن رشد عن الفصل الاول من اول قسم الحيوانات للمعلم فاكثر
القدماء كانوا في بحث علل الاجسام تجعلوا طبيعة الاجسام الطبيعية وهي الهيولى لكنهم اختلفوا في تعيينها فقال بعضهم
هو الماء وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو النار وبعضهم جواهر متوسطة بين النار والهواء وبعض الفلسفيين انها هو
التراب كما فصلنا في شرح المتن السادس من الكتاب الاول وبعض في الاول من اول الكون والفساد وفي الفصل
الثاني من اول ما بعد الطبيعة الى اخر جميع الامور الباقية الموجودة او اعراض ومبادئ وبهامات كما قال المعلم في المتن
السادس من ثاني الثمانية عشر بان المعلم كان واحد من القدماء وتمام العلم متفوح المتقدمين لا مطلقا انما
وقال ابن رشد في بحث القدماء الى زمان سقراط العلة الصورية لان البعض تحوها في زمان سقراط وناولوا
اليها نيلا ضعيفا ولهذا قال المعلم في المتن الثالث والعشرين من ثالث الثمانية ان ابنه وقلب وذو موفريوس
وصلاء قبلا الى الصورة الجوهرية انتهى ثم علمها معينة تماوس ثم علمها وسمى افلاطون في
مكالمة تماوس صور الموجودات الدائمة اي المثل اصنافا وتماثيل ومثالا واولادا لانه كان يقول ان الهيولى تبقى
بعينها في التبدلات مع ف والصور كما يبقى النحاس والذهب بعينهما مع تغير الاشكال فالشيخ تماوس الاشياء
التي تدخل وتخرج الى اصنام الاشياء الموجودة حقا ودائما تكون مشكلة بوجه متعجب عسر البيان جدا من بين
الاشياء الموجودة حقا ودائما كما ستقرر بعد ويجب ان توخذ الان ثلثة اجناس الاول ما يتولد الثاني
ما منه يتولد الثالث هو الذي منه يأخذ المتولد مثاله ولهذا يليق ان نشبهها ونسميها هكذا القابل اما وقابل
منه والدا والطبيعة المتوسطة بينهما ولدا انتهى وهو دل على الصورة الجوهرية بلفظ الواحد كما نقل عنه المعلم في المتن
الخامس والخمسين من الكتاب السابق وفي المتن السادس من اول ما بعد الطبيعة وقد نقلنا قبله بلوتينس وانادوس
وما رسليتوس وبوانس ان فلتر لاي حكيم يليق ان يبحث عن الصورة الطبيعية ام
الجوهرية

لانه يتميز بهذه الصورة بعض من فساد ا
لا اخرى وبها اشتياق الهيولى الى
الصورة الجديدة صح

ويعرف هذا ايضا من ان المعلم نقل اراء الحكماء
في الهيولى في الكتاب السابق واقوال
القدماء والفساد واورد بسند الطبيعة و
لم ينقل عنهم منها ولا في موضع اخر
شيئا للصورة صح

وقال بعضهم بين النار والتراب وبعضهم بين النار
والهواء وبعضهم بين الهوا والارض وبعضهم
المتقدمين ذات الكثيرة وبعضهم الجسمانات
الصغيرة كالعنصر الكثيرة وبعضهم اجسام
الاجزاء المتشابهة كالمنحى نقله العنصر ثم قبله
صح

وذهب بعضهم الى انه يليق للفلسفى اولا فلان الفلسفى يبحث عن الصورة الاولى للكل كما يظهر من الكتاب الثانى عشر
ما بعد الطبيعة ولكن يبحث عن علته اولى لترتيب يليق ان يبحث عن بواقى على هذا الترتيب المرتبطة بها فالفلسفى
يليق ان يبحث عنها اولا ثانيا فلان الفلسفى يبحث عن الماهية والصورة ماهيته فيبحث عنها وثبت الصورى كجزء
سابع ما بعد الطبيعة معمول لبيان الماهية وتحقيق الحق فى هذا المقام يحصل بتقرير مسائل ثلثة الاولى ان الطبيعى
لا ينبغى له ان يبحث عن الصورة من حيث عموم‌ها الثانية الفلسفى يجب عليه ان يبحث عن الصور الطبيعية والفاسدة
الثالثة ان الطبيعى يبحث عن الصور المجردة عن الهيولى من حيث ~~نظر الى وجودها كما من حيث نظر الى~~ ماهيتها وذاتها او فعل
يبحث عنها من حيث انها مبادى الحركة بمعنى ينفس انها اى هل وجدت ولا ينفش و البحث عن ماهيتها من وظائف
الفلسفى والمسئلتان الاوليان تظهران من المتن الاخير من الكتاب السابع حيث قال واما المبادى الصورية
هل يكون واحدا او كثيرا او كم يكون فالبحث عنه وبيانه من وظائف الفلسفة الاولى واما الصور الطبيعية والفاسدة
فسنبحث عنها فيما سيأتى بعد وكذا قال فى المتن الثانى من ثالث الفلكيات وسبب هذا ظاهر لان الصورة
المأخوذة على صورية مختلفة لانها مختلطة [illegible]
اختلاف الوجه ويظهر المقدمة الثانية [illegible] صورة طبيعية والفاسدة توجد فى الهيولى ويكون مبدا
الحركة وكل صورة جوهرية توجد فى الهيولى [illegible] يليق ان يبحث عنها الطبيعى فالصور الطبيعية
والفاسدة ينبغى ان يبحث عنها الطبيعى [illegible] الكتاب الاول والثانى [illegible]
[illegible] الطبيعى يبحث عن الهيولى [illegible]
الطبيعية والفاسدة كما قال [illegible] الطبيعيات وكل [illegible]
فى علم واحد لانه يبحث عن الحركة [illegible]
كما قال الفيلسوف فى المتن الثالث [illegible] الطبيعيات [illegible]
المتن المذكور من ان البحث عن [illegible] الاولى لانه [illegible]
منه ان الطبيعى يبحث عن الصور المجردة ايضا [illegible] الاستقصاء [illegible] وجودها [illegible]
يبحث عن ذاتها وكيفيتها وجودها [illegible] البحث اعظم من الاول [illegible] البحث عن الوجود المجردة عن الهيولى مطلقا
كما قال المص فى المتن الحادى والستين [illegible] والفصل الاول من السابع من اول الفلسفة الاولى
وفى مواضع اخر والذاهبين مر بحالى المتن الماس الجوهر المحسوس الفاسد والدائم انه يليق لنظر الطبيعى والجوهر
الغير المحسوس لنظر الفلسفى والدليل على ان الطبيعى يبحث عن الصور المجردة من حيث ~~انها توجد او بحث~~ كونها
مبادى الحركة هو الكتاب الثامن من الثمانية الذى يعلم فيه من الحركة الدائمة وجود [illegible] يعلم بواقى محركات الافلاك
ويرد الدليل الاول ~~ان الاول~~ بانه انما يليق ان يبحث من يبحث عن علته ولى ترتيب العلل عن بواقى على
هذا الترتيب اذا كان [illegible] بواقى الترتيب لحال اوله كما يظهر فى العقل الاول وبواقيه فانه لما كان حالها واحدة
يبحث عن جميعها الفلسفى واما كانت البواقى مختلفة بالطبع من اول هذا الترتيب كما يخالف فيه فان الصورة

الاولى

الاولى مجردة عن كل هيولى والصور الطبيعية غير مفارقة لها [illegible] بعكس فلا يليق ان يبحث عن بواقى الترتيب
من يبحث عن اوله ويرد الثانى بان الصورة كما يبحث عنها الفلسفى بحيثية بحيثية كذلك يبحث عنها الطبيعى
بحيثية بحيثية اخرى فان الفلسفى يبحث عنها من حيث انها موجود والطبيعى يبحث عنها من حيث انها مبدا
التكون ومن حيث انها جزء الجسم الطبيعى ومن حيث انها مبدا الحركة ومن حيث كونها حاصلة فى الهيولى
والبحث عن شى واحد فى علوم كثيرة بحسب اختلاف الجهات ليس بامر محذور لانه قال الفيلسوف
فى المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة قد يكون موضوعات كثيرة لعلم واحد وقد يكون واحد للكثير

الفصل الثانى فى انه هل يعطى صورة جوهرية فى طبيعة الاشياء ام لا اعلموا ان جمهور المشائين وبعض الاوائل
ذهبوا الى انها معطاة فى طبيعة الاشياء وبينها المص فى الفصل الاول من ثامن الثمانية حين قال انها طبيعة لان
الطبيعة جوهر والله تعالى قسم الجوهر فى مواضع كثيرة الى الهيولى والصورة والمركب منهما ويعلم من طرق ثلثة من
تقوم الاكثر التبدل الجوهرى ومن انفعال الاجسام اما تعلم بالطريق الاول فبان يلاحظ ان جميع الاجسام ما متحدة
بالماهية والنوع او مختلفة [illegible] الوس والبقر والملح
والطير والسمك والنخل والبقة والنبات [illegible] والنار كما لشر بديهه
الفطرة [illegible] بهذا [illegible]
كما [illegible] الفطرة [illegible]
[illegible]
الاخر ليس شيئا فوق قوته [illegible] ما كان جسم ما موجودا بالذات
واحدا بالذات [illegible] الوصف واحدا بالوصف
لتركبه من طبيعتين مختلفتين [illegible] لا يجعل شيئا بالفعل على الاطلاق
او كيفا بالفعل [illegible] مثلا كجعله ابيض وكبيرا او ابا او
مكتسبا كما بين فى المتن الثانى [illegible] والنفاذ [illegible] فان الوصف يلحق الموضوع الموجود
بالفعل قبل ان يلحق فتبقى ان يكون الامر الذى به يتقوم الجسم الطبيعى ويكون جزءا داخلا فيه وبه يمتاز عن آخر
بالماهية والنوع جوهرا وهو متحد بالذات مع الهيولى [illegible] فقط الجسم الطبيعى فهو ليس بواحد بل كثيرا
يتميز كل نوع الجسم الطبيعى عن آخر كما له من هذه الصورة وهذه الصور تسمى صورا جوهرية منوعة واما علمها بالطريق
الثانى فبان يلاحظ ان بعض التبدل المحقق بالخارج قسمان الاول عرضى والثانى جوهرى به يتولد جوهر ويفسد
آخر وهذان التبدلان بينهما المص فى الفصل الثانى عشر من اول الكون والفساد من اتفاق راى جميع الناس
لانهم يرون ان بعض الاشياء يتبدل ولا يقولون انه يكون على الاطلاق وبلا قيد بل يقولون انه صار مكيفا
او كما مثلا اذا صار الماء حارا او باردا لا يقولون على الاطلاق تكون بل يقولون صار حارا او باردا ويسمى
هذا تبدلا وتحولا عرضيا ويرون ايضا ان بعضا متبدل بتبدل آخر ويقولون انه تكون على الاطلاق وبلا قيد

وقد كذلك كما اذا تولد الانسان وقد يفسد ماء وصار هواء ويسمى هذا التقوم جوهريا والعناصر ترى
ان بعض الاشياء يتبدل ويكون اسمه وحده الا والاول محفوظا كما اذا اسخن وبعضها يتبدل ويتبدل
ايضا اسمه وحقيقته كما اذا صار هواء وايضا ان بعض المتبدلات يتغير بسبب التبدل الا فعال التي كان يفعلها
اولا وبعضها لا وبهذا الفرق لا يمكن ان يكون الا بان يتبدل ويكون ويفسد في هذا الهيولى الذي نسميه تكونا
جوهريا امر جوهري وهذا الامر الجوهري لا يمكن ان يكون هي الهيولى فيكون جزءا اخر سميناه صورة نوعية جوهرية
واما عليها بالطريق الثالث فبان يلاحظ ان افعال بعض العناصر مخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام
وكذا افعال بعض المعادن مخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض النباتات
والاشجار مخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وكذا افعال بعض الحيوانات مخالف لافعال
بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وافعال الانسان مخالف لافعال سائر الاجسام وهذه الافعال النوعية
العجيبة المتخالفة جدا لا يمكن ان تصدر عن الهيولى الاولى لانها واحدة في الاجسام التي تحت [illegible]
الى جميع الافعال [illegible] ولا عن الاعراض [illegible]
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة او عن الاعراض الثانية [illegible]
[illegible]
الاجسام [illegible]
حتى كان بارزا [illegible]
كالتراب [illegible]
امورا [illegible]
المنوعة كالامر الذي [illegible]
سببا لحرارة الهواء ورطوبته [illegible]
والحيوانات والحاصل [illegible] سببا للامتياز الذاتي [illegible] ولا امتياز بين الجواهر
الثلثة فان قلت ان الافعال والاعمال المذكورة الظاهرة عن الاجسام [illegible] ان تصدر عن الكيفيات والاعراض
المذكورة الظاهرة بل لكنها تكون صادرة عن اعراض اخرى اولى واقدم عن المذكورات خفية لنا وغير محسوسة بسبب كونها
مستورة تحت الاعراض المحسوسة قلت هذا لا يدفع الدليل المذكور لان هذه الاعراض الاول المستورة الخفية لو ثبتت
مبنية بدليل حتى يصح ان يقال انها مبادي تلك الافعال والاعمال الظاهرة المعجبة للمتفكرين فيها ولانها لو وجدت لكانت
اكمل طبعا من جميع الاعراض الظاهرة وكلما هو اكمل واعلى طبعا فهو جوهر فالاعراض المذكورة جواهر ليست اعراضا هي الصورة
الجوهرية التي نتكلم لها الان المستورة تحت انواع الاعراض المزينة بها المختفية عن حسنا لان الجواهر لا تحس بنفسها
كما قال المعلم في المتن الرابع والثلثين والمائة من ثاني النفس ولهذا تتعلق بالاعراض [illegible] كما كانت الهيولى الاولى قوة
جوهرية يجب ان يكون الصورة ايضا فعلها جوهريا حتى تكون مناسبة لها والا كان المتبدا ادنى من المستفاد ولان بعض

الجواهر

الجواهر تتقوم [illegible] على احوال [illegible] بعض انواع الاجسام المتعينة وبسبب الصورة الجوهرية ولانه يرى ان يتولد
فيها بعض الاجسام متوافقة [illegible] ومتخالفة [illegible] لا يمكن ان يكون مبدا بها الا امور جوهرية مكنونة فيها متمايزة بذواتها
ولان النفس الناطقة صورة بدن الانسان وهي اذا فارقته توجد بانفسها فهي جوهر واذا كان جميع ما ذكرنا
حقا يكون ما ذهب اليه جميع المشائين وبعض الاقدمين حقا وكذا ان تخالف ونقول اولا ان المعلم قد علمنا
في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى فقط جوهر وما عداها انفعالات الجسم واحواله بقوله
لانه اذا ارتفع ما عداها لا يرى ان يبقى الا الهيولى وقال في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس وفي المتن
الحادي عشر [illegible] ما بعد الطبيعة ان المركب من الهيولى والصورة واحد كان الشمعة والشكل والخاتم
والنحاس والاستدارة واحد فكما ان الشكل والاستدارة عرض فكذلك الصورة والنفس الناطقة ولنا
ان نقول قد ظهر ان المعلم ذاهب الى ان الصورة جوهرية كما يدل عليه وكما يشهد به [illegible] المتن السابع المقدم
من المتن المذكور من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال ان الصورة اقدم وموجود ازيد من الهيولى واذا ثبت
[illegible] المتن المذكور راي الاقدمين الزاعمين ان الجوهر
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كما قال [illegible] في شرح المتن المذكور [illegible] في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات
وفي الفصل الاول من الكتاب [illegible]
[illegible] التشبيه المذكور
في المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس [illegible] ما بعد الطبيعة هو انه كما لا نسأل
باي وجه حصل من الشمعة والشكل [illegible] والنحاس والاستدارة امر واحد لان احدهما مادة والاخر صورة
كذلك لا ينبغي ان نسأل عن [illegible] البدن واحد كما قال المعلم في المتن السابع المذكور وذكر هذا القول
ليبين ان تعريفه النفس بانه فعل للبدن جيد ولبيان مراده بان الصورة والنفس الناطقة عرض كما ان
الشكل والاستدارة كذلك بل بيان ان [illegible] والنفس كما هو الظاهر لنا في [illegible] الشمعة
والشكل والنحاس والاستدارة ونقول ثانيا انه الصورة الجوهرية ليس لها فعل طبيعي مخصوص من جميع الافعال
الطبيعية تصدر عن الصور العرضية ولا شيء مما ليس له فعل طبيعي بموجود في الخارج لانه لا تعطيل في الطبيعة كما قال
المعلم في المتن الثاني والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن الخمسين والسادس والخمسين من ثانيها
وفي المتن الخامس والاربعين من ثالث النفس فالصورة الجوهرية ليست بموجودة في الخارج وتثبت
الصوفي بان الصور الجوهرية انما تثبت للتركيب وتتقوم منها الاجسام وتكون مبادئ [illegible] لصدور الافعال

المعلومة الوجود

والاعمال وكلاهما يحصلان من الصور العرضية بلا احتياج ما الى الصور الجوهرية فان الكيفيات الاول الاربع العرضية مع اختار تركيب العناصر وتوقفها اى تركيب العناصر منها وكون الهيولى من غير حاجة الى انضمام الصور الجوهرية كما ذهب اليه بعض العلماء السالكين فى طريق المشائين وصور المركبات بل النفوس لا ترى ان تكون هى الا انواع امتزاجات الكيفيات المذكورة والافعال والاعمال انما تصدر من الصور العرضية من غير احتياج الى الصور الجوهرية اصلا فانها مبادئ لها مطلقا ولهذا تتغير افعالها اذا تغيرت بلا دخول غيرها الاشتغال ونقول انه يجب ان صرفي الدليل المذكور كافية ونقول على اثباتها بالنظر الى القسم الاول ان الكيفيات الاول لا تركب الاجسام ولا تجمعها اصلا كما بين فى كتب الكون والفساد وعلى ان العلماء المذكورين خالفوا قول المشائين وقالوا ان الكيفيات المذكورة الحاصلة منها العناصر عندهم جواهر لا اعراض لانهم تعلموا امر الملك الثانى والخمس من الكتاب السابق ان لا يمكن ان يحصل الا جوهر جوهر وان امتزاجات الكيفيات المذكورة ليست صور المركبات ونفوسها كما برهن المص فى الكتاب الاول من كتب النفس ونقول عليه بالنظر الى القسم الثانى ان المبادى القريبة للافعال والاعمال الصادرة من الاجسام هى كيفياتها المذكورة والآثار [illegible] الرابع والعشرين من ثانى النفس [illegible] حكموا بان علة النخاوة والكبر فى النباتات والحيوانات هى النار والحرارة [illegible] العلة ومعها [illegible] على الاطلاق [illegible] الالات الجسمانية [illegible] يتبدل افعال جميع الصور [illegible] ونقول ثالثا ان كون شئ جوهرا لكونه صورة منافية لان كل صورة نوعية توجد فى الموضوع بالضرورة [illegible] فى الملك الثانى عشر ان الصورة لا توجد منفصلة الا بالعقل [illegible] والثانى من الكتاب السابق موضوعا اوكل ولا شئ من الجوهر بموجود فى الموضوع [illegible] فى فصل الجوهر من كتاب المقولات فلا شئ من الصورة النوعية بجوهر وان نقول رابعا ان الصورة لا تقبل الاضداد والجوهر يقبل الاضداد كما قال المص فى فصل الجوهر المذكور فالصور ليست بجوهر ولهذا لا يسمى بعض متاخرى علماء الاتين الصورة جوهرا بل جوهريا وبعضهم يسميها كيفية جوهرية وبعضهم لا يسمى ايا ما ولا الهيولى جوهرا بل جوهرية ما واستدلوا ان الصورة والهيولى جزآن للجوهر ولا شئ من جزء الجوهر بجوهر ولو كان جوهر المحصل الجوهر قبل ان يحصل وهو محال وننا ان نجيب عن الثالث فان نقول ان الصورة النوعية لا توجد فى الموضوع حقيقة لان هذا المخصوص العرض كما قال كبار الحكماء مثل اسكندر الافروديسى وسمبليقيوس امثالها ولان نجمل المقام كما ينبغى يجب ان نقال ان الوجود فى الموضوع على قسمين احدهما بالاستناد اليه والقيام به حقيقة والآخر بالتقويم الجوهرى وافادة الوجود والاول مخصوص الاعراض الموضوع بالمعنى الاول والصورة المنوعة موجودة فى الموضوع بالمعنى الثانى لانها تصور الهيولى التى ليست بموضوع بالفعل الا بها

ان الجسم

ونوعيو

موجودة بالقوة

بالقوة موضوع بالفعل بالاعراض فاذا قيل ان الصورة موجودة فى الموضوع يجب ان يفهم بمعنى انها مصورة لها مقومة جوهرها وسبب لوجودها فى الخارج وكذا اذا قيل انها قائمة بالموضوع ومستندة اليه يجب ان لا يؤخذ القيام والاستناد بمعناهما الحقيقى كما قال المص فى فصل الجوهر من انه لا شئ من الجوهر بموجود فى الموضوع يجب ان يعلم ان الجوهر لا يوجد فى الموضوع وجود العرض فيه وانه لا يوجد فيه حقيقة وانه لا يوجد فى الموضوع بالفعل كالوجد [illegible] العرض ويقال ان مراد المص من الجوهر فيه هو الجوهر المركب والكامل واما عن الرابع فبان المراد من الجوهر الواقع فى قول المص الجوهر يقبل الاضداد هو الجوهر المركب الكامل فى عدم تسمية المحدثين المذكورين اياها جوهرا لا يضرنا لانا قد اثبتنا انها جوهر نقلا وعقلا وما قال بعضهم من ان الهيولى والصورة ليستا بجوهر لانهما جزآن للجوهر ولا شئ من جزء الجوهر بجوهر فاقول فى دفعه انك قد عرفت مرارا ان الجوهر المادى قسمان احدهما كامل مركب كالاجسام الطبيعية والآخر ناقص لا مركب كالهيولى والصورة فلعل بهذا ان اراد لا شئ من جزء الجوهر

بجوهر فالقول كذا فى دفعه انك قد عرفت مرارا ان الجوهر المادى قسمان كامل مركب كالاجسام الطبيعية وبعضها [illegible] جزء الجوهر [illegible] مركب كامل [illegible] الجوهر المركب الكامل [illegible]

[illegible] القول فى اقسام الصورة على الاطلاق وبيان مراتبها [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] الصورة العرضية [illegible] الجوهرية الى الصورة [illegible] مقصورة [illegible] بالفعل [illegible] والصورة التى فى الهيولى [illegible] ينقسم [illegible] كما قال المص فى الملك الحادى عشر من ثانى النفس [illegible] على رأى المص كما بين فى الكتب [illegible] من قوة الهيولى وبطونها ومرتبطة فى وجودها بها وتكون هى محفوظة فيها [illegible] ان توجد بدونها اصلا كجميع الصور القابلة للفساد وثانيها هى الصورة التى لا تخرج من قوة الهيولى وبطونها [illegible] تتعلق بالمادة زمانا ما واذا فارقتها توجد وتكون قائمة بنفسها كالنفوس الناطقة الانسانية فانها توجد بنفسها بعد خراب البدن ومن هذا يعلم بسبب [illegible] المخرجة من قوة الهيولى وبطونها [illegible] وانفسه وعدم امتداد والصور [illegible] الصور العرضية بعضها خارجة كالملك والاكوجات فان المص قد عدها فى الثامن والعشرين من ثانى الالهيات من الكل الصورية لان الاكونج سبب للخط المصنوع لانه لا يصنع هذا الخط كذا وذلك كذا لكون صورتها فى خيال الصانع كذا وكذا وبعضها صور داخلة وهى اما صناعية كصورة السرير والبيت او طبيعية وهى على ضربين احدهما لازمة لموضوعها طبعا كحرارة النار والاخرى غير لازمة طبعا كبياض الجدار ومراتب الصور الجوهرية سبع الاول صور الاجسام البسيطة كصورة النار والهواء والثانية صور المركبات المتشابهة الاجزاء كصور المعادن وبهذه الصورة تتحقق

مواضع ورد [illegible] المراد من الجوهر الواقع فى قول المص الجوهر يقبل الاضداد هو الجوهر المركب الكامل

فاعلة للعناصر والتصور وهى

ماهية البسائط والمركبات المتشابهة موجودتان بالفعل والثالثة صور النباتات وهي النفوس النباتية بما تنمو ا
النباتات كما بين في المتن الرابع والعشرين من ثاني النفس وبعيده والرابعة صور للحيوان والنباتات المعطية
للحيوان قوة اللمس كما بينها المعلم في الفصل الاخير من ثالث النفس والخامسة صور للحيوانات الكاملة غير الناطقة
بها تكون هذه الحيوانات ذوات الحواس السائرة ومتحركة الى الاقدام كما بين في المتن الثاني والاربعين من ثالث
النفس ومن ذلك الصورة الخالقة الانسانية وهي ذلك جميع ما تحت القمر واعلاه اي معطية التكلم والتعقل والارادة
والسابعة هي العقول الهيولانية والعقول العشرة التي اعلاها بعد الموجود الاول الواجب الوجود بالذات من الذات
التي ترتبط ويتعلق به الافلاك ومجموع الطبيعة كما قال المعلم في المتن التاسع والاربعين من الثاني عشر مما بعد
الطبيعة ومراتب الصور الوجودية سبع ايضا الاول صورة الكم لانها اقرب من الجوهر ولهذا يقبلها بلا واسطة وبواسطتها
يقبل العوارض الاخر [illegible] والثانية هي الكيفيات الاربع الاول الملموسة يعني ما لحق بها كالخشونة
والملاسة والصلابة واللينة والثالثة الكيفيات الثانية كالالوان والطعوم والروائح والرابعة الاشكال كالمثلث
والمربع والدائرة والخامسة صورة العقول والافعال [illegible]
المعنوية والنفس [illegible]
الاهيولانية [illegible]
الجوهرية [illegible] بالفعل وبكونها [margin: بالفعل وبكونها]
ولانها [illegible] الهيولى [margin: بتعقلهم مزاياه]
وتحسنها [illegible]
كفوثها كما قال [illegible] [margin: نوعية]
ولهذا [illegible]
الجسم وقد يسميها [illegible]
كما فاعل طبيعي يريد ان [illegible] الفاعل وسماها اليقينية
حدا لانها تحدد الهيولى الغير المحدودة في نفسها ولانها تحدد افعال الفاعل وسماها مبادا حدية لما فرق الهام الهيولى
والعدم وسماها النموذج لانها تشابه صورة الفاعل الاصلية او صورة مشابهة لصورة كانه ينظر فيما عمل على الى
مثال ولان الفاعل دوده ومشابهة للفاعل وسماها الهيئة وجزءا ونحو ما قال الشارح انما سميت الهيئة
لانها امر عجيب لان تاد ون اي آلاآن في لسان اليونان يجي بمعنى نادون ماتسون اي بمعنى الامر العجيب ولانها
تكون فعلا مشابهة للعقل الاول الذي هو الواجب تعالى عنه ولانه لا يعطي الباري تعالى ثبوته وجودا
وحيوة لجميع الاشياء لكن لبعضها انوارا ولبعضها ظلما كما قال المعلم في المتن الثالث من اول الطبيعيات كذلك
الصورة يكون سببا لوجود بعض الاشياء فتكون مشابهة له تعالى في ذلك على اي اسم وسميت خيرا لانها الكمال
وكلاكمال خير وسميت محبوبة لانها يحبها الهيولى وتشتاق اليها كما تر الفصل الرابع في بيان ماهية الصورة الجوهرية

تال

قال سمبلقيوس في شرح المتن التاسع والستين من الكتاب السابق وبابيس اباديس في الفصل
الخامس من الكتاب السادس من كتابه وما رسيليوس فجنيس في الفصل الثاني من شرحه لتيماوس افلاطون
ذهب افلاطون الى ان الصورة الجوهرية صورة للمثال والانموذج الالهي المنطبعة في الهيولى قال
ما رسيليوس في الموضع المذكور الصور في الاجسام ليست الا اشباه وشبيه الهيئة كان الاشكال المنطبعة
في الشمعة ليست الا صورة الخاتم قالوا كما ينعكس في المرآت صورة الشيء المقابل كذلك تنعكس من المثل
صور الاجسام الفاسدة ولهذا تكون هذه الصور اشباها صغيرة فانية وتكون تسميتها باظلال الصور
الدائمة اولى من تسميتها بالصور وقال بوانس بيثس من ارسطو الصورة طبعا ليست الا صورة صغيرة
للخير وشبه ظلي انتهى قالوا وهي بوجه ظاهرة في الهيولى فكما ينعكس النور من الجسم النير الى الجسم القابل
كذلك تنعكس الصورة وتطلع من المثال الى الهيولى القابلة لها ومنه قال ما رسيليوس فجنيس كل صورة
هي شبيه العين او ينعكس مما كانت متشابهة حيث ظلالها بالنسبة الى صورة اسم ونوره انتهى ونقل الشارح
[illegible] الجزء الاول المنطبعة في الاجسام
[illegible] قال الشارح [illegible]
[illegible] المعقولية بالالهية صورة
[illegible] بلا ريب تحقيق [margin: [illegible]]
[illegible] المقدمين من تقيض الخير والجود
[illegible] انها لسبب الشيء الفرد
الماهية المنتفى وفي المتن الثاني من ثاني النفس [illegible] التعريفين عرف من بيان
وجوه اسمائها وعرفها [illegible] بسيط لا كما ان فعل الهيولى
تنفصل معها ماهية الجوهر [illegible] الجنس شامل لما دل في الجواهر وبالبسيط خرج الجواهر
المركبة وبالاكامل خرجت [illegible] التي هي جواهر بسيطة وبقوله فعل الهيولى الاة تخرج الهيولى
التي هي جوهر بسيط كامل ايضا لكنها ليست فعلا بنفسها وعرفها بانها فعل جنس انها فعل بسيط جوهري
حاصل مع الهيولى امرا واحدا بالذات قالوا لكونها فعلا ممتازا من الهيولى حين اول الامر وبالبسيط تمتاز من
المركب من الافعال المتخالفة كالابيض والحار والحلو فانه ليس فعلا بسيطا وبالجوهري تمتاز عن الوصفيات
وبالقيد الاخير تتميز عن الصور الجوهرية المجردة والعقول فانها لا تجعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات وهذان التعريفان [margin: الاخير]
وان كانا مايرين صحيحين لكنهما لا يخلو عن قبح فانه كما يجب ان يذكر في التعريفات ما يجب ذكره على قوانين التعريف
كذلك يجب ان يترك الزوائد والتعريف الاول لا يخلو عن الزوائد على ما اظن فانك لو قلت الصورة هي
الجوهر الفاعل مع الهيولى جوهرا مركبا لامتازت عن كل ما امتازت بالتعريف الاول فانها تمتاز بالجوهر من الاعراض
وبلفظ الفاعل مع الهيولى جوهرا مركبا تمتاز من الهيولى فانها لا تفعل مع نفسها فانها لا تفعل مع الهيولى جوهرا ... مركبا

مع الهيولى جوهرا مركبا و[illegible] الذي هو المركب فانه لا يفعل
مع الهيولى جوهرا مركبا و[illegible] بالجوهر من الاعراض

~~مركبا لاشارت من كل ما اشار منه بالتوصيف~~ الاول فانها تمتاز بالجوهر ~~عن الاعراض وبلفظ الفاعلة~~ عن
~~الهيولى الجاعلة~~ مركبا تمتاز به التوصيف الثاني لايخ عن النقصان فان بعض الافاعل لما كان اول
كالعلم وبعضها ثانيا كالنطق كما قال المص في المتن الثالث والخامس من ثاني النفس كان ينبغي ان يقال
هذه فعل اول كما عرف المص النفس في المتن السابع من الكتاب المذكور بانها فعل اول للجسم ولفظ البسيط كي
ان يكون مستدركا لانه يتم التوصيف بمجرد ان يقال الصورة فعل جوهري جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات
فانها تمتاز بمجرد هذا القول عن جميع الاغيار فانها تمتاز عن المركب الجوهري فانه لا يقال انه فعل وانما يقال
بالفعل وعن المركبات الافعال المخالفة فانه لا يقال فعلا وكذا لفظ الجوهري ليس بواجب الذكر لان القيد
الاخير اي قولهم جاعل مع الهيولى امرا واحدا بالذات يفيد كونها جوهرية فانه ظاهر عند الكل ان الموصوف
مع الهيولى لا يجعل امرا واحدا بالذات فلما كانت الصورة فعلا جاعلا مع الهيولى امرا واحدا بالذات يظهر
منه انها جوهرية فيكون لفظ الجوهرية غير لازم الذكر وعن [illegible] بانها فعل اول للجسم وبهذا
التوصيف ايضا لايخ عن خلل فان الصورة التي [illegible] لا يمتاز بهذا التوصيف عن الصورة الناطقة
كالسوقي فانها فعل [illegible] كما قال المص [illegible] الصور الوهمية [illegible] للجسم
اما انه فعل فظاهر واما انه [illegible] فلانه فعل [illegible] للجسم فلانه [illegible] الصور [illegible]
فانها [illegible] الصناعي [illegible] بوجه ما اخرج [2]
ارسطو [illegible] اولا [illegible] للمركب [illegible] الجوهري [illegible] الجزء
للمركب مع كونه [illegible] الصورة من المركب الذي
ليس بجزء للمركب وبالجوهري عن الاعراض فانها ليست اجزاء للمركب الجوهري بل للمركب [illegible]
وعن الصورة المجردة والناظرة فانه يحصل من العقل والفلك [illegible] والسفينة مركب
جوهري وبالقيد الاخير عن الهيولى فانها وان كانت جزءا للمركب الجوهري لكنها اذا وجدت
لا يلزم ان يوجد المركب الجوهري فان الانسان اذا مات يوجد جثته بدنه التي هي هيولى الانسان
ولا يوجد الانسان لكن متى ما وجدت الصورة يلزم ان يوجد المركب لانها مبدئه لوجوده
وثانيا بانها الفعل الاول الجوهري المصور للجسم الطبيعي وبهذا الرسم ايضا تمتاز عن جميع الاغيار
فانها تمتاز بلفظ الفعل عن الهيولى والمركب وبالاول عن الفعل الثاني وبالجوهري عن الفعل الاول
العرضي كالعلم والشكل وبالمصور عن الصورة الناظرة وبين بالقيد الاخير موضوعها الذي توجد
فيه لان الصورة توصف بوجه العوارض وتوخذ في تعريفه الموضوع كما قال المص في المتن الرابع
من ثاني ما بعد الطبيعة وبينه قوطا اقونانس هذا فان قلت الصورة ليست بفعل اما اولا فلانها
لو كانت فعلا فاما تكون فعلا بحيث لا يوجد فيها قوة ما او فعل صرف والثاني مستحيل لانها لو كانت
كذلك لكان كل صورة واجب الوجود بالذات فان ما هو فعل محض ليس الا الواجب تع عنه
وقولا فانه كان الاول فيكون فعلا محضا فانه ما لا يوجد فيه قوة ما ج
ابدا

ابعد العلل وان كان الثاني فيكون مركبة من القوة والفعل فلا يحمل عليها الفعل لان الفعل
ح جزء منها ولا شيء من الاجزاء بمحمول على الكل وايضا لو كانت الصورة فعلا مختلطا مع قوة
بحيث تتركب هي منها لكان لاحد ان يسأل ان هذا الفعل الداخل فيها هل هو فعل محض لا قوة
فيه اصلا ام فيه قوة فان كان الاول لزم ان يكون واجبا بالذات وهو مح وان كان الثاني
يكون هذا الفعل ايضا مركبا وهكذا يتسلسل فيلزم اما ان يكون جزء الجسم الطبيعي واجبا بالذات او التسلسل
وكلاهما مستحيلان واما ثانيا فلانها لو كانت فعلا لما كانت جوهرا لان الفعل لا يوجد بالذات لان الفعل
هو الكمال الذي لا يمكن ان يوجد بدون ما يحمله بالفعل ويكمله ولا يوضع تحت شيء بل يوضع تحته اخر وكل
جوهر يوجد بالذات ويوضع تحت شيء قلنا في الجواب عن الاول اولا ان الصورة منظورة في نفسها
امر بسيط ليست بمركبة اصلا لا من الفعل والقوة كما من الاجزاء ولا من الشيئين اخر لكن لا يجوز ان يقال
انها فعل محض لانها وان كانت بهذا الوجه فعلا حقيقيا ليس فيها قوة اصلا لانها بالنظر الى الهيولى
التي تحدث [illegible] ليست بقوة اصلا لكنها قوة بالنظر الى [illegible] فلانها قوة بالنسبة الى الكل
فان الكل يحصل منها ومن الهيولى يكون كل منهما بالقوة [illegible] الاتحاد بحيث اذا اتحدا انفعلا الكل
كذا [illegible] المتن [illegible] من ثاني الهيولى [illegible] فان [illegible] الاجزاء
ايضا حيث قال [illegible] يكون كالموضوع كالاجزاء ثم قال [illegible] او مادة الصورة
[illegible] والجسم [illegible] والاجزاء [illegible] فانه يفهم منه انه كما يكون الحروف
بالنسبة الى الهجاء والمادة التابعة الى [illegible] والعناصر الى المركبات كذلك يكون الاجزاء بالنسبة
الى الكل ولهذا يكون الكل بمنزلة الصورة بالنسبة الى الاجزاء والاجزاء بمنزلة المادة وهكذا قال في المتن
الثاني من خامس ما بعد الطبيعة وثانيا ان الصورة بالقوة بالنسبة الى العوارض اللازمة كانت او مفارقة فانها
تقبلها كالموضوع له وثالثا ان الصورة النباتية اي النفس بالقوة بالنسبة الى افعالها ورابعا انها بالقوة الى
الموجودية ويفيد ههنا ما قال توما قوناس من انه وان لم يكن في الفلك تركيب الصورة والهيولى لكن يوجد
فيه قوة وفعل ثم قال ويمكن ان يكون هذا ظاهرا من نظر الاشياء المادية التي يوجد فيها نوعان من التركيب
الاول من الصورة والهيولى الحاصلة منهما طبيعة ما والطبيعة المركبة كذا ليست وجودا لنفسها بل الوجود فعلها
ولهذا تنسب هذه الطبيعة الى الوجود بما تنسب القوة الى الفعل فاذا جردت عن هيولى وفرض انها توجد
بلا هيولى يبقى نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل انتهى فالصورة ح وان كانت فعلا لكنها قوة ايضا
والواجب تع الذي هو فعل صرف عندهم هو فعل كذا بحيث لا يكون بالقوة بالنسبة الى شيء ما اصلا قال
الشارح ومن هذا صدق ما قال علمائنا من ان الواجب تع لا يمكن ان يكون علة صورية لشيء ما وان يقوم
مقام صورة ما واذا عرف هذا فنقول علمائنا قيل من ان الجزء لا يحمل على الكل ان هذا مخصوص بالجزء والكل الطبيعيين
واما الجزء والكل المابعد الطبيعيان فيحمل الجزء على الكل فانا نحمل الحيوان والناطق حملا صحيحا صادقا ونقول الانسان

والحيوان والانسان ناطق وسره ان الاجزاء المابعد الطبيعية اجزاء عقلية [illegible]
تحمل على الكل [illegible] لكانت الصورة مختلطا [illegible] الصورة
بسيطة لا مركبة لكنها تحتاج [illegible] الى الهيولى [illegible] بالنسبة الى الوجود والى شيء آخر [illegible]
التسلسل [illegible] الى ان الوجود [illegible]
والموضوعية [illegible] في كل جوهر [illegible] او [illegible] فقط
لان الهيولى جوهر [illegible] بالذات بلا واسطة الصورة الفصل الثالث في ان
الصورة الجوهرية لا توجد في الهيولى بكليتها او بشيء منها او تكون محدثة [illegible]
[illegible] ان الصورة الجوهرية موجودة في الخارج وما هي [illegible] ينبغي ان نعرف [illegible] تكون
وتحدث وهذا البحث مشكل جدا [illegible] ينبغي ان نعرف اولا [illegible] عن النفس الناطقة
التي توجد [illegible] الجسم [illegible] الصورة الناطقة [illegible]
[illegible]
رنع الى البدن [illegible]
[illegible]
يستثنون من الصور صور الافلاك [illegible]
في هيولاها بكليتها او بشيء منها او تكون محدثة [illegible] الصور الجوهرية
انها حادثة موجودة في الخارج مغايرة للهيولى [illegible] فيكون حدوثها ام لا فان
كانت فيها قبله لكانت [illegible] موجودة فيها لانها لا تنقسم بالذات والتالي محال لانها لو كانت [illegible] فيها
~~كانت فيها قبله لكانت [illegible] موجودة فيها لانها لا تنقسم بالذات والتالي محال لانها لو كانت [illegible]~~
لكانت الاجسام الحادثة موجودة قبل ان تحدث لانه متى ما توجد هيولى جسم وصورته توجد
الجسم ايضا [illegible] ولو وجدت في الهيولى الواحدة الصور الغير المحصورة المتنافية والتوالي مستحيلة فكذا
المقدم وان لم تكن فيها قبل حدوثها يلزم ان تحدث من العدم والتالي محال عند الفلاسفة فكذا المقدم
لا يقال ان الصورة لم تكون ولم تحدث بل المركب لان كل ما يحدث مركب كما قال الفيلسوف في المتن
الرابع والثمانين من الكتاب السابع وهو حدث من الهيولى فلا يلزم ان تحدث شيء من العدم
لانا نقول وان كان المركب حادثا حقيقة لكنه لا يجوز ان ينكر حدوث الصورة بوجه ما بل هي حادثة

ايضا

[illegible] المتن بالمذكور وايضا نأخذ صورة معينة مثلا صورة هذا الثور الجزئي [illegible]
انها [illegible] الهيولى ونقول [illegible] هذه الصورة الموجودة لم تكن موجودة [illegible] ثم جاءت بعد [illegible] تكون
[illegible] بعدما اذا فسد المركب فسد [illegible] الصورة الموجودة [illegible] الصورة حال حدوثه
كانت لم تكن قبل [illegible] الاشكال [illegible] ولاجل [illegible] كانوا جاهلين
غاية جهل حتى توهموا انه لا يكون [illegible] كانوا يقولون لا يكون كما قال [illegible] في المتن
الرابع والسبعين وهؤلاء الاوائل لما عجزوا عن دفع هذا الاشكال [illegible] مضطرين [illegible] الى انكار
التكون والحدوث الجوهري والصور الجوهرية لكنهم وان زعموا [illegible] كما قالوا [illegible] الا انه
جميع [illegible] العرضية والحركة الاينية [illegible] لم ينكروا [illegible] في هذه
المسألة افترق الحكماء على فرق [illegible] فذهب بعضهم الى ان الصورة [illegible] لم تكون ولم تحدث
[illegible]

الاجسام والصورة

[illegible]
[illegible] الاختلاط [illegible] كل جسم [illegible] كل جسم آخر
العنصر من الاخر [illegible] اولا موجودة في الاسود او لا
فان لم تكن اولا موجودة فيه بل حادثة [illegible] فاما تكونت من نفس الاسود وهو محال بديهة اذ لا يعقل
احد ان يصير البياض من نفس السواد والحرارة من نفس البرودة والنار من الماء او تكونت من العدم وهو ايضا
محال [illegible] انها كانت اولا موجودة في الاسود ولنذكر ههنا ما ذهب دموقريطس [illegible] الواصلين
الى الصورة في الجملة كما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني الثمانية فاعلم ان دموقريطس
ذهب الى ان الاجسام تتكون من تجامع الذرات [illegible] تكاثف العناصر وتخلخلها على ما قال
الاوائل وقد ابطل المص مذهب انكساغوراس في المتن المنقول من الكتاب السابق ومذهب دموقريطس
في الفصل الثاني من اول الكون والفساد وهما لم يعرفا الصور التي هي احد جزئي المركب على ان توجد
اولا لكن وضعا جسيمات تامة ووضع انكساغوراس جسيمات متخالفة متشابهة الاجزاء ووضع دموقريطس ذرات
متخالفة بالوضع والشكل والترتيب وهي اذا تجامعت وتقارنت يظهر هذه الطبيعة او تلك واذا تفارقت [illegible]

الى الصورة

يظهر لنا وملا الطلبها اليوم انه تنقل ... بحجاب مذهب الذين ... في الهيولى

مبادي الصور ... ثمانية ... ان الصور الجوهرية ... موجودة

موجودة في الهيولى ... للصورة ... الذي

... في الهيولى الاولى قوتان ...

... الهيولى ... موضوعا اول لا شيء

... وهذه الصورة تسمى صورة

... القوة الصورية تكون في الهيولى ...

[illegible]

... والاستعداد ... الى الصورة ...

بهذا الوجه اذا عرض لنا ونحن ... الصورة ... المبادي ... آخر ...

وقال يوانس ... الذي لا يسلم ان ... توجد في الهيولى الاولى ومن كل جزء

من اجزائها دائما ماهية روحانية حالة فيها غير مفارقة منها ... الباري مع الهيولى وهي من حيث

هي ذاتها الكاملة مباينة غير معينة محيطة في بطنها درجات كثيرة وهذه الدرجات هي الصور المتعينة وهي تحمله

طبايع المركبات والمستترة في هذه الماهية الروحانية ... فاذا تأثرت الهيولى من قوة الفاعل الخارج

باستعداد ... طبيعة ... وتنور درجة الطبيعة المتهيئة لصورتها وتصور الهيولى بصورها معينا يجب

فعل طبعها ... مثلا وقال اذا تأثر موضوع كالشجر من الحرارة واليبوسة والاستعداد منه لقبول صورة النار

يخرج في الحال من المبدر الروحاني المنفعل به درجة كانت مستترة فيه وتنقلب درجة الشجر المصورة له و

تخيرها ونولى بهذا الجسم طبيعة النار واذا انقلب الموضوع المذكور الطبيعة اخرى مثلا اذا ... في هذا

الموضوع الذي هو موضوع النار باستعداد الحرارة والرطوبة صورة الهواء لا ينعدم ... درجة النار التي كانت ...

الموضوع

... الصحيح ... من حال ... في محل البذر المذكور الان ...

... لما كان ... وزعم ان هذه الدرجات اي

... في المبذر ... ان يكون ... لوجوده ...

المبادي الصور ... التاسع والعشرين

من ... لطبيعة ... الطبيعية والصناعية ... الطبيعية ...

فيها ومبادئ الصناعيات خارج عنها قالوا ان النفس لم ... الاخلاق ... لا انها

... والمبدا الفاعل ... وجب ان يكون مثل هذا المبدا ...

[illegible]

... في القوة فيكون في الهيولى ... لا يمكن ان يكون ...

بل ان الهيولى ... بل الذي ... الصورة لان هذا هو طبيعة الموضوع فهو من الصورة

وعبادتها والاستدلال ... يمكن ان ... متعينة الالان تقارن ... ذواتها

موضوعا معينا وكل ما كان كذلك لا يمكن ان ... الطبيعي الالان تقارن موضوعا معينا فالصور

الجوهرية لا يمكن ان تصدر من الفاعل الطبيعي الالان تقارن موضوعا معينا لكنها صدرت فتكون ذواتها

مقارنة بالهيولى دائما اما الصغرى فثبتت بان الشيء الذي يمكن ان تصدر عنه الصورة متعينة اما هيولى او صورة او مركب

او عرض لكنه لا يمكن ان تصدر وتكون من الهيولى لانها مخالفة لها بالذات ولانها موجودة بالقوة يمكن ان يصدر

ويكون منها امر موجود بالفعل بوجه ما ولا يمكن ان تصدر من الصورة لان هذه الصورة اما صورة المولد وهو

مع ان المولد لا يعقب كل صورته في البذر والصورة المتقدمة وهو ايضا مح لانها غير قابلة الانقسام ولا يمكن

ان تصدر من المركب والا لم يكن مبداء الاجسام الطبيعية بالذات مبداء ولا من الوصف لان الجوهر لا يصير

من الوصف واما الكبرى فثبتت بان الذي يحدث صورة مجادلة لا من موضوع ما يجب ان يكون له قوة غير

فالجوهر الصورة الذي توجد فيها ...

... بانينسفوس ...

[illegible]

المنفعلة ... [illegible]

[illegible]

بين القوة والفعل ... [illegible]

الشارح ايضا وقال ... [illegible]

فضلا عن ان يبين اجزائه ... فكيف يكون ... جوهرا بالفعل وعرضا

كذلك لكنه ليس بجوهر اما اولا فلان الجوهر على ما قال الفيلسوف في الثاني من الثالث من النفس

اما هيولى او صورة او مركب منهما والامور ... المذكورة ... بالفعل في الهيولى

ليست بهيولى والا لكانت الهيولى في الهيولى وهو امر ظاهر البطلان ولا صورة والا لكانت جواز تجرد

ولا مركبا منهما وهو بين فليست بجوهر واما ثانيا فلانه لو كان جوهرا لكان الموضوع للمكون هو الهيولى

فقط بل الهيولى وهذا الجوهر الموجود فيه بالفعل وهو بط على رايهم ايضا واما ثالثا فلان ابتداء النوع

الذي يحدث بعد وجوده يجب ان يكون متنقا بالطبع مع ذلك الشيء والصور التي تحدث بمرور

الزمان متقابلة ومتباينة فتكون ابتداآتها وبذورها ايضا متقابلة متباينة واذا كان الامر كذلك

يلزم ان يوجد في الهيولى البسيطة ابتداآت متخالفة ومتباينة غير معدودة فلا تكون الهيولى هي الهيولى

الموصوفة بل تكون خليطا انكساغوراس ويكون جميع الاجسام موجودة ومتخالطة فيها ببطلان الصور كالكلّه

وللازم بطلان الحاصلة واما ابقاء ... الخ

١٦٩

[illegible]

[illegible]

... على وجهين ... ان يبقى ... ولا احتمال لوجه آخر منهما لانه

اما ان يبقى حاملا للكمال ... صورة كاملة او لا يبقى بل يفسد ويحصل منه صورة كاملة

اي ينقلب الى صورة كاملة وكلا الوجهين باطلان اما الاول فلان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان

واما الثاني فلانه لو فرضت الصورة المذكورة بحسب وجودها الكامل فلا تغير كاملة وايضا ان الرأي المذكور

مردود لانه يلزم منه ان يتحقق في هيولى واحدة الصور واعدامها معا واللازم بط لان الصور واعدامها

متقابلة تقابل العدم والملكة والمتقابلان تقابل العدم والملكة لا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد وكذا

الملزوم وايضا ان الصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة بالنوع كصورة النار والذهب والنبات والحيوان

وامثالها متباينة بالذات والمتباينات بالذات لا يمكن ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فالصور الجوهرية للاجسام

الجسمية والقوة الصورية الكائنة فيها ... [illegible]

[illegible]

الطبيعية المنفي لغة بالنوع مما لا يمكن ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فلو كانت الصورة المتباينة بالذات ووجودها
موجودة في الهيولى البسيطة الواحدة كما قال اصحاب الرأي المذكور لزم ان تجتمع فيها وايضا نعلم قطعا ان هذا العدم
لا يخالف ان العدم والصورة المنتظرة بحسب الذات الكاملة بحسب الدرجة المنبعثة في الهيولى بحسب الوجود
فتعا بحيث لا يمكن ان يتحقق في محل واحد في آن واحد لكن العدم والصورة الكاملة بحسب الذات والدرجة
والوجود ليسا متقابلين بل يجتمعان في محل واحد في آن واحد والا لا يكون الصورة لان توجد [illegible]
بل لان توجد في شيء لانا نقول هذا البحث انما يتم اذا علم ان الصورة الجوهرية ليست اجزاء ولا درجة بل هي
بسيطة لا تنقسم بالذات غير قابل للزيادة والنقصان فلا يجوز ان يقال انها كاملة في وقت [illegible]
اخرى وانها بحسب جزء او درجة يكون كذا او بحسب جزء او درجة اخرى يكون كذا ويثبت هذا كما قال
في المقالة العاشرة من شرح ما بعد الطبيعة ان الصور الجوهرية كالعدد الذي لو ضم اليه شيء ما او نقص قليل او نقص منه
هو العدد الاول بل غيره مع ان اصحاب الرأي المذكور يشنعون على الصورة ويقولون انها تصير كاملة وانها درجة صادرة
وانها توجد بالوجود الكامل ويقولون انها صورة واحدة بعضها [illegible] فلان وفلان وان جميع الصور [illegible]
واحدة على الرأي المذكور وجود الاشياء البسيطة [illegible] ذات الهيولى والوجود [illegible]
يتحقق في ذات الصورة ووجودها [illegible] في المتن الثامن من شرح ما بعد الطبيعة [illegible]
[illegible] في هيولى واحدة يجب وجودها [illegible] البطلان [illegible]
[illegible] قلت هذا [illegible] الصورة
[illegible] والصورة [illegible] صورة النار [illegible] بالذات [illegible] صورة [illegible]
[illegible] لو سلم الاثبات المذكورة لا يدفع بها الاشكال المذكور
[illegible] لان الجزء ودرجة الصورة التي لم تكن اولا موجودة بالفعل في الهيولى بل حدثت من الاسباب
او من درجة المنبعثة او من درجة اخرى حدثت بعد ان لم يكن من الاسباب التي لم تكن اخر الهيولى لان جزء الصورة ودرجتها
كان لم يوجد اولا في الهيولى [illegible] جزءها ودرجتها مغايرة بالذات [illegible] كان موجودا في الهيولى اولا لان هذا كان [illegible]
وذلك [illegible] صار من العدم والا لوجد اولا [illegible] تمام الصورة من الاشياء لان السبب المذكور جار
كما في الجزء والدرجة **فى رد ادلة اصحاب الراي المخالف** يجب من الدليل الاول بان المص لم يوفق في المتن
المذكور بين تكون الاشياء الطبيعية والصناعية بل بين الصناعيات فقط فانه سأل في اول المتن بانه لم يعتبر
بعض الاشياء التي توجد بالصنعة بالاتفاق ايضا ومما صنعه كالصحة فانها اذا زالت قد تحصل بالعلاج وقد تحصل بذاتها وبعضها
لا يتغير بلا صنعة اصلا واجاب بانه يقع هنا لانه قد يتقدم في الهيولى التي عليها تعمل الصنعة جزء الشيء الذي يسعد
وهذا الجزء مبدأ تحرك تلك الهيولى بلا فاعل آخر خارجي ايضا كما يقع كذلك في الصحة العائدة فانه يتقدم في الآلات
حرارة غريزية حتى تنهى المزاج زيادة تهيئة وتقوية زيادة تقوية حتى تحصل الصحة بسببها طبعا بلا صنعة العلاج اصلا فلا يتقدم
والاسم

قبلها

فيها مبدأ كذا او قوة فاعلة كما لا يتقدم في مواد الاحجار والخشب والطينات قوة فاعلة تجعل بها البيت
بالصنعة التجارية ويظهر من الكلام المنقول من المص ان اخذ بما كذب العلماء الذين قالوا ان المص فرق في المتن
المذكور بين تكون الامور الطبيعية والصناعية والثاني ان المص لم يرد بجزء الشيء ابتداء الصورة وجزءها ولا استعداد
الهيولى للصورة كما شرحه ثوما الفونانس بل انما اراد به القوة الفاعلة التي قد توجد في الهيولى على ما شرحه اسكندر
وابن رشد ثم وضع المص في المتن الحادي والثلاثين هذا الفرق بين الاشياء الطبيعية ايضا لان النار مثل
الذي يتولد من النار لا ينفعل الفاعل الخارجي لحرج اياه الى الفعل كما لا يمكن ان يخرج الخشب نار الا اذا قرب
النار الخارجي وقد يوجد في الفاعل قوة بذرية فاعلة كما في جزء من مادته وجزء الشيء المكون بعد لا يتم في
الفعل وحينئذ يمكن ان يحدث الفعل بدون الفاعل الاخر الخارجي ومن الثاني يكون الجنين هو الحي كما قال
في حصول فيه والهيولى الاولى لا يحلو مع الفاعل في التكون الجنيني بل النظر اليه حيث ان كامله وقت حصوله
الصورة فيها ومن الثالث بان الصورة تكون في قوة الهيولى وتوجد في قوة شيء لا يكون تمام الشيء الاول وكل
شيء في الشيء الثاني بالفعل بان يكون بحيث يمكن ان يخرج من الثاني في الخارج كما سيأتي بعده من الرابع الذي ذكره
بان بان الشيء ان ذكر الصورة الجوهرية لا توجد موجودة ويمكن ان يحدث حتى عنه بالذات لان الصورة تحافظ في الهيولى
اولا بالقوة ثم يخرج منها وتصير بالفعل كما سنبين بعد هذا قال الفيلسوف في المتن [illegible] كتب السماع الطبيعي
ان الهيولى قوة للتي استعدت من الصورة [illegible] لانها مخالفة لها بالذات لانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يصدر [illegible]
منها امر موجود بالفعل لوجه ما قد يخرج [illegible] لا يرتهم القوة المنفعلة بالكلية لانها [illegible] للفعل لا يزال
ما ينفعل بها في القوة وهي جارية للفعل بلا ريب لان القوة المنفعلة في المنفعل [illegible] لا ينفعل [illegible]
غير ما قال المص في المتن الثاني من شرح ما بعد الطبيعة [illegible] ان الهيولى قوة [illegible]
وجود لان المبادي لا يقبل بعضها من بعض كما قال المعرفي المتن الثالث [illegible] الرابع [illegible]
لم يعلم ذلك فيه انما قال لا يجوز اي لا يتركب بعضها من بعض كما بينا [illegible] الاول على المتن المذكور [illegible]
الفصل السابع فى التفصيل الذي قال انه من الصور الجوهرية تحدث حال تكون الاجسام الطبيعية صورها
من فاعل اعلى رتبة وذهب الفرقة الثالثة الى ان الصور الجوهرية وحسبنا منها لا توجد في الهيولى اولا اصلا
بل تكون حادثة بتمامها حين تتكون الاجسام الطبيعية صورها وهذه الفرقة افترقت ايضا الى ثلث فرق
فان بعضهم قالوا ان جميع الصور الجوهرية الحادثة تحدث في الهيولى من المبدأ الخارج الذي هو من سلسلتها و
منه في الهيولى اولا من خروجها منها وقال بعضهم انها تتكون من العدم وقال بعضهم انها تتكون وتحدث من الهيولى وتكون
هذا التكون صدورها وخروجها من الهيولى وبحسبها اولا انما هو من الرأي الاول فاقول هذا الرأي الاول هو
رأي افلاطون على ما يستفاد من كتاب فذون ونقل عنه ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلاثين من سابع
ما بعد الطبيعة وكذا نقل البرتوس الكبير وهو رأي ابن سينا وابو نصر الفارابي على ما نقل عنهما ابن رشد في شرح المتن
المذكور وسيتضح وايضا من الفصل العاشر من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ومن الفصل الرابع من المقالة التاسعة

الطبيعية صح

من البينات الشفاء وهذه الرجال الثلثة اتفقوا من وجه واختلفوا من وجه آخر اتفقوا في ان كل صورة جوهرية صادرة
في الهيولى مبدأ خارجي وهذه الصور هو خلقها قال الشارح هذا الرأي مثل ما ذهب اليه النصارى في النفوس
الانسانية فقط من انها فقط يخلقها الله عند استعداد المادة فانهم ذهبوا الى ان المبدأ الفاعل لها فقط امر خارجي
هو الله والرجال المذكورون الا انه كل صورة امر خارجي وافترقوا في النظر الى تعيين المبدأ المصدر الخارجي فان
افلاطون زعم ان الصور المجردة الصادرة عن المثل تحط صور الاجسام المحسوسة في الاشياء بنفوذ المثل واطلاقها
ويحسبها انبعثت وتحركت عنها وانطبعت في الهيولى كما تنطبع النقش الخاتم في الشمعة وحكى انعكاس
صورة المجسم في المرآة ولهذا كان يسمي هو وسائر الافلاطونيين هذه الصور [illegible] متولدة من المثل [illegible]
وحصولها في الهيولى كما في الانعكاس وابن سينا زعم ان صور الافلاك التسعة صادرة من العقول التسعة وصورها
تحت فلك القمر صادرة من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وواهب الصور الصادر من العقل التاسع وكان
هذا العقل محيطا بالقوة بجميع الصور الكائنة تحت فلك القمر فيفيضها الى الهيولى بحسب ترتيبها بالاستعدادات من
الفواعل الطبيعية ويدخلها فيها وقال بعضهم [illegible] قد وقع الاختلاف بينه بين افلاطون وابن سينا
بوجه آخر هو ان افلاطون [illegible] يقول ان الصور الكائنة [illegible] في المثل الدائمة يكون [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] وقال ابن سينا انه القبول في الهيولى تحول وتغير من الفواعل الطبيعية [illegible] بقبول
بحصول الصور [illegible] من العقل الفعال صورا مناسبة لاستعداداتها قالوا وانما قلنا كذلك لانا [illegible] فهنا
من كتب افلاطون لانه كان يعتقد ان [illegible] الصور في الهيولى مثل انعكاس صور الاجسام الكثيفة في المرايا
وانعكاس صور الاجسام [illegible] بدون تحركها وتغيرها [illegible] الصور الجوهرية في الهيولى [illegible] بدون تحركها
وتغيرها ولان الهيولى [illegible] عن القوة المخصوصة ولا تنسب اليه الفعل كما قال افلاطون [illegible] وتحركها
يتحول ويتغير [illegible] من القوة [illegible] فالتحول والتغير في الهيولى [illegible] لكن هذا
الاختلاف ليس بواقع بينهما [illegible] متفقان في ان الهيولى [illegible] تتحول [illegible] من الفاعل الطبيعي
لقبول الصور المكونة واني اختلاف [illegible] فقال ابن سينا انه [illegible] وقال افلاطون [illegible] المثل
الدائم الوجود [illegible] قلنا [illegible] بالفعل [illegible] قال [illegible] عن القوة المخصوصة
من القوة المخصوصة هي [illegible] المخصوصة عبر عنها بالفعل لانها قوة صرفة وكذا اسماها المص في المتن الثاني والثلثين
لانه بعد ما قال انها [illegible] بالنظر الى العدم قال [illegible] النظر الى القوة لا بالذات بل يجب ان تكون لا قابلة الفعل ولا مكونة
مكونة والشارح [illegible] قال الا افلاطون [illegible] ان الصور تنطبع في الهيولى من المثل كما تنطبع عكوس الاجسام الكثيفة في المرايا
ليست فانه كما لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد ولا تتهيأ المرايا من الفاعل الخارجي لقبول العكوس كذلك لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد
ولا تتهيأ الهيولى لقبول الصور من الفاعل الطبيعي [illegible] انه كما ان صور الاجسام المرئية في المرايا ليست باجسام حقيقة
كذلك الصور الحاصلة في الهيولى المنفكة [illegible] ليست صورا حقيقية بل عكوس المثل واشباحها الفصل التاسع
في بيان مبنى افلاطون وابن سينا القائلين بصدور الصور من مبدأ خارجي قال ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من

سابع

من سابع ما بعد الطبيعة ان مبنى افلاطون اثنان الاول هو ان كل ما يكون في القوة يصير
بالفعل مما يكون من نوعه وجنسه في الفعل وهذه القاعدة تؤخذ من كلام المص ايضا في المتن المذكور
وحق ان كل ما يتكون يتكون مما يكون في الفعل مماثلا له كالانسان من الانسان والفرس من الفرس او مجانسا له
كالبغل تصويره ودليله ان كثيرا من النباتات والحيوانات يخرج ويصدر من القوة الى الفعل بلا بذر
صادر مما يشابهه صورة وكل ما كان كذلك يجب ان تعطي صورته من صورة اخرى موجودة بالفعل
مماثلة او مجانسة مع الصادرة وتلك الصورة الموجودة هو المثال الدائم الوجود والمبنى الثاني انه تؤخذ
من الاشياء التي تتولد بالتولد البذري فانه ظاهر ان الصورة الجوهرية مغايرة للكيفيات والمزاج فاذا تكونت
هذه الصورة انما تتكون من ذاتها وهو مستحيل لانه لو كان كذلك لكان التكون من اللاتكون او تتكون
من امر خارجي وهو اما امر جزئي مماثل او مجانس موجود لتلك الصورة او صورة منفصلة لكنه ليس هو الامر
الجزئي لانه اذا تكون شيء من البذر لا يرى ان يكون مماثله او مجانسه لان الفاعل القريب هو البذر وهو
لما لم يكن ذا نفس ليس بمماثل ومجانس له فبقي ان يكون هي الصورة المنفصلة والمبنى الاول يؤخذ من
المكونات من المادة المنفصلة والثاني من المكونات بالتكون البذري وكلاهما يستندان الى مبنى آخر هو
هو ان كل موجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا من موجود آخر بالفعل مماثل او مجانس للاول ثم ذكر ابن رشد مبنيين
لابن سينا احدهما هو ان ما يكون في القوة لا يوجد بالفعل الا بفعل مماثل او مجانس والآخر هو ان الصورة
الجوهرية الهيولانية لا تكون فاعلة ولا منفعلة بالذات بل الفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات الاول ويلزم مما ذكر ان يكون
فاعل هذه الصور مبدأ [illegible] وبانتهى بتصوير الدليل لو صدرت الصورة الجوهرية الهيولانية من الفاعل الطبيعي لوجب
ان تصدر من صورته التي هي جوهر لان الجوهر بالقوة يجب ان يصدر من الجوهر بالفعل المماثل او المجانس له لكن لا يمكن
ان تصدر منها لانا نرى كثيرا ما تتكون الصور الجوهرية حيث لا يوجد فاعل طبيعي من جنسه اياها كما قلنا في دليل افلاطون
ولانه لو صدرت الجوهرية من الصور الجوهرية للفاعل الطبيعي لوجب ان تكون تلك الصورة فاعلة لكنها لا تكون فاعلة
بل الفاعلة هي الكيفيات وهي لا يمكن ان تصدر وتفعل الصور الجوهرية والانفعالات ما ليس في قوتها ان تفعله وما هو
ازيد درجة منها فالصور الجوهرية الهيولانية يجب ان تصدر من صورة منفصلة وهي العقل العاشر ابطال رأي افلاطون
وابن سينا قال الشارح وهذان الرأيان مردودان من جماعة علماء الذين جاؤوا بعدهما اما افلاطون فابطلهما
المص في مواضع كثيرة من كتبه ومن جاء بعده واما العقل الفعال الذي قال به ابن سينا فهو من مسولاته ومزخرفاته
ورد ابن رشد في الموضع المذكور كل واحد من الرأيين المذكورين بانه لو تكونت الصور الجوهرية الهيولانية من
الصورة المجردة مثالا كان او عقلا فعالا لصار التكون بلا تقدم الهيولى واللازم باطل فكذا الملزوم وثبت الملازمة
بان الصورة المنفصلة لا تتوقف في وجودها الى الهيولى ولان كل مصدر يصدر ما يشابهه اما نوعا او جنسا فلو كان
المصدر صورة منفصلة او عقلا مجردا لا جسمانيا لا صدر صورة اخرى مجردة لا جسمانية لا الصور الهيولانية الجسمانية
والتالي باطل عندهم وفي نفس الامر فكذا المقدم وبان الفاعل المجرد لا يغير الهيولى وكل ما يولد صورة هيولانية جسمانية

فلا تتوقف في علته الى الهيولى لانها تتوقف كما توجد
لا زوجة العقل بل بواسطة الوجود وتجاوز العدد
الصورة من غير توقف الى الصورة [illegible]

الجب ان يغير الهيولى فالفاعل المجرد لا يولد الصورة ولا يكونها وثبت الصنوي بان الفاعل المجرد
ليس بجسم ولا قوة جسمانية وكل متغير ومحول للهيولى جسم او قوة جسمانية البتة لان التغير والتحول بعير
بالكيفيات المحولة المغيرة فالفاعل المجرد من حيث انه لا جسمي ولا كيفية مغيرة لا يغير الهيولى فلا يعيد الصورة
الجسمانية فيها وما كان لاحد ان يقول من طرف افلاطون وابن سينا ان الفاعل الجزئي يغير الهيولى
ويجعلها مستعدة والفاعل الكلي يفعل الصورة ويدخلها فيها على ما قال الاسي ابن رشد ان يبين ان فاعلا واحدا
بعينه يغير الهيولى ويجعلها مستعدة فيفعل الصورة ويدخلها فيها وليس الغير امرا الى الفاعل قال الشارح
وهذه القضية صادقة اذا كانت الصورة متفق الترتيب مع التغير والاستعدادات اي اذا كانت هيولانية جسمانية
كالتغير والاستعدادات اما اذا كانت من ترتيب عال وسلسلة عالية كما يقع في ايجاد نفوس الناطقة فليست
نعبارة مراد ابن رشد من الصورة في قوله فيفعل الصورة هي الهيولانية الجسمانية على ما يدل عليه المقام وقد رد بعض
الشراح على ابن رشد واجاب بعض اخر منه وان لم ترض بما قال ابن رشد في هذا البيان الذي ورده المعلم في المتن
السادس والعشرين والثاني والثلثين ولخصه نوعا افلاطون في مواضع كثيرة من كتبه وقال راد الراي
افلاطون وابن سينا ان هذين الرأيين نشأ من اصل واحد لانهما يطلبان علل الصور كانها تكون الحالة
وبالذات لكن اثبت ارسطو في سابع ما بعد الطبيعة ان ما يكون حقيقة هو المركب فقط واما صور الاجسام
فقد تكون وقد لا تكون بلا تكون وفساد بل تكون اذا تكونت المركبات ولا تكون اذا فسدت لانها لا
وجود مستقل بل المركبات توجد بسببها وما لم تكن اصالة لا ينبغي ان يطلب علة تكونها ويقال ان علتها هي صورة
لا هيولانية مع ان الصورة الا هيولانية ليست مماثلة ومجانسة لها فلا تكون علة لها بل لما كان المركب متكونا والمتكون
انما يكون مما شابهه في النوع او الجنس ينبغي ان يطلب علة تكونه التي هي احدهما ويمكن ان يجيء ان المعلولات
الحادثة جزئية فيجب ان يكون المحدث ايضا جزئيا لما قال الفيلسوف في المتن الثالث والثلثين من ثاني الطبيعيات
ان علل المعلولات الجزئية جزئية وعلل الكليات كلية وقال ابن رشد في شرح هذا المتن قال كذا ليحترز من راي افلاطون
من ان الكليات تكون علل الجزئيات

ابطال ادلة افلاطون وابن سينا وبيان كيفية تكون الحيوانات من المادة المتعفنة ايجازا

اعلم اولا ان اليونانيين واللاتينيين يطلقون الحي بمعنى اعم النبات
والحيوانات ولا يطلقون الحيوان على النباتات بل يخصونه بما هو ذو حس ويقولون ان في النباتات
حياة بلا حس ثم اعلم انه اجاب الشارح عن الدليل الاول لافلاطون بان العلة الفاعلية للحيوانات المتكونة
من تعفن المادة هو الفلك مع العقل المقارن به بالطبع الذي هو حي ذو روح بهذا العقل على ما صرح به
المعلم في مواضع كثيرة فهذا الفلك الحي ذو الروح يسبب حركاته واوضاعه واشعة الكواكب واقتراناتها والنسب
الواقعة بينها التي هي كالالات لاحداث جميع ما يكون تحت فلك القمر كما بينت في الدرس الثالث من جو الكائنات
لكن بوجوه مختلفة لانه يسعى لتكوين الحيوانات المتولدة من المني كالعلة المشتركة لانه منه نشأ وينتظم قوة
هذا العالم الكائنات الفاسد مكانه كما قال المعلم في الفصل الثاني من اول جو الكائنات ولا انه يكون لهذا المعلول

سوى الفلك هو علته المخصوصة الاصلية ويكون له ايضا علة مادية هو المني وبهذا المعنى الشمس والانسان
يلدان الانسان كما قال المعلم في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات ولا يسعى لتكوين
الاحياء المتولدة من الهيولى المتعفنة كالعلة العامة بل هو علة مخصوصة من حيث يفيض بالالات المذكورة
قوة مسخنة محيية سماها المعلم في مواضع كثيرة روحا وبهذه القوة تفيض حياة من الفلك الحي حتى تصير ذات
لكن لا تاخذ بهذه القوة الحياة من الفلك من حيث انه فلك بحيث تعيد ههنا حيا وهنالك حيا
اخرى مثلا بحيث تعيد ههنا ضفدعا وهنالك خنفسا لان الفلك لا فرق بالنسبة الى الكل من هذا الوجه
بل انما يكون لها ذلك من حيث توخذ في مادة مستعدة باستعداد كذا او باستعداد اخر كذا ومن حيث
تكون في مقدار كذا معين او مقدار كذا مناسبين لهذا النوع او ذاك ومما ذكرنا تعرف كيف يكون الفلك
علة للحيوانات المتولدة من المني ومن الهيولى المتعفنة وتعرف انه لا يطلب علة وراء هذه العلة علة اخرى مثلا
كما قال افلاطون او عقلا فعالا كما قال ابن سينا وقال نوعا افلاطون يكفي لتكون الحيوانات الا كان علته
الفاعل الكلي وهو قوة الفلك الذي تشابه لا بالنوع بل تناسب ما ولا يجوز ان يقال ان صورتها تكون من الفاعل
المجرد اللاهيولاني انتهى فان قلت الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة
فينبغي ان يعين علة فاعلية اخرى لها مماثلا او مجانسا لها لان كل ما كان في القوة يصير في الفعل مما كان مماثلا او
مجانسا له قلت اجاب الشارح بان عدم كون الفلك مماثلا او مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة
مردود فان الفلك مشابه لها بالجنس فانه حي مثلها وان لم يكن مشابها لها بالنوع وكما قال افلوطين ان الحيوانات
الا كاملة الصادرة من قوة الفلك مشابهة له لا بحسب النوع بل بحسب تناسب ما بهذه المشابهة تكفي لان تصدر
منه وبهذا الدليل ضعيف افلاطون وابن سينا كما قال التفتيش لان الفلك الذي هو جسم حي ذو روح عندهما اشبه
بالنباتات النفسية والحيوانات مشابهة ازيد من مشابهة المثل والعقل الفعال المجردين اللاهيولانيين
لها وان شئت ان تعرف كيفية صدور الحيوانات من تعفن الهيولى والقوة المحيية المسخنة النافذة من الافلاك فاعلم
ان الجسم يتعفن ويترم لان حرارته الطبيعية تختل وتتحلل وتزول في رطوبته المخصوصة التي تختلط معها الحرارة
الطبيعية تنقلب بالاخرة حتى تختل الرطوبة من ههنا وهنالك لانه اذا خرجت الحرارة الذاتية تنحل معها الذي يكون
رطبا بحسب طبعه كما قال المعلم في الفصل الثاني من رابع جو الكائنات ولا اذا عريت الرطوبة عن الحرارة الذاتية
الممسكة الحافظة اياها اولا تنتشر بالضرورة وتخرج كالشيء المايع بلا مانع ثم تاخذ ان تزداد الحرارة الخارجية
في الجسم الرميم فتشرع ان تتصرف فيه فتغلب بقوتها ذلك الرطب السائل فيه وتطبخه ويغلظ هذا الرطب
بالطبخ فيتجمد وينضبط فيصير جسما محدودا متصفا بالحرارة الغالبة ويصير كما قال المعلم في الفصل الحادي عشر
من ثالث تكون الحيوانات كالحباب المزبد ويصير جسما مناسبا لهذا الحيوان او لذاك الحيوان الذي يليق
ان يتولد من تلك المادة المتعفنة فاذا كمل هذا الجسم من الحرارة يصير حيوانا معينا ثم قال في الفصل الخامس
من كتابه لطول الحياة وقصرها ان الحيوان رطب وحار بالطبع وان يكون حيا يكون كذا ولنقل ههنا كلامه المذكور

في الفصل الحادي عشر من ثالثة تكون الحيوانات قال فيه تتكون الحيوانات والنباتات في الارض
الرطبة لان الرطوبة توجد في الارض والروح في الرطوبة وفي المجموع الحرارة الحيوانية بحيث يكون كانه مملوا
من الروح ولاجل هذا تتقوم سريعا اذا امسكت تلك الحرارة وثبتت وتمسكت واذا اسخنت الرطوبات
الجسمية تتكون كالحباب المتزيد ويفرق حمل بعضها على بعضها ادى في استعمال ابتداء الحيولى وسبب
هذا التخلخل يكون هو الكلام والجسم المأخوذ واجاب عن الثاني بان الصورة تتكون والعبارة اولى بان الكيف تتولد
من البذر كما من الالة التي تفعل بقوة الفاعل فلهذا لا يجب ان يكون المعلول مشابها للبذر بل للفاعل مستعملة
كان السرير لا يشابه المنشار بل الصورة الموجودة في عقل النجار لان البذر يفعل كالاشياء التي تكون من الصنعة
لانه لا توجد فيه الصورة بالقوة ومن هذا يكون البذر الة على ما قال المص في المقالة الحادي والثلثين من سابع ما بعد
الطبيعة ومن هنا يظهر الجواب عما قال ابن سينا فنقول على ما قال من ان الصور الجوهرية ليست فاعلة الى آخره
انها فواعل بعينها كما منه واصلية والكيفيات الاول فواعل ايضا كما منها وقريبة والمركبات مبادي تفعل بالحقيقة
كما قال المص في الفصل الاول من اول الفلسفة الاولى وعلى هذا النار يفعل نارا او الوثن فرسا. الفصل الرابع

في بيان مذهب يحيى النحوي في حدوث الصور من اللاشيء

الوقفة التي عنيتنا ان تتكون الصور اذا استعدت الهيولى و
تنقسم الى فرق ثلث كما مر احدها ظنت انها تدخل في الهيولى من الفاعل الخارجي الذي هو من ترتيب العلل منها
وهو علة الفاعلية لا غيره وقد ناقضنا معهم الى ههنا والثانية زعمت ان الصور الجوهرية تتكون من الفاعل الطبيعي
وهو علتها الفاعلية لا غيره اذا تكونت الاجسام لكن تتكون من العدم لا من قوة الهيولى ونبحثنا الآن معهم على ان
سمبليقيوس نقل عن يحيى النحوي في شرح المتن السادس من ثامن الثمانية ان يحيى النحوي زعم ان جميع صور الاجسام الطبيعية
والصناعية ايضا اذا تكونت تتكون من العدم واللاشيء لا من قوة الهيولى واذا فسدت تفسد وتذهب اليه وهذا
يسعى ان يبين ان ما قال الحكماء من انه لا يتكون شيء من العدم واللاشيء كذب ثم نقل سمبليقيوس ادلة كثيرة ليحيى
النحوي ذكرها يحيى في مقالة برقلوس الاول والثاني تنظران الى خلق العالم والهيولى الاولى من الباري تعالى شانه وسنفتشها
في ثامن الطبيعيات وسنفتش بعضا فيه حول قولهم المشهور من انه لا يتكون شيء من العدم واللاشيء والثالث الى خروج
الصور من العدم وكلامنا ههنا انما هو لهذا فاعلم ان يحيى النحوي ادعى ان الاشياء التي تتكون من الطبيعة او من الصنعة
تتكون من العدم وتفسد وتذهب الى العدم واستدل عليه بان الاشياء التي تتكون من الطبيعة او الصنعة او تفسد
هي الصور فقط وهي تتكون من العدم واللاشيء وتفسد وتذهب اليه فالاشياء التي تتكون تتكون من العدم وتفسد
وتذهب اليه واثبت الصغرى بان الهيولى لا تتكون لانها ليست بحادثة ولا تفسد لانها توجد دائما وكذلك قس
للهيولى الثانية بالنظر الى الصناعيات وكذلك لا يتكون تمام المركب لانه لا يتكون كل جزء من جزئيه فبقي الصورة وهي
مكونة فقط وبسبب تكونها يقال يكون المركب واثبت الكبرى بان الصور الجوهرية تتكون بعد ان لم توجد لا من شيء
فكلما كان كذلك يتكون من العدم واللاشيء فالصور تتكون من العدم واللاشيء وكذا تفسد لانها تفسد
بحيث لا يبقى شيء الا فسد وتذهب الى العدم ونقول برغوس مذهب وقال الصور تتكون من العدم لكن لا تحال

انها مخلوقة

انها مخلوقة لان المخلوق لا يتقدم عليه استعداد الشيء الذي سيتكون وكلما يخلق يوجد بالنوع بدون قوة
سبب ما وصادر المتقدم عليه استعداد انها المهيئة لها اليه فانها تخرج الى الوجود من الفاعل الطبيعي بسبب الاستعداد
الكائنة في الهيولى ثم قال انه اخذ هذا التعليم عن فرفوريوس وقال متفقا معه ان الصور تفيض من الاجرام الفلكية
الى الهيولى القابلة كالنور الصادر من الشمس الى الجسم القابل والاجرام الفلكية علتها الفاعلية

في بيان ان رأي يحيى النحوي في المطلع مخالف لرأي ارسطوطاليس

كون رأيه مخالفا لرأي ارسطو ليس بامر عجيب لانه انما ذهب اليه
ليبين مخالفا لرأي ارسطو ان العالم والحركة ليسا بقديمين كما ذهب ارسطو اليه واستدل عليه في ثامن
الطبيعيات وانما خالفه وسائر الشائين ليظهر انه معتقد بما يعتقد به اهل الملل فانه كان نصرانيا بطرك
اسكندرية ورده سمبليقيوس في شرح الكتاب الثامن من الثمانية قال الشارح لكن اعتقادنا الصادق لا يتوقف
على رأي ارسطو وانما نتكلم ههنا على مقتضى القواعد الحكمية وانا اقول آراء ارسطو وجميع الحكماء المتقدمين والمتأخرين
انما يكون صادقة اذا طابقت شريعتنا الحقة قطعا والا فكاذبة بلا ريب استدل الشارح على ان الصورة الجوهرية
لا يتكون من العدم واللاشيء بالمبلغ الذي استدل به يحيى النحوي كما نقل عنه سمبليقيوس في الموضع المذكور على ان الله تعالى
يجعل الاشياء من اللاشيء فانه استدل عليه بما هو مقدمة اولا ان كل ما يكون ذاته ووجوده هيولانيا يتوقف
فعله على الهيولى متى ذاته ووجوده وكل ما يكون ذاته ووجوده لا هيولانيا لا يتوقف فعله وايجاده شيئا عليها كما لا يتوقف
ذاته ووجوده عليها ويقدر ان يوجد الاشياء من اللاشيء بان قال ذات الواجب تع ووجوده لا يتوقف على الهيولى
وكلما لا يتوقف ذاته ووجوده على الهيولى لا يتوقف فعله وايجاده عليها ويقدر ان يوجد الاشياء من اللاشيء
وكلما كان كذلك يوجدها ويخلقها منه اذا اراد فالواجب تع يوجد الاشياء ويخلقها من اللاشيء اذا اراد
بخلاف الفاعل الطبيعي فانه ذاته ووجوده متوقف على الهيولى فيتوقف فعله عليها ايضا وقال اذا استقم
هذا الدليل يقول مخالفه ان الصور الجوهرية يكون متوقفة على الهيولى لانها تتكون من الفواعل الطبيعية
كما قال يحيى النحوي لان طبعها ان تفعل غيرها كما تكون نفسها الحيوان حيوانا والنبات نباتا وجميع الفواعل
الطبيعية يتوقف فعلها على الهيولى لانها هيولانية وكل هيولاني يتوقف فعله على الهيولى كما قال يحيى النحوي
وكلما يكون متوقفا على الهيولى لا يتكون من اللاشيء كما هو ظاهر كما قال يحيى النحوي المذكور فالصور الجوهرية
لا تتكون من اللاشيء والعدم ولا يفعلها الفاعل الطبيعي منه ثم قال مع هذا الدليل يكون حجة عليه وعلى قائله
واورد عليه ايضا ان ما قال من ان كل ما يكون ذاته ووجوده لا هيولانيا لا يتوقف فعله على الهيولى ويقدر
ان يفعل شيئا من اللاشيء اذا اراد كاذب اذا اخذ على الاطلاق والا لقدر الملائكة ان يفعل ويخلق شيئا
من اللاشيء ثم استدل الشارح على ما ادعاه من ان الصور الجوهرية لا تتكون من اللاشيء بان الصور الجوهرية يكون
اولا بالقوة في الهيولى ثم يصير من الفاعل الطبيعي بالفعل واللاشيء لا يكون اولا في قوة ~~من انها يصير من الواجب تع~~
واما عند المص في الهيولى ثم يصير من الفاعل الطبيعي بالفعل يكون من اللاشيء لان ما يكون من القوة يتقدمه تلك
القوة التي هي امر خارجي والذي يوجد فيه تلك القوة وما يكون من اللاشيء يجب ان يتقدمه اللاشيء المحض

فالصور الجوهرية لا يتكون من اللاشي الصورى كما حكم به العين في مواضع غير محصورة منها ما قال في الفصل الثالث
من نانى تكون الحيوانات متحققا كيفية صيرورة الصور والنفوس في الحيوانات الى يستقول من ان النفس النباتية
التى هى صورة جوهرية تكون اولا بالقوة في البذر والمنى الماخوذ في الرحم ثم تصير بالفعل فاذا صدر افعالها ثم قال الآن
الجميع اى النفوس يجب ان توخذ اولا بالقوة قبل ان توجد بالفعل ثم عرف في الفصل المذكور بين النفوس
بان النفوس النباتية والحيوانية لا تاتيان من الخارج لانهما مبداان لا يمكن ان تفعل افعالهما كالتغذى والنمو
والحركة في الاين والكم بلا جسم والمبادى التى لا يمكن ان تفعل افعالها بلا جسم لا يمكن ان تاتى من الخارج
وهى الآلية فقط فلو تكون جميع الصور الحادثة من العدم واللاشي لكان هذا الفرق غير معقول لان ما يتكون
من العدم لا يتكون من الهيولى وان تكون في الهيولى كما يتكون النفس الناطقة من العدم فانها تكون معه والهيولى
او البدن عند اهل الملل وقال ايضا في الفصل الاول من الكتاب المذكور باى وجه تتولد النباتات والحيوانات
من البذر لان ما يتولد لا بد ان يتولد من شي وعن شي في شي هو الهيولى ثم قال فيه ان ما يكون بالقوة يحصل ما هو
بالفعل في افعال الطبيعة والصنعة ويجب ان يكون الصورة فيه وكل ما يفعل بالطبع او بالصنعة مما يكون بالفعل
يفعل مما يكون بالقوة ثم قال فيه البذر والثمرة جسمان كذلك بالقوة اى بنفسيهما انتهى فالظن بحى المذكور ان كل
صورة بنفسها كان اولا تكون من العدم غير معقول لانه لو كان كذلك لما وجب ان توجد اولا بالقوة وينبغى
ان يذكر ههنا ما حقق ابن رشد في شرح المقالة الثانية عشر من كتاب ما بعد الطبيعة من ان التكون متوسط بين
الخلق وبين ما قال انكساغورس فان القائلين بالستر يقولون ان الكل مختلط في كل شي وان التكون هو خروج الاجسام
بعضها من بعض وان الفاعل ليس الا المخرج والفاصل لبعضها من بعض والقائلين بالخلق يقولون ان الفاعل
يخلق كل شي من العدم وهو لا يحتاج الى مادة يعمل عليها افعاله بل يخلق كل شي من غير احتياج الى امر ثم قال
والثالث راى ارسطاطاليس وهو ان الفاعل لا يفعل الا المركب من الهيولى والصورة وهذا يعنى بتحريك الهيولى
وتغييرها حتى يخرج منها ما يكون بالقوة فيها الى الصورة بالفعل ثم قال فيه ان الفاعل عند ارسطاطاليس يجامع
بين شيئين في نفس الامر بل هو يخرج ما يكون في الى الفعل وكالجامع بين القوة والفعل اى بين الهيولى والصورة
من حيث انه يخرج القوة الى الفعل من غير ان يكون الموضوع القابل للقوة مما يفعل في المركب اشيا الهيولى والصورة
ويشابه الخلق من حيث ان ما كان في القوة صار بالفعل ويفترق منه الى لكن القائل ان يقول ان الصور الجوهرية تتكون
بحيث لم يكن نفسها ولا شي لا تكون هى بنفسها موجودة في الهيولى اولا وكل ما يكون كذلك يتكون من اللاشي والعدم
فالصور الجوهرية تتكون من اللاشي والعدم ويجاب بان ما يتكون من العدم يجب ان لا يوجد نفسه لا شي اصلا لا بالفعل
اولا بالقوة والصور الجوهرية وان لم توجد اولا انفسها ولا شي لها في الهيولى بالفعل تكون هى بنفسها كانت نفسها
فيها بالقوة كما مر انفا مرارا وبان الصور لا يتقدمها اللاشي والعدم بل امر موجود اى الهيولى وما يتكون من اللاشي والعدم
يتقدمها اللاشي والعدم فالصور لا يتكون من اللاشي والعدم وزعم يحى المذكور ان جميع الصور العرضية والصناعية ايضا تتكون
من اللاشي والعدم وكل هذا التحكم وقول بلا دليل فلا يقبل بل يحكم انها صارت بعد ما كانت في الموضوع بالقوة بلالة

الادلة

بلادلالة الادلة المذكورة على ان تكون الصور الجوهرية من قوة الهيولى ونقل بعض انهم بتسقوس وبعضهم
المتوهمين ما تحوز الصور الجوهرية من العدم عن الفاعل الطبيعى انه لا يتكون فرد من الاعراض من اللاشي والعدم
قالوا لان الاعراض تصدر بالترشح من الجواهر لانها او في الموجودات كذا يتكون النور الذى ليس شيئا
الا اشعة جرم نير لا معه في الجسم الرطب الشفاف وكذلك جميع الكيفيات كالحرارة والبرودة والبياض
والسواد والرايحة وامثالها فانها تصدر بالترشح من بعض الجواهر الموجودة بالفعل وهى اما موضوع كجوهر النار بالنسبة
الى الحرارة او فاعل خارجى كالنار بالنسبة الى الحديد المتسخن لكن كلام هؤلاء ليس بصواب اما اولا فلانه
لما تكونت الصور الجوهرية من العدم عندهم لعدم كون شي لها بالفعل اولا في الهيولى فلما لم يكن شي من الاعراض بالفعل
اولا في الموضوع ولم يكن شي للصور الصناعية اولا بالفعل فمن وجب ان يعترف انها اى الاعراض الطبيعية والصور الصناعية
ايضا تتكون من العدم كالصور الجوهرية او لم تتكون بيانه من العدم لم تتكون الصور الجوهرية ايضا من العدم ثم قال
الاعراض التى هى اولى الموجودات من العدم يلزم بالطريق الاولى ان لا تتكون الصور الجوهرية ايضا من العدم واما ثانيا
فلان جعل شي من العدم هو جعله بلا تقدم الهيولى او الموضوع منه فكل من عرف الخلق الذى هو خروج الشي بتمامه
من العدم من غير ان يتقدمه الهيولى والموضوع عندهم ومن راى يحى المذكور القائل بان الهيولى الاولى خلقها الله من العدم من غير
ان يتقدم منها هيولى اخرى او موضوع والفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل شيئا ما بدون ان يتقدم عليها الهيولى او الموضوع
لانها من حيث انها هيولانية جسمانية لا تقدر ان تعد شيئا الا بتاثيرها فيه وتغير طبيعى وكما ان التاثير النافذ و التغير
الطبيعى يستدعيان امرا موضوعا يفعل فيه الفعل ويتغير فظهر ان الفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل الصور الجوهرية من العدم
واما ثالثا فلانه يجب ان يتحقق في الفاعل المستقل المصدر شيئا من اللاوجود والعدم الى الوجود قدرته وقوة غير متناهية
كما ذهب اليه ما اخبر به ونحو ما افتاسوس والبرتوس الكبير وسقوتوس وقيتانس وبانس وفرانس وقابر وال
ومسائح قال الشارح وانا وسائر العلماء واستدلوا عليه بان قوة الفاعل وكمالها لا يعلم الا من المعلول فقط بان حد
الاصدار ايضا واصدار شي من اللاوجود والعدم يدل على قوة غير متناهية كائنة في الفاعل لانه يجب ان يوجد
في الفاعل الاصدار صورة ما من القوة الى الفعل قوة بعيدها منها ومتى كانت القوة ابعد من الصورة يجب ان يوجد
فيه قوة ازيد مثلا يجب ان يوجد فيه اذا اخرج من الماء النار قوة ازيد مما اذا اخرج منه الهواء لكن اللاوجود متباعد
من الوجود بتباعد غير متناه لانه ليس بينهما تناسب وتقارب ما ومع تقابل ان كل فاعل طبيعى مستقل في قوة متناهية
ولا شي من ذى قوة متناهية بمصدر لشي ما من اللاشي والعدم الى الوجود فلا شي من الفاعل الطبيعى المستقل بمصدر لشي ما
من اللاشي والعدم الى الوجود جواب البعض وبيان ان التباعد بين الموجود والمعدوم غير متناه اعلم ان بعضهم
جر الدليل المذكور الى ما وضع فيه قوته اى ان بين الموجود والمعدوم تباعدا غير متناه لانهم قالوا ان المعدوم متباعد
عن الموجود بوجه والموجود يتباعد عنه بوجه اخر المعدوم يتباعد عن الموجود تباعدا بلا حد ونهاية لانه لا يمكن ان
شي من الموجود تباعدا ازيد من تباعد المعدوم منه ولانه ليس لتباعد المعدوم مرتبة متعينة بل يكون تباعده
منه ازيد فازيد فليس بحسب درجات الموجودات ومراتبها واما الموجود فلا يتباعد عن كل واحد منه من المعدوم تباعدا

غير متناه بل يتباعد منه بحسب درجات الوجود المالك سهولها فان كان درجات وجوده غير متناه
لم يكون للموجود الغير المتناهي وجوده يتباعد منه يتباعد غير متناه والا خلا واستدلوا عليه بان احد المتقابلين
انما يتباعد عن الاخر بحسب تحقق درجات التقابل لم فيه فلا يتباعد منه يتباعد غير متناه الا الموجود الغير المتناهي
ولهذا قالوا ان الهيولى قريبة الى العدم كما قال آوغسطينوس المتكلم ولا شي كما هو قريب الى العدم يتباعد منه
يتباعد غير متناه فالهيولى الاولى لا يتباعد عن العدم يتباعد غير متناه كذا نقل الراهب سانتاج عن نمز فسو
هكذا قال احاوس سنتوتوس وتوما اقوناتس قال الشارح وانا اقول ان بين كل موجود مخلوق وان كان ادون
الموجودات مع احترانا كالهيولى الاولى وبين المعدوم حال تكلم على الاطلاق تباعدا غير متناه كما ان بين كل موجود
مخلوق وبين الواجب مع شأنه الوجود لوجود غير متناه تباعدا غير متناه ايضا فان كلا واحد من التباعدين المأخوذين
بالفعل لو اخذ من طرف الاوجد المخلوق مثلا من الهيولى الاولى ليس غير متناه من طرفها بل متناه ومحدود
وانبث الاول بانه اذا وقف الحركة مثلا من الهيولى الموجودة الى جهة العدم لا يمكن ان يشار الى تباعد
لم يكن بعده اكبر الى غير النهاية لانه لم يمكن ان يصل الى نهاية العدم لا يمكن ان يوجد اولا اخذا تباعدا لا يوجد
ولا اخذنا بعده اخر والتباعد الغير المتناهي يكون اذا لم يمكن ان يشار الى تباعد لا يكون بعده اكبر
الى غير النهاية لان غير المتناهي على ما قال المصنف في الفن الثاني من ثالث الطبيعيات هو ما يبقى لا اخذه ما يمكن
اخذه وانما قال التباعد المأخوذ من الهيولى الاولى الى جهة العدم على الاطلاق غير متناه وايضا التباعد
المأخوذ من الهيولى الموجودة بالنظر الى جهة العدم ليس له حد وغاية لانه ليس للعدم حد وغاية وغير المتناهي
هو الذي ليس له حد وغاية لها من الطرفين او من طرف واحد فتباعد الهيولى الاولى الموجودة من العدم
غير متناه وبهذا الوجه يثبت الثاني لانا اذا صعدنا من الهيولى الاولى الموجودة الى جهة الواجب الوجود او الى الغير
المتناهي بالوجود يكون التباعد غير متناه لان بعض الموجودات اكرم بعض لانه اقرب الى الاول لكن لا يمكن
ان يوجد مخلوق كامل بحيث لا يمكن ان يخلق اكمل منه الى غير النهاية والا لكان قدرة الواجب مع غير متناهية
فبين المخلوق والخالق تباعد غير متناه والثالث ظاهر لانا لو تحركنا بالتصور من العدم الى جانب المخلوق الذي
الذي اخذناه نأتي الى هذا الموجود بالفعل الذي هو طرف بالفعل لا تباعد و الحركة فينتهي التباعد من جانب
هذا المخلوق فلا يكون غير متناه وكذلك اذا تنزلنا من الوجود الغير المتناهي بالوجود الى هذا الوجود الذي خوف
تنتهي الحركة فكذلك التباعد من حيث ينسب الى الوجود المخلوق الذي وصفناه ان يكون بالفعل متناه ولعل
هذا اراد اقوناتس بقوله ليس بين الوجود والعدم تباعد غير متناه من جانب الوجود والا لكان الوجود غير متناه
ولهذا قال من جانب الوجود ووصفنا التباعدين بقولنا المأخوذين بالفعل لانه لا يمكن ان يختلف التباعد
ويكتد لو اخذ موجود اخر اكمل يتباعد من العدم تباعدا ازيد والا قرب بالمادة ويقرب كذلك الى الوجود الاول
الغير المتناهي وابين ما قلنا بالامثلة ليمكن خط من ا الى جهة ب الى غير النهاية فاذا فرض هذا الخط غير متناه فظاهر
انه اذا وقع الحركة من ا الى ج ولو تحركت بالعكس اي من ج الى ا انتهت الى الحد وا و لم يكن الا انه موجود مخلوقا

ب يحصل تباعد غير متناه لانها متناسبة
مع الخط المذكور لكن اذا وقع الحركة من
ب الى ا انتهى ثم ابعد خطا اخر
غير متناه من النقطة المذكورة الى النقطة
ا الى ج يكون التباعد منه غير متناه
لو تحركت من ا الى ج

الى الهيولى الاولى والباء هو العدم والجيم هو الوجود الغير المتناهي بالوجود ولما امكن ان يختلف الموجودات
بالكمال واللاكمال بالقرب الكثير او القليل من الوجود الغير المتناهي يختلف التباعد ويصير ازيد او اقل لكن باقيا
ولا يختلف بحسب منع عدم التناهي كما يختلف الخط المذكور الغير المتناهي بان آ و ب لو زيد عليه من طرف ا
خط اخر مثلا مقدار ذراع ونذكر ما نحن فيه هكذا اي ضع وسكم ما قال الفيلسوف من ان الحركة والزمان غير متناهيين
من الطرفين فخشبه العدم جزء الحركة الماضي وجزء الزمان الماضي والوجود جزءيهما الاتي ثم خذ هذا اليوم فهو بعد
بلا نهاية من المتقدم لانك اذا ابتدأت من الجهة الزمان الماضي لا تصل الى اليوم حيث لم يتقدم عليه يوم اخر وكذلك
يبعد بلا نهاية من الزمان المتأخر لانك اذا ابتدأت من الجهة الزمان الاتي لا تصل الى يوم لا يأتي بعده يوم اخر فهذا
اليوم يتباعد من القسم المتقدم والمتأخر يتباعد غير متناه كذلك الوجود المخلوق مثلا الهيولى الاولى يتباعد
بلا انتهاء من طرف العدم لانك لا تصل الى حد من هذا الطرف وكذلك يتباعد بلا نهاية من الوجود الغير المتناهي
وجودا وايضا اليوم الاتي بعد مضي الف سنة من هذا اليوم يتباعد من المتقدم الغير المتناهي تباعدا ازيد من تباعد
هذا اليوم منه ويتقارب الى المتأخر منه تقاربا ازيد من تقارب هذا اليوم كذلك يكون فيما نحن فيه فان بعض الموجودات
يتباعد من العدم تباعدا ازيد من تباعد الاخر منه ويقرب الى الوجود الغير المتناهي قربا ازيد من قرب الاخر اليه لكونه
اكمل منه فالحركة الى الوجود الغير المتناهي والى العدم غير متناهية ويعلم مما ذكرنا بالاستلزام ان الذي يستحق
ان يخرج شيئا من العدم الى الوجود يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهي لما لم توجد في فاعل طبيعي لا يقدر
ان يفعل شيئا من العدم اصلا واما وسائط حكى المذكور من انه لا يتكون المركبات تحت قابل لرأي الفيلسوف من ان كل ما يتكون
مركب وانما كما قال في الفن الرابع والستين من اول الطبيعيات وكذا قال في الفن السابع والعشرين من سماع
الطبيعة وقد بيناه في البحث الاول على الفن الثاني والاربعين ما في معنى تقال الصورة متكونة او ليست متكونة وايضا
الصور لا يقال متكونة حقيقة لانها موجودة بالقوة في الهيولى فتصدر من قوتها الى الفعل كما سيأتي بعد بل ما يتكون حقيقة
هو المركب فقط وكذا لا يقال تفسد الصورة حقيقة لانها لا تنعدم بالكلية بل تبقى في قوة الهيولى وما لا ينعدم وبقي بالقوة
لا يقال حقيقة انه يفسد بل انما يقال يفسد حقيقة انما هو المركب ومنه ينحل ما استدل بعضهم بان الصورة الجوهرية تتكون
بعد ان لا يوجد شي منها وكلما كان كذلك يتكون من العدم فالصورة الجوهرية يتكون من العدم لان ما يتكون من العدم
هو الذي يتكون بعد ان لا يوجد له شي لا بالفعل ولا بالقوة اصلا واما ما يتكون بعد ان يوجد شي له بالقوة كما يكون
الصور الجوهرية كذلك فلا يتكون من العدم واما ما استدل به اقوانسيوس من ان الصور تتكون من العدم لكنها لا تخلق
لانها تتكون بسبب استعدادات متقدمة في الهيولى والمخلوق لا تتكون بسبب الاستعدادات المتقدمة فالصور
ليست بمخلوقة فكذب محض فان النفس الناطقة مخلوقة بعد كون لمادة مستعدة لها مستعدا استعدادا متقدمة
ثم اعلم انه عند الاوائل امرا مردودا عند المشائين فاذا لم يدخل الصورة الجوهرية في الهيولى من فاعل خارجي
مرسلة عالية منها ولم يوجد منها شي لها ولم تكن من اللاشي والعدم يجب ان تكون من قوة الهيولى فقال
الفاعل الطبيعي انتهى كلام الشارح ثم قال الفصل العاشر في بيان مخرجية الصور الجوهرية من الهيولى واعلم ان الشارح

بينوا ورسموا مخرجية الصورة الجوهرية من قوة الهيولى بوجوه مختلفة بين الراهب شارح منها وجهان
الاول ان مخرجية الصورة من قوة الهيولى هو ان تصير بفعل تصير به المركب من الهيولى المتقدمة التي لا تصير
بهذا الفعل قال والى هذا الرسم اشار ثوما اقويناس حين قال ان الصورة غير مخلوقة بل مخرجة لان
ما يوجد بالذات ليس صورة بل الموجود انما هو المركب والصورة توجد مع المركب من الهيولى الموجودة
اولا وانت شارح بالاستواء وقال لانه ظاهر ان يكون الحال كذلك في جميع الصور للصورة من الهيولى
وبان المخرجية انما تتوقف على فعل الفاعل بالذات المتعلق بالهيولى بالذات وبهذا الفعل يتكون الصورة مع تكون
المركب وتتحد بالهيولى ولهذا يتكون المركب اولا وبالذات ويتكون معه الصورة بالتبع وبهذا الرسم ليس
بجيد لانه ناقص من وجه ويشتمل على الزائد من وجه اخر اما انه ناقص فلانه ان كان رسما لمخرجية الصور الجوهرية
كما قال الراهب المذكور يدخل فيه مخرجية الصور العرضية ايضا لصدقه الان الاعراض اللازمة تتكون بفعل يتكون
به المركب من الهيولى المتقدمة لان النار مثلا اذا صارت نارا فكما احدثت معها صورة النار كذلك احدثت
معها حرارتها فكان يجب ان يقال هو ان تتكون بفعل يتكون به المركب الجوهري من الهيولى وان كان رسما لمخرجية
الصور مطلقا جوهرية كانت او عرضية لا يصدق على مخرجية الصور الصناعية التي هي عرضية لانها لا تتكون بفعل يتكون
به المركب الجوهري من الهيولى المتقدمة لان المتبادر من الهيولى المتقدمة هي الهيولى الاولى بل يتكون بفعل يتكون المركب
من الهيولى المتاخرة اي الموضوع بالفعل واما انه يشتمل على الزائد فلان توصيف الهيولى بالتقدم لا يتكون بهذا الفعل
مما لا حاجة اليه لانه لما وجب ان تتقدم الهيولى من هذا الفعل والاصدار على ما يتبادر من التوصيف يستغنى منه بداهة
انها لا تتكون بهذا الفعل فلا حاجة الى التصريح به والثاني هو ان مخرجية الصورة من قوة الهيولى هو تكونها منها مع توقفها
عليها في وجودها وتكونها وذكر هذا الرسم كثيرون اخرون مع تغاير ما قال بعض منهم مخرجية الصورة من قوة الهيولى ليس
في نفس الامر شيئا الا انها تتكون بالارتباط بالهيولى المقومة لها وقال بعض اخر مخرجية الصورة من قوة الهيولى هو
ان تتوقف على الهيولى في الوجود والتكون والتحفظ ومن هذا النوع بعض المتاخرين مع الراهب بزريوس حواشيا احوالا
خمسة لها كما سيجي وهذه البيانات صحيحة لكنهم لم يذكروا سبب مخرجية الصورة هكذا واشار اليه ثوما اقويناس
حيث قال مخرجية الفعل من قوة الهيولى ليس شيئا الا ان يصير شي كان في الهيولى اولا بالقوة وهذا هو راي
المعلم بلا ريب فانه حين كان يحرر في المقالة الخامسة عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كيفية تكون الصورة ولحاقها بالهيولى
قال الفاعل هو العلة لان يصير ما هو بالقوة بالفعل ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان كل معلول محاط بالقوة
في علته والا لكان العلة محدودة فلا تحيط به لا بالفعل ولا بالقوة ولا اصدرها لا يقدر ان يصدره وهو مستحيل ومن هذا
يعلم ان شيئا يمكن ان يكون في قوة اخر بوجهين الاول ان يكون في قوة الفاعل كما يكون الولد في قوة والده قبل ان
تولده وكما يكون المصنوع في قوة الصانع قبل ان يصنع بالفعل وكما يكون كل صورة في قوة فاعلها قبل ان تفعل
والثاني كمعلولها على مقتضى عليته المختصة بها ولما كان الفاعل مؤثرا من حيث انه بالفعل يحيط معلوله بوجه الفاعلية والتاثير
ولما كان الهيولى ايضا علة فاعلية من حيث انها قوة صرفة تحيط معلولها بجهة القوية والقابلية فعلى هذا مخرجية الصورة من قوة الهيولى

الى الفعل

الى الفعل باخراج الفاعل اياها من قوة الهيولى التي كانت هي محاطة فيها واذا كان الامر كذلك فالصور
التي كانت محاطة في قوة الهيولى هي فقط مخرجة منها لا غيرها فلو لم تكن واحدة منها محاطة فيها لا يقال
انها خارجة منها كالنفس الناطقة على راي اهل الملل فانها لا تخرج من قوة الهيولى بل تخلق ابتداء من غير مادة
وستوضح وقال المص في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات انها تاتي من الخارج انتهى ونعلم ان كل
صورة محاطة في الهيولى وانه لا من افعالها لان الصورة الغير المخرجة من بطنها يجوز لها فعل مخصوص لا يشاركها
فيه الهيولى ولا فعل جسماني كتعقل الكليات والصور المخرجة منه يكون جميع افعالها متعلقة بالهيولى ومرتبطة
بها ومما ذكر تعرف ظاهرا حقيقة مخرجية الصورة من قوة الهيولى وان سببها هو ما اشار به المعلم وثوما اقويناس
وفصلناه وكون الصور متوقفة على الهيولى في ان توجد وتتكون وتحفظ تنشا من هذا السبب فان
الصور الحادثة قد كانت اولا بالقوة في الهيولى ثم صيرت بالفعل وبهذه الصورة معلولات الهيولى لانها
كانت محاطة فيها وكل معلول يتوقف على علته في ان توجد فالصور المذكورة تتوقف عليها في ان توجد
ولما كان يتكون ويحفظ كل شي كما يوجد فتتوقف عليها في ان تتكون وتحفظ ومن هذا الاصل تتفرع الخواص
الخمس التي اوردها بعض الشراح لاسيما الراهب بزريوس وزعموا انهم تبينوا بها حقيقة مخرجية الصورة من قوة
الهيولى الاولى هي ان تلك الصور الهيولانية المخرجة من الهيولى يعدها الفاعل الطبيعي منها بسبب الاستعدادات
والحالات الهيولانية الثانية هي ان تلك الصور تتوقف في تكونها على الهيولى بحيث لا يمكن ان تصدر
الا من بطن الهيولى الثالثة هي انها تتوقف عليها في وجودها لانها لا يمكن ان توجد بدون الهيولى
التي صدرت عنها ولو انا بل الفعل الالهي علل فسادها الرابعة هي انها تتوقف عليها في افعالها الخامسة
هي انها تتوقف عليها في ماهيتها ولهذا لا يمكن ان توجد علما تاما بدونها لكن لا نعلم بهذه المذكورات سبب مخرجيتها
واصلها بل هي امارات وعلامات نعلم بها الصور المعدنية وقد تكون اثار العلة التي ذكرناها لان كون
امثال هذه الصور مخرجة عن الفواعل الهيولانية بسبب الاحوال والاستعدادات الهيولانية كما يدل عليه
الخاصة الاولى انما نشأ من كونها اولا في قوة الهيولى لان كل قوة انفعالية لما كان يحاذيها فاعل مناسب
لها كما قال المص في الفصل السابع من خامس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثاني من تاسعه وكل ما يكون
في قوة شي يجب ان يخرج الى الفعل بتاثير مناسب للموضوع الذي فيه وكان تلك الصورة في الهيولى
والهيولانية لزم ان تخرج الى الفعل من الفاعل الطبيعي لا لافعال الطبيعية ومن هذا الاصل تتفرع الخاصة الثانية
والثالثة يعني ان هذه الصور تتوقف في ان تتكون وان توجد على الهيولى لانه لما كانت في الهيولى كما في
العلة المادية يجب ان تتوقف هي بما عليها لان كل معلول يتوقف على علته واذا توقف عليها في وجودها
يجب ان تتوقف عليها في افعالها ايضا لان الفعل والعمل يتوقف على الوجود فتتفرع منه الخاصة الرابعة ايضا
واما الخاصة الاخيرة اي كون ماهيتها موقوفا عليها فعلم مما سبق ومنه تعلم ان ما قيل ان المخرجية من قوة الهيولى هي
صيرورة شي كان بالقوة بالفعل حق ونعلم ايضا ان جميع الصور الهيولانية والفاسدة تخرج من بطن الهيولى

واما النفوس الناطقة الانسانية فليست كذلك ونقدر ان نجيب عما يسأل لم لا تنال الصور مخلوقة
مع انه لم يكن شيء لا اولا موجودا في الهيولى بان نقول لان هذه الصور تتكون من الموضوع المتقدم الذي
كانت هي مخالطة بالقوة فيه والخلق هو اصدار تمام الشيء عن العدم بمعنى من غير ان يكون اولا مخالطا وموجودا
في الموضوع بالقوة لان النفس الناطقة وان كان تتكون في المادة لانها فعل لها وفعل كل شيء لا توجد فيما كان
فيه بالقوة وتستعد بالطبع ان تتكون في الهيولى المصنوعة كما قال المص في الفن السادس والعشرين من ثالثة
النفس لكنها لم تتكون عن المادة هذا ما قالوا ونحن نقول ان جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى مجعولة ومخلوقة
بقدرة الله تعالى على ما دل عليه الآيات القرآنية قطعا ولنا براهين عقلية يقينية تركنا ذكرها مخافة الاطناب
ومن يعتقد غيرها فلنا فقد ضل ضلالا بعيدا **الفصل الحادي عشر في ان جميع الصور الوضعية هل تخرج من قوة
الموضوع ام لا**

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي ابدع العقول والملائكة النورية واخترع هيولى الاجرام العلوية والسفلية واوجد فيها على مقتضى استعداداتها الصور النوعية محركا بالحركات الاينية والكيفية فمزجها واوجد المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وامتاز منها الانسان بانواع الحكمة والقوة النطقية واختار منه ذوي الانفس القدسية الزكية واصطفى منهم محمدا المختص بالعلوم اللدنية صلى الله عليه وآله العلية وجعلنا مؤمنين بان لا اله الا هو وان محمدا رسوله رسالة ختمية وافاض علينا انوار العلوم الطبيعية والرياضية والالهية اللهم زين قلوبنا بزينة محض العبودية ونور نفوسنا بانوار العلوم الحقيقية وصل وسلم على المظهر الاتم وآله وصحبه السنية اما بعد فيقول المفتقر الى الله الغني القوي اسعد بن علي بن عثمان اليانيوي لما فرغت من شرح بعض كتب المنطق لارسطوطاليس بن نيقوماخوس الستاغيري معلم الملك المعظم اسكندر بن فيلقوس الرومي وخدمت به خزانة كتب اعظم سلاطين الزمان واكرم خواقين الدوران سلطان العرب والعجم ملك ملوك جميع الامم خادم الحرمين الشريفين وملك المشرقين والمغربين غياث الاسلام والمسلمين قامع الكفرة والمشركين خليفة الله في الارضين المختص بالقيام مقام سيد المرسلين السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان الغازي المجاهد في سبيل الرحمن احمد خان بن السلطان محمد خان ابن السلطان ابراهيم خان ابد الله دولته الى آخر الزمان ووسع سلطنته بحيث يحيط بجميع الامكان بواسطة وكيله المطلق وختنه الموفق صدر الوزراء العظام واول الوكلاء الفخام لسان الدولة العلية وترجمان السلطنة السنية ابراهيم باشا يسر الله ما يريد ويشاء وباشارة نحرير زمانه وبديع اوانه شيخ الاسلام والمسلمين وسند الشريعة والدين اعلم العلماء المتبحرين واقدم الفضلاء الكاملين عبد الله افندي ادامه الله في مقامه الاعلى ففرحوا وانبسطوا وتلقوه بحسن القبول وجعلوني في بحار النعم فوق المأمول فامرني بلسان الوكالة المطلقة الصدر الاعظم والوكيل الافخم قولا وخطا واشار الي العالم الرباني والحبر الصمداني لطفا وبسطا ان اترجم الكتب الثمانية للسماع الطبيعي التي هي ادق من سائر كتبه ومعتبرة عند جميع الحكماء العربية واليونانية والفارسية واللاتينية حتى لما سمع الملك اسكندر تبييضها وتوزيعها الى الطلاب انكسر قلبه وحزن وارسل اليه بعد فتحه ممالك الفرس وتحريرها كتابا كان قد رقم فيه اني لم اكن مفتخرا بالملك والسلطنة ولكن بما اخذت وتعلمت منك من الحكم الحقيقية وقد جعلتني شريكا لعوام الناس بتوزيعك الهام الكتب الثمانية في السماع الطبيعي فلم يبق لي افتخاري وحزن قلبي واجاب ارسطوطاليس احب ان تعلم الكتب المذكورة اعطيت وما اعطيت لانها انما يعلمها من تعلمها مني واشرحها فتلقيت سمعا وطاعة فشرعت بموجب الامر العالي في ترجمتها ترجمة مطابقة للاصل وشرحها في ضمن ترجمة شرح الفاضل يوآن قوقوبس القرة فرنوى شرحا موضحا لمشكلاتها ومبينا لمعضلاتها حلا لمعقوداتها وفتاحا لمغلقاتها كشافا لمستوراتها ومظهرا لخفياتها مرتبا لرموزها واشاراتها معلنا

لكنوز

لكنوزها وابما آخرها ما دنا اليها هو بعبارتها اوفق ومرشدا اليها هو بالاتباع احق كائنا بحيث ينبغي ان به سفائنه اكثر الكتب المدونة في هذا العلم لا سيما كتب شراح اللاتين وابن سينا ومن تبعهما مشتملا على ابحاث دقيقة وتدقيقات انيقة فما فرغت بسمع احد من علماء الاعلام راجيا من ملهم الصدق والصواب ان يعينني في حل المشكلات وفهم الصواب حتى اميز الصدق من الاكاذيب وابين كل مقام على ما هو مقصود المصنف في كل باب واليه تغني واستنادي وهو المرجع واليه المآب **مقدمة** في بيان منفعة الحكمة الطبيعية واحوال المصنف وانه هل يعلم الاجسام الطبيعية يقينا اولا وكيف تعلم وموضوع الحكمة الطبيعية وعنوان الكتب الثمانية اعلموا ان لم ازدان اتبين ما هو من قبيل الامتحان مثل ان ابين من وضع اولا اسم فيلسوفيا اي محب الحكمة للعلم الباحث عن احوال الموجودات وابتداءها واذيادها وتنوعاتها واقوامها فانها مبنية على التفصيل في كتب تواريخ الحكماء بل لا اميع رؤس مسامع السامعين بكثرة صرير البراعة في مدائحها الكثيرة لانه ليس احد من الناس لا يمدحها ولا يعرف فضلها وشرفها ولا يعتبر اسمها حين ذكرت تعظيما لها ولا تنحصر الرتبة عند عبيدها ولا تجتنب من جمالها لدى قربها ولانها مثلا لو كالشمس تنور بالذاتية بحيث تنور جميع العوالم فكيف يكون احوالها وكل لانها مستورة عند احد من ذوي المفاهيم بوجه على منها فانها اي تجلي ظواهر الاشباح وهي تنور بواطن الارواح بل هي روح الاشياء وحياة الموجودات حتى من استضاء بضوئها هم الاحياء وغيرهم ليس الا بمنزلة الموتى ولانها ممدوحة كما جاء في الوحي الالهي من قوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن قوله تع في مقام الارشاد الى طريق الحق ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومن قوله تع ولقد آتينا لقمان الحكمة في مقام الامتنان ومن قوله تع وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب في مقام الامتنان ايضا ولانها قد وصفها الله تع فاته بها في كتابه العظيم وكما قال نبيه الكريم الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها وبقوله لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم وبقوله عليه السلام الحكمة تزيد الشريف شرفا وترفع العبد المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك وكما قال رأس الحكمة معرفة الله وكما كان يقولون ان الكتب الفضيلة لا احد من اهله هو ارسطاطاليس الالهة على ما روي عنه عليه السلام في بعض الكتب ولانها علم الاشياء يقينا بالبرهان والتفكر وفضيلة العلم والتفكر ثابتة شرعا من الكتاب والحديث والآثار اما الكتاب فقوله تع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقوله تع يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما الحديث فقوله عليه السلام على ما روي عنه العلماء ورثة الانبياء يحبهم اهل السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيمة وقوله العلماء امناء الله على خلقه وقوله عليه السلام العلماء امناء امتي وقوله العلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء وورثتي وورثة الانبياء وقوله عليه السلام اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم والجهاد الحديث وقوله عليه السلام يوزن يوم القيمة مداد العلماء بدم الشهداء وقوله عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء وقوله عليه السلام من طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم ليله وان بابا من العلم له خير من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وقوله عليه السلام العلم افضل من العبادة وملاك الدين الورع واما الآثار فقول

على ابن ابي طالب كرم الله وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة
العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص بها المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه اذا مات الرجل خلف ماله
والعلم يدخل معه قبره والمال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن جميع الناس يحتاجون الى
العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال العلم يقوي الرجل عند المرور على الصراط والمال يمنعه
منه وقول ابن عباس رضي الله عنهما للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين خمسمائة
عام وقوله خير سليمان بن داود وعليهما السلام بين العلم والمال والملك فاختار العلم فاعطي المال
والملك معه ولانها ممدوحة من الحكماء الاوائل والاواخر قال ذيموقريطس الحكمة تنظيف النفس وتهذيب
الفكر فهذبوا افكاركم باقتباس الحقايق وزكوا انفسكم بالتخلص من عالم الفناء والاتصال بعالم البقاء وقال
سقراط كل من يحفظ ما يزعم انه حكيم واني الحكيم ابرها الرجال بهواء نفسه وقال الحكمة سلم العلوم عدمها عدم الرتب
من بارئها وقال افلاطون الالهي ليس في عطايا الباري تعالى اعظم من الحكمة وقال موت الاحباء وفقدهم موت
الارواح جهلها وقال المعلم الاول من لم يكن حكيما لم يزل سقيما وقال اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الآخرة
فاحق ما وجهت اليه الهمة الحكمة قال بوالس في تنبيهه لكن لما كانت الكتب الثمانية التي اردنا الشروع
في شرحها ابواب جميع الحكمة الطبيعية على ما قال ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي بملاكر معا فلبين
في الشروع فيها وجب علينا ان نذكر قبله امورا خمسة الاول ان نبين منافع الحكمة الطبيعية لمن يسبق بها وما تعظيمهم
من الحيوة الابدية والثاني ان نترجم احوال الفيلسوف وكمال علمه وعقله فانه يليق لنا ان نعتقده اعلم من جميع
الحكماء المتقدمين والمتاخرين من غير الانبياء والثالث ان نعلم هل نعلم الاجسام الطبيعية بيقين
ام لا وكيف نعلم والرابع ان نعين الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية والخامس ان نشرح عنوان الكتب
الثمانية فقسمنا هذه المقدمة الى ابحاث خمسة مسماة باسمائها البحث الاول في منافع الحكمة الطبيعية اعلم ان الانسان المخلوق
للعلم والعمل يمكن ان ينسب الى ثلثة اشياء الى نفسه والى العوالم والى سائر افراد نوعه وهو اذا الوحظ بالوجه الاول
يكمل بارتباط الطبيعة المعقولة والجسمية وافق الدوام والزمان مع الادراك والعمل وهو شامل لسائر
الحيوانات ايضا وثالث هو الافضل في الجملة بعلم العقل وهو منقسم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثاني
من الكتاب السادس من اخلاقه الكبير الى العلم النظري المسمى عندهم بالحكمة النظرية والى العلم العملي المسمى بالحكمة
العملية ومبدا كل منهما وكان من الحكمة الطبيعية اما الاول فلان العلم النظري على ما قال الفيلسوف في الفصل الاول
من الكتاب السادس للفلسفة الاولى ينقسم الى الرياضي وما بعد الطبيعة والطبيعي وكل ما في يحتاج للتعاليم
وحاصلها لا يتوفر من صميم العلوم لشهد حقا بان ثبات مادتها وقوة مبادئها وطريق التعليم والتعلم لها يؤخذ
من الحكمة الطبيعية لانها تدور على الاشياء التي توجد من الانتزاع على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث
للنفس والانتزاع انما يعلم من الحكمة الطبيعية فانها تبين انه باي وجه والى اي حد يحصل وهي تبحث عن احوال
الكم المتصل والمنفصل ومنه يحصل لها صنفان الارثماطيكي والهندسة والاول الباحث عن العدد المنتزع
م ح

عن المادة

عن المادة اما باحث عنه على الاطلاق ومن غير نسبته الى امر حسي وهو علم الحساب واما باحث عنه من حيث
نسبته اليه اي الصوت وتقديره له وهو علم الموسيقى والثاني هو العلم الباحث عن خواص الكم المتصل المنتزع عن
المواد الخارجية الغير المركب من امور لا تتجزى ومنه يتفرع علم المساحة الذي هو علم يتوقف به مقادير الخطوط
والسطوح والاجسام بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب وعلم يشتمل على شيء منها اي علم عقود الابنية وهو علم
يعرف به احوال اوضاع الابنية وكيفية احكامها وطريق حسنها كبناء الحصون المحكمة والقناطر المشيدة
وعلم المناظر وهو يبحث في احد قسميه عن احوال المبصرات بحسب كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها
من الناظر وما يتوسط بين الناظر والمبصرات وغلظه ورقته وعلل تلك الامور وفي الثاني عن احوال الخطوط
الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرقة والعينك
والدوربين والطردبين وعلم جر الاثقال وهو علم يعرف به كيفية نقل الاجسام الثقيلة بالقوة اليسيرة
وعلم استنباط المياه وهو علم يتوقف منه كيفية اخراج المياه الكامنة في الارض وعلم الالات الحربية وهو علم
يعرف به كيفية ايجاد الالات الحربية وعلم الكنكابات وهو علم يتوقف به كيفية ايجاد الالات المقدرة للزمان وعلم الملاحة وهو
علم يعرف به احوال السفينة وكيفية اجرائها وان مقدار هذا الثقيل بهذا المقدار من الريح كم فرسخا يتحرك وفي مقدار
هذه الساعات وعلم الاوزان والموازين وهو علم يعرف به مقادير اثقال الاحجار في البناء واثقال الاحمال وكيفية
عمل الالات التي يوزن بها الاشياء من الميزان والقسطاس والصاع والكيل وامثال ذلك وعلم الهيئة وهو علم
يعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية واشكالها ومقاديرها واوضاعها وابعادها وحركاتها وعلم جاغرافيا
اي علم هيئة الارض وهو علم يعرف به احوال الارض وعروض البلدان واطوالها وعددها وجبالها وبراريها
وبحارها وانهارها وغدرانها وعلم مسالك البلدان والامصار وهو علم يبحث عن احوال الطرق الواقعة
بين البلاد وانها برية او بحرية عامرة او غامرة سهلية او جبلية مستقيمة او منحرفة والعلامات المنصوبة لتلك الطرق
من الجبال والتلال وامثال ذلك وعلم خواص الاقاليم وهو علم يتوقف به ما في كل اقاليم او بلاد من المنافع والمفاسد
والعجائب والغرائب اقول وهذا علم جليل يميل اليه النفوس فانه يطلع به على غرائب الكائنات وعجائب المخلوقات
مثل ما روي ان ببلاد الهند وردا مكتوبا في ورقة محمد رسول الله على ما رواه الذهبي في الميزان ومثل ما ذكره ابن
العديم في تاريخه في ترجمة الحسن ابن احمد بن الحسن الوراق انه روى مسندا الى علي بن عبد الله الهاشمي انه رأى
في بعض بلاد الهند وردة كبيرة طيبة الرائحة سوداء مكتوبا عليها لا اله الا الله محمد رسول الله وابو بكر الصديق وعمر
الفاروق ومثل ما حكى الامام اليافعي في كتابه المسمى بروض الرياحين عن بعض الشيوخ انه راى ببلاد الهند شجرة
تحمل ثمرة تشبه اللوز لها قشران فاذا كسر خرج منه ورقة خضراء مطوية مكتوب عليها بالحمرة لا اله الا الله محمد رسول
الله كتابة جلية وتلك البلاد يتبركون بها ويستسقون بها اذا منعوا من الغيث فحدثت بها ابا يعقوب الصياد فقال
ما استعظم هذا كنت اصطاد على نهر الابلة فاصطدت سمكة مكتوبا على جنبها الايمن وعلى اذنها اليمنى لا اله الا الله
وعلى جنبها الايسر محمد رسول الله فقذفتها في الماء احترامًا لما عليها قلت سمعت ممن اثق به يروي عن ثقة انه

نظرا لها وينبط وينبط منه طالع وانبط المقدار بلغ الماء جمهرة

راى جرادة فى احدى جناحيها لا اله الا الله وفى الاخرى محمد رسول الله وامثال ذلك من الغرائب والعجائب فى الافاق
خارج من احاطة الاوراق سبحان مبدعها ومخترعها وعلم مراكز الاثقال وهو علم يتعرف منه كيفية استخراج
مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد فى الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل والحاصل ان العلوم
الرياضية وفروعها والصنائع المأخوذة منها لما كانت باحثة عن الكم وهو معلوم من الحكمة الطبيعية لانها من العلوم
المبينة لعدم تركبه من الاجزاء الغير المتجزية وامكان انقسامه الى غير النهاية وعدم لاتناهيه بالفعل ولامتناع
النقاط والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية الى غير ذلك من المبادى والمواد المستعملة فى الرياضيات
المبينة فيها كانت محتاجة اليها قطعا ومن الذى لا يحكم بكون الاشيا المذكورة مستندة بالتمام على الحكمة الطبيعية
ولا يتبين مبادى العلوم الرياضية وكما انها مأخوذة منها بل الفلسفة الاولى المتقدمة بالشرف والرتبة
ليست مستغنية عنها بالكلية مع انها تتفاخر بالبحث عن العلل العالية فانها تبين احوال العقول السامية
وبعضا وطبيعتها النورية تنتقش البسائط وتتخصص من مسكنها تعدد عددها وتعين [illegible]
دوامها وتعقل العقل الاعلى والاشرف الذى هو ابسط البسائط المجرد المنفصل المنزه عن التركيب المنبع لجميع
الاشياء المحرك للكل مع شانه السرمدى لانها تاخذ منها الاستدلال بالمعلولات والحركة لاثبات
الواجب تع ولهذا سماها الرواقيون بالروح وحين قسموا الحكمة الى المنطق والحكمة العملية والطبيعية وشبهوها
بحيوان وقالوا المنطق عظامه والحكمة العملية لحومه والحكمة الطبيعية روحه لان الاولين بلا اعانة الثالث
وامداده يكونان بلا روح واما الثانية اى الحكمة العملية التى تبين فيها الاخلاق فانها تصدر عنها اى الحكمة
الطبيعية صدور نهر لذيذ عن منبع عظيم وصدور جود عزيز عن جواد كريم ومن الذى لا يبصر بنور البصيرة العدالة
والشجاعة والعفة والحكمة والحرية والسخاوة وسائر الفضائل من الطبيعة فانا اذا نظرنا الى التقلبات الدائمة
اللطيفة الجديدة والتبدلات الناظمة اللطيفة الجيدة الحاصلة من الطبيعة التى متى خلعت صورة من الهيولى الدنية
صورتها بصورة اخرى جيدة ومتى رفعت شيئا بالفساد دفعت غيره مقامه بالكون وقت الارتفاع
ومتى اعدمت جسما من اجسام العالم اوجدت بسبق القوى غيره من العدم وان جففت عينا او نهرا
او غديرا فى موضع تخرج من منبع اخر اما نفسها او امثالها وان جمع من احد ازهار الطفولية يهب اليه
القوى الشداد الشبابية وان نزعها بالشيخوخة زينة بالحكمة والى سائر الاحوال الصادرة منها فى الاحوال
الحاصلة بتوسطها نتعلم العدالة التى سماها الحكما بالعدالة العوضية واذا نظرنا ولو لحظة الى ترتيب الموجودات
الغريب وتنظيم الكائنات العجيب وجريان العناصر السفلية ودوام الافلاك العلوية وتاملنا كيفية
ايجاد واسع بالجود الاوفر والحكمة الحقة طبايع الاشيا وحقايق الممكنات واعطائه لها ما تستعد اليه
من الحوائج والكمالات نتعلم العدالة التى سموها بالعدالة الجودية فانا نرى انه تع رفع الافلاك الى البيت
بخفته ولا خفيفة بمقتضى طبعها ووضعها فوق العناصر السافلة ووضع تحتها العناصر السيالة ومنعها
من السيلان وحاصرها بالاسوار والحصون الشدادات ثم رفع ماهو اخف منها الى الجهة العليا ووضع

ماهو اسفل فى الجهة السفلى ووسط ما هو ذو الجهتين بينهما وربط بينها ربطا عجيبا بالقوى الطبيعية
والخواص الذاتية لتتعادل ولا تغلب واحد منها على الاخر غلبة كلية بل يكون كل منها موافقا للاخر
من جهة ومخالفة له من اخرى بحيث لا يقهر واحد منها الاخر ويتولد من امتزاجاتها المواليد العجيبة [illegible]
والاتفاق بين التراب والماء بالبرودة الطبيعية وربطها رابطا الامن والوفاق بين الماء والهواء
بالرطوبة الفطرية وعقد معاقد الصلاح والالتصاق بين الهواء والنار بالحرارة الغريزية ونصب مناجيق
الخلاف والعداوة بين الارض والماء باليبوسة والرطوبة الخلقية ورفع رايات الخصومة والجدال بين
الماء والهواء بالبرودة والحرارة الذاتية واوقد نيران الحرب والقتال بين الهواء والنار بالرطوبة واليبوسة
الجبلية يحب كل منها حيزه ومكانه الطبيعى ويحفظه من سكون الاخر فيه كليا ولا يرضى شى منها عزله وخروجه فى موضع
اخر الا قسرا وكلما تفكرنا فى المركبات التامة اى المعادن والنباتات والحيوانات وفى المركبات الغير
التامة كالسحاب والرعد والبرق والثلج والشهب وذوات الاذناب وقوس قزح والهالة نجد العدالتين
مرعية فيها بلا ريب ومن هذا العالم ايضا نتعلم ان الشجاعة ملكة متوسطة بين التهور والجبن سائقة لمالكها
الى الامور المخوفة المهلكة على مقتضى العقل والناموس من غير فكر وروية فان الفيلسوف الطبيعى اذا علم انه يموت
يقينا ولا يمكن الخلاص منه ووزن بميزان الصدق والعقل المستقيم ان المكونات تخرب وتفسد جزما وتفكر
ان هذا البدن الذى هو لباس الرجل وحجاب المعرفة ستفسد اجزاؤه وعلم بالتجربة ان الحيوانات العديم النطق يجانب
بطشها مع اعدائها لحفظ النسل والمسكن الا انه يهلك ويموت فاذا وقع امر مخالف لجنسه او نسله او مقر
لجنسه ونسله او معاد لدينه او قدره ورتبته او مقابل لامور امامه وسلطانه القى نفسه البتة مقبلا بلا ريع
فضيلة الشجاعة من المخاوف الجسيمة والمهالك العظيمة ولا يخاف من كمينات الخصم ومكايده ولا يضطرب فى هجوم
الجيوش والاجتماع عليه ولا يتوجع من جراحات الرماح والسيوف بل حينئذ يعد الحيوة قبيحا والممات حسنا
واما العفة فهو رفيق الحكمة دائما على ما حكم به الحكماء فانها تدور حول اللذات والالام وحول المحسوسات
والحكمة اولا تبين ان اللذات الحسية ليست بحسن اصلى بل امور تبعية تطلب وتختار من حيث انها وجدت
خارج الطبع كتمتع وثانيا تزيل افراطات اللذات والالام وتفريطاتها حتى قيل ان الفلسفة هى الامتناع عن
الامراض والصبر على الشدائد وقيل هى تحقير اللذات والعادات الشهوية وروى عن فيثاغورس ثم عن افلاطون
ان الحكمة هى ذكر الموت اى هو قطع النفس عن اللذات الدنيوية وكذا الحكمة وجميع الفضائل تتبين بالحكمة
الطبيعية على ما سيجىء وان لوحظ الان بالنسبة الى العوالى الى الواجب تع والعقول المجردة والافلاك
والنجوم النيرة فهو باحث من هذا العالم فوائد جليلة وتعاليم لبة حركة الجسم الفلكى الكرى الذى هو البسيط والجوهر
الخالى المنفصل عن الامور الفاسدة الساكنة الثابت القوى المتحرك بالحركة الدورية الطبيعية فى كل زمان من غير
فتور وكلال ومنه يؤخذ ويعرف كيفية توقف وجود عالم الكون والفساد وكمالاته الى حركاتها الدائمة
وكيفية ظهور الفيض له من الواجب تع بتوسط تلك الاجرام العلوية فاذا زين الانسان بهذا العلم

الطبيعي يقف على حقايق العناصر والافلاك ويطلع على ما فيهما من الاسرار والمكونات يعرف كيفية ارتباط
العالم بالواجب تع بالذات ويعلم كيفية نفوذ قدرته التامة في جميع الكائنات بتصور ماهيات الاباء والاركان
ويرى ذاتيات المواليد الثلثة من المعادن والنباتات والحيوانات يطير عاليا من الاجسام الثقيلة الجسمانيات
فيعرج ويرقى الى الاجرام الشفافة العاليات وينظر حركاتها وكمالاتها الدائمة يكون جسمه ساكنا
في الارض ويتحرك روحه مع السموات يعاشر مع ابناء نوعه بانواع المعاملات وهو متصل بالعالم الاعلى
والعقول العاليات بالكلية يشرب ويلبس الالبسة الفاخرة وهو متجرد ومستغرق في بحر المجردات يعد
نفسه احقر الموجودات وهو في نفس الامر فوق السموات يبيت وينام في الليالي المظلمات وهو يقظان
سائر مع سائر المنيرات لا ينظر في شيء من الاشياء الا ويشاهد فيه قدرة باري الكائنات ولا يرى ذرة من ذرات
الموجودات الا يعلم الواجب تع اولا وبالذات يتصل دائما بعالم الملكوت ويتحد مع عالم الجبروت يكون
كالقطب ثابتا في فلك التجريد وكالمركز راسخا في دائرة التوحيد يكون عبادته خالصا لوجه الله تع لا لكسب
مرتبة من مراتب الكمال وما ذكرنا هو المراد مما قال بعض الحكماء ان غاية الحكمة حتى يمكنه الانسان حتى قال [illegible]
ان الحكمة يجعل الانسان ملكا على حسب استعداده وان نسب الفيلسوف الى سائر افراد نوعه فاي فائدة
ومنفعة لا يحصل به من المقارنة واي خير وكمال لا يحدث من المصاحبة معه فانه لو قدرنه ملك ضعيف القوة والمملكة
وعمل بحسن رايه وتدبيره المصيب يصير اقوى الملوك واغلبهم ويتبعه جميع الناس فيصير مالكا لوجه الارض بالقهر
والكرم ويكون فقراء سلطنته اغنياء متنعمين بانواع النعم مستريحين في مساكنهم وماواهم بالامن
والامان مستظلين تحت عدالته وحمايته مع رفاهية الحال وجمع الجنان فان كل قوة ومصلحة وفضيلة كانت او صناعية اذا
تعلمت منه وعملت على ما علمها تنفع البتة على وجه الصواب فان العالم الحق والحكيم الصادق الحاصل له تلك
السطوة المستقيمة فضيلة كانت او صناعية اذا تعلمت لجميع الافعال والصنايع وهو مبلغها الى الصحيح وغايتها
لان الفيلسوف من حيث انه فيلسوف ينظر اولا الى الموجودات الكثيرة الغير المحصورة في حدها والمختلفة
ماهيته وقوة وخاصيته بالبصر ثم ينظر فيها بالبصيرة ويلاحظ كلياتها وجزئياتها والحكمة الموضوعة فيها فيعشق اليها
فيدقق النظر فيها فيتحقق من ماهياتها واعراضها الذاتية ويتفتش لمية خواصها واحوالها فيجد المبادي الموثرة
اليها فيرتقيها فيفيض من المبدا الفياض علمها واسرارها الموصوفة فيها فيعلم منافع الحيائق ومضراتها فيصنع
على مقتضى الحكمة والعدالة فيجعل قرينه حكيما مثلها ولا يفعل على حسب نصيحته وتجربته ممدوح الفعال محمود الخصال
فيكون بعيشه في الدنيا على الراحة واحسن الاحوال ويخرج منها مزينا بزينة اجناس الفضائل ومحلى بانواع
الكمال قال [illegible] بلغنا الان ان الحكماء هم الذين بنوا اولا على وجه الارض ابنية قوية وحصونا
حصينة وقلاعا مشيدة وهم الذين جمعوا الناس في القرى والمدائن بعد كونهم متفرقين في اطراف العالم
والذين ادخلوهم في الدور والبيوت بعد كونهم ساكنين في الصحاري والجبال وبيوتهم تحت الاشجار والمغارات
والذين وضعوا لهم الناموس وقوانين المعاملات بعد كونهم جاهلين لقواعد الاجتماعات والذين زينوهم

بانواع

بانواع الفصاحة والبلاغة والخطابة والذين وضعوا هجاء الحروف في كل لسان وعلموا تركيبها وترتيبها
بانواع الانشاء والكتابة والذين بينوا لهم فضائل الاخلاق ليكتسبوها ورذائلها ليتحرزوا عنها وانهم ينابيع
منابع انهار المعارف الحكمية ومطالع طوالع انوار العلوم الالهية وقال سليمان بن داود صلوات الله على نبينا
وعليهما ان محال الرؤساء والملوك والسلاطين وداعيا لهم الى محبة العلم احبوا كلكم ايها الولاة على الخلق
نور العلم فانه بياض النور الدائم ومرآت جلال الله بلا ريب وصورة خيرية البحث الثاني في بيان كمال عقل
ارسطو وافضليته من جميع الحكماء المتقدمين والمتاخرين وفيه فصلان الفصل الاول في بيان صعوبة مثل
هذا البحث وبيان ولادة ارسطو وتربيته اعلم ان هذا البحث الذي شرعنا فيه امر مشكل اما اولا فمن جهة
نفسه لانه عظيم عند الناس لانهم قالوا ليس في الارض اعظم من الانسان وليس في الانسان اشرف
من العقل ولهذا لا يتبع اكثر الناس لاحد في العقل وان كانوا يتبعون اليهم في المال والجاه واما ثانيا
فمن جهتنا لان المميز بين عقول الحكماء وعلومهم يجب اما ان يكون اعقل واعلم منهم او يكون مساويا
لهم لما قال الفيلسوف في الفصل الثلثين من كتاب الاسولة حين سئل بانه لم عين القضاة للمصارعة
المصارعين اجورا وعطايا ولم يقضوا المباحثة العلماء لان المميز في العلم يجب ان يكون اعلم او مساويا
للمتنازعين فمن الذي يكون مساويا في العقل والعلم لارسطو بل لمثل افلاطون وسائر الحكماء المتبحرين
او قريبا بواحد منهم حتى يميز بينهم واما ثالثا فلان هذا البحث لا يخلو عن الخطا فان احكام اكثر الحكماء وشهادات
عامة العلماء بكونه اعلم وافضل بمراحل كثيرة من الحكماء المتقدمين والمتاخرين حكما وشهادة بحيث لا يمكن
ردهما بل يجب التصديق بهما وان كان صعوبا لنا من جهة في ان نحكم بما حكموا به ولكن عظم البحث وكبره كيفيا
منه من جهة اخرى مع انا نخاف ان يكون لنا نفوس عظماء الحكماء وارواح كبراء العلماء خصما واقويا لاجل
تفضيل شخص واحد على كل واحد منهم تفضيلا بلا مرآء ولهذا اجاب الفيلسوف ايضا في السؤال المذكور
انفا بان الملوك لم يروا مناسبا ان يعينوا اجورا وعطايا للمباحثة الناشئة منها الخصومات والفتن
لان الناس اذا دفعوا اليهم الشجاعة وضعف البدن وسائر العوارض البدنية يتحملون بسهولة ولا يجوزون
بل وهم كذلك لو ذم العلماء بالجهل والنقصان وحكم عليهم بانهم جهلاء ناقصون لا يبصرون عليه
بل ينتهرون وينشا منه خصومات عظيمة وفتن كثيرة واما رابعا فلان تعيين هذا يرى امرا مستحيلا
لانه لو كان واحد افضل من اخر في علم كان الاخر افضل منه في علم اخر ولنعم ما قال بطلميوس من يقدر
على تمييز كمال العقول وافضليته بعضها عن بعض مع كون اجناسها كثيرة والاشياء والاعمال مختلفة فلذا كان
الخوض في امر مشكل غاية الاشكال مع حله امر محمود وكان بين جميع العلماء حثنا هذا على ان نشرع في بيان
البحث العظيم فنقول قال نيقولاوس ان الرجل الكامل ارسطو لم يكن قدوة حكماء اليونان فقط بل كان
اشرف زينة حكماء العالم كان يونانيا من مملكة ما قدونيا من شتاغيرا وشتاغيرا على ما قال بطلميوس
في جاغرافيا وسنتغانوس في كتاب البلدان كانت قصبة قديمة من ما قدونيا ثم خربت من الفتن

ومرور الازمان ثم عمرها اسكندر بن فيلقوس بكثرة الاستاده وقال بلتارخوس خربها فيلقوس والد
اسكندر ونفى بعض سكانها الى بعض بلاد الاطراف واسر بعضهم ثم عمرها واطلق المنفيين والاسراء
فجاؤا الى وطنهم وبنى فيها مدرسة لتعليم العلوم كان زمان ولادته قبل ميلاد عيسى عليه السلام سبعين
وثلث مائة سنة تخمينا فيكون من وقت ولادته الى يومنا هذا الفان وستون والفا سنة تخمينية
وسنتنا هذه هي سنة اربع وثلثين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية واسم ابيه نيقوماخوس من نسل
اسقليبيوس رئيس جميع الاطباء كان طبيبا حاذقا مشهورا ومعتبرا متقربا زيادة تقرب الى امنتاس ملك
ماقدونيا والد فيلقوس والد الاسكندر الرومي المشهور واسم امه كان فستيادا وكانت هي ايضا من نسل
اسقليبيوس المذكور مات ابوه فبقي يتيما ذا اموال كثيرة بقيت من ابويه كما كتب امونيوس فرباه اتاينوس
احد احبا ابيه بتعليم مناسب لاطفال الامراء فلما بلغ سنه الى السبعة عشر سنة ذهب الى هيكل نفس
التي كانت مرجعا لاهل اليونان في ذلك الزمان فتوجه عنده واستدعى ان يلقنه ما هو خير له بعد ذلك فسمع صوتا
مضمونه ان الخير له هو الاشتغال بالحكمة كذا قال اكثر المترجمين لاحواله فذهب الى آتنه مدينة الحكماء فحضر في درس
افلاطون الى موت سقراط وسمع منه قريبا من عشرين سنة باشتغال تام وجهد عظيم حتى سماه افلاطون
عقل درسه وفيلسوف الصدق وسمى مسكنه بيت القارى الفصل الثالث في بيان كمال عقله وفضيلته
من الحكماء المتقدمين والمتاخرين اقول الجزء الاول من هذا المطلب يظهر انه ثابت من تسمية افلاطون الصدوق
اياه عقل درسه وفيلسوف الصدق ومسكنه بيت القارى مع عدم تسمية غيره بواحد من تلك الاسامى
فان تسميته عقل درسه تدل على كمال عقله في ايام شبابه مطلقا وتسميته فيلسوف الصدق تدل على كونه حكيما
صادقا ومستقيم الطبع وتسميته مسكنه بيت القارى تدل على كمال اكبابه وتمام اشتغاله في تحصيل العلوم
ويظهر ثبوته ايضا من سرور فيلقوس ملك الروم العارف بمقادير الحكماء حين ولادة ابنه الاسكندر حتى قال انما
سررت من تولده في زمن الفيلسوف ارسطو مع عدم ذكره احدا من الحكماء الموجودين في زمان ارسطو واختياره معلما
لابنه مع وجود حكماء كثيرة في عصره وهذا الوجهان يظهر انهما يدلان على افضليته من معاصريه ايضا ويظهر اثبات
مجموع المطلوب بشهادات الحكماء العارفين بمقادير كبار الفلاسفة له فان اكثرهم يقدمونه على كلهم
واحد منهم تقديما بلا مراد وبعضهم يمدحونه كالمادح بل رغم من ما تقدمه عليهم ثم يجيء من الذي يمدحه بغاية الانس
تقدمه على جميعهم الا على افلاطون قال سمبليقيوس في مقدمة شرح الكتب الثمانية حين بين نسبته مع سائر
الحكماء المتقدمين ان ارسطو يكتب بعضهم بانهم كانوا كتبوا امورا مغلقة ورموزا غامضة ومسائل غير
مبينة بدليل هو نورها وبين المراد منها واثبت المعقولية عنده ببراهين قطعية ومن افلاطون بان افلاطون
كان ينظر في الطبيعيات على القوانين الفيثاغورثية من حيث يكون ذوات حقيقة من الامور الالهية وكان لم يورد
ادلة قوية على دعاويه فهو يورد على دعاويه ادلة قوية وبراهين قطعية مركبة من المبادي الاولية والحسية
ومن جميعهم بان كل واحد منهم كان عالما بقسم واحد فقط من اقسام الحكمة وهو كان عالما بجميع اقسامها النظرية

والعملية

النظرية والعملية على ما يشهد به كتبه المنقذة وقدمه ثمسطيوس على كل واحد من الحكماء المتقدمين
في مقدمته لكتاب النفس حيث كتب فيها ان جميع كتب ارسطو مما كان يجب ان ينبغي تعجبا منه
كما لانه لا يوجد بحث لم يظهر فيه قوة طبعه وكماله وكذلك ظهر تماما في الكتب التي الفها للنفس فان كتبه
لها جامعة لجميع احوال النفس وهي بحيث لم يمكن ان يصل اليها احد من القدماء ولو بالتصور وقال ابو
الوليد ابن رشد القرطبي الذي هو المعلم الثالث حقيقة للعلوم الحكمية لا ابو النصر الفارابي في مقدمة
شرح الكتب الثمانية للسماع الطبيعي ان ارسطو وجد علوما ثلثة اي المنطق والحكمة الطبيعية وما بعد الطبيعة
وكملها اما انه وجدها فلان ما وجد من القدماء في هذه العلوم ليس بلائق لان يكون جزءا منه واما انه كملها
فلانه لم يقدر احد من مدة حيوته الى يومنا هذا التي هي خمسمائة والف سنة ان يضم على ما تمم امرا معتبرا
به او يقدح عليه بقدح موجه ووجود مثل هذا الشخص امر عجيب خارج عن العادة وحكمة عجيبة واذا وجد
هذه الكمالات في رجل ينبغي ان ينتظم في سلك الملائكة لا في سلك الانسان ولهذا كان القدماء يسمونه
الالهيا وقال في شرح الكتاب الثالث للنفس اعتقد ان ارسطو كان مسطرة في الطبيعة والنموذج الذي اوجده
الطبيعة لاظهار الكمال الاعلى في الارض وقال في الفصل السادس من الكتاب الاول لجنس الحيوان لنحمد الله على
انه امتاز هذا الصدوق اي ارسطو من غيره بالكمال وخصصه بنهاية المرتبة الانسانية اي الملكية التي هي غير مرتبة
النبوة التي لا يقدر ان يصل اليها احد من الناس الا رسل الانبياء صلوة الله على نبينا وعليهم فانهم وصلوا الى
ما هو اعلى منها ووصل اليه ارسطو بمراتب كثيرة وقال في بعض مقالاته ان علم ارسطو كان صادقا شريفا لان عقله كان
نهاية العقول الانسانية فصدق ما قيل في حقه انه خلق واعطى لنا بصيرة ملكية لئلا نجهل عالم الممكنات وقال في حقه شيشرون
الذي كان يقول لان اكون مخطئا مع افلاطون احب عندي من ان اكون مع غيره مصيبا في انه ان ارسطو هو
اكمل في العقل والتدقيق من جميع الحكماء ونخرجا افلاطون منهم وقال ان ارسطو رفيع بالعقل والعلم
والاحاطة وقال هو رجل متفرد بالعقل وهو كانه ملك وقال انه رائى بدقيق نظره طبايع جميع الاشياء واغوارها
وقال من الذي يكون اعلم من ارسطو ومن اذكى منه ومن اقبل في وجدان الاشياء والحكم عليها منه بل هو اعلم واذكى
واكمل من الكل سوى افلاطون وسماه پلينيوس في الكتاب الثامن من تاليفه رجلا اعلى في جميع العلوم
الحاسين رجلا صاحب دقة لا تحصى وقال ماقروبيوس في كتابه للرؤيا اي انه رجل يعلم الاشياء وسماه
في كتابه للعالم رجلا اعلم واكمل من جميع الحكماء وسماه جم غفير من العلماء عجب الطبايع وتاج العقول وملك الطبيعة
وقدمه تيروكموس الحكيم المسيحي المقابل له في كثير من المسائل الحكمية لكونها مخالفة للملة النصرانية العقدية والمعين
لافلاطون على جميع الحكماء وقال انه رئيس الحكماء واعظم كرامة الطبيعة ومظهر علوم جميع الاشياء التي يكون
نوع الانسان قابلا لها بالطبع ولست اعلى ما ادعينا بدقة كتبه وكثرتها فانه لا يحوى شيء من الاشياء حق العقل ودقته
وغرابته وذكائه وكمال عامه الا كتبه فمن الذي ينظر الى كتبه ولا يقر بانه تجاوز حدود الانسانية فانها مع بلوغها
في الكثرة الى السبعة واربعين وسبعمائة كتاب على ما قال فرانجسقوس بانزيوس الجامع لها كلها دقيقة محكمة

محمد بن احمد

بالبداهة مسلمة عند الكل بريئة عن اللغو والخطأ جامعة لاكثر الفنون الحكمية فانه لم يترك شيئا لم يجربه
ولم يبق شيء لم يكمله كتب وكمل الحكمة الطبيعية بجميع ابوابه واقسامه وكمل مجموع المنطق بجميع اقسامه
وتمم ما بعد الطبيعة وعلمها تعليما ملكيا وكمل ثيولوجيا بجميع اقسامه قال آمونيوس في ترجمة ارسطوطاليس وان لم يوجد
له كتاب في ثيولوجيا لكنه بين جميع اقسامه وعلم العلوم الرياضية قال لاارتيوش وفراجسقوس
المورخان العتيقان كتب في جميع العلوم الرياضية الجانا كثيرة ونحن نرى الآن انه لم يكتب الجانا منتشرة فقط
في كتبه وكتب كتبا تامة فيها مثل كتابه للخطوط الغير المنقسمة وعلم الطب علما صحيحا قال ... اعطى
صحة الطب الى اسكندر زيدما اعطاه الاعيرة وعالج كثيرا من احبائه المرضى الف كتابا في الصحة والمرض كذا قال
... وكتب في الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية كتبا عالية منقحة وكتب كتبا ملة لا نظير لها
في علم الخطابة ونظم في الشعر كتبا لا يكاد يوجد مثلها وله قصائد وغزليات وقطع ورباعيات وابيات كثيرة
وتواريخ لوفيات كبار الحكماء والعلماء ويدل على ما ادعينا ايضا تعظيم جميع الحكماء والعلماء الموجودين في مدة
حياته وبعد وفاته الى يومنا هذا واقرارهم بكماله العالم وتكريم جميع اهل اليونان في حيوته وبعد موته حتى طبعوا بالاتفاق
لاظهار كماله في دراهم سلطنتهم ودنانيرها صورته في طرف وكتبوا في طرفها الاخر عبارة معجزة
الطبيعة مريدين ان ارسطوطاليس معجزة الطبيعة وجعلوا يوم ولادته يوم عيدهم قال ... شارح
الكتاب ان الحكماء ما كانوا يحكمون من عند انفسهم باحكام مطلقة غير معتمدة بالتقليد الا واحد نقول في حل
هذا الامر المشكل ان العاقل الان لا يمكن ان يكون كاملا الا بطريق ثلثة بطريق العموم الناقص بان يعلم من كل علم
او من اكثره بعض المسائل لا كلها او بطريق الخصوص الناقص بان يعلم علما واحدا فقط علما تاما او بطريق العموم التام
والخصوص العام بان يعلم جميع العلوم وكل علم معين علما تاما عاما وخاصا ويسمى العالم بطريق الاول
عالما سطحيا وقشريا وبالثاني عالما حصريا وبالثالث عالما محيطا لبيا والعلماء الكاملون بالطريق الاول
محيطون بعلم اشيا كثيرة بحيث يكونون حاضرين في ان يجيبوا كالفيلسوف عن كل مسئلة اوردت عليهم
ويجيبون عنها لكن بجواب سطحي ضعيف لا بجواب قوي عميق فانهم انما يعرفون من كل علم نبذة لا كله ويعلمون
القشور على ما قال ابن سينا لا اللبوب وهولاء يسمون بحسن ادراكهم صفوة الذهن وذكاه وكالاتهم
لا الى ارسطو فقط بل الى غيره ايضا اقول مثل اسكندر الافرودسي وابن رشد القرطبي وابو النصر الفارابي
وابن سينا البخاري والنصير الطوسي والكاملون بالطريق الثاني هم الذين يكونون عالمين بالعلم التام علما
واحدا فقط واما غيره فاما ان يعلموا منه نبذة او لا وقد كثر بهذا الطريق كثير من الرجال وصاروا فائقين
في فنهم على افضل منه من اكثر الفحول العالمين لهذا الفن ايضا وسيا الا ارسطو كبقراط الطبيب فانه
فايق في علم الطب على اكثر المتقدمين والمتاخرين وسيا ولا ارسطو فيه اقول بل الحق انه اعلى منه فيه وكارشميدس
فانه فايق في الارثماطيقي وبعض العلوم الرياضية على اكثر الحكماء اقول بل على ارسطو ايضا وكاقليدس فانه
فائق على اكثرهم في الهندسة وسيا ولا ارسطو اقول بل هو اعلى منه فيها واقول كابولونيوس في علم المخروطات

طريق الكمال

المنهية

المنحنية التي ليست بمستقيمة ولا مقوسة فانه فائق على كلهم فيه وهولاء الكمل لم يكونوا كاملين بالطريق
الثالث كما كان ارسطو كاملا بهذا الطريق ايضا فليسوا مساوين له في الكمال التام اصلا اما انهم لم يكونوا
كاملين بالطريق الثالث فلانهم لم يكونوا عالمين بجميع اقسام المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعيات
وثيولوجيا واما ان ارسطو كان كاملا فيه فيدل كتبه المولفة فيها عليه وانا اذكر بعض كتبه ليدل على كماله
بهذا الطريق دلالة ظاهرة فمن كتبه كتاب قاطيغورياس وكتاب باريمنياس وكتب انالوطيقا الاولى وكتب
انالوطيقا الثانية وكتب السفسطة وكتبه الثمانية للسماع الطبيعي وكتبه في الافلاك وكتبه في الكون والفساد
وكتبه في جو الكائنات وكتبه في العنصريات وكتبه في النباتات وكتبه في الحيوانات وكتبه في النفس وكتابه
في الحس والمحسوس وكتبه في الجدل وكتبه في الخطابة وكتبه في الشعر وكتبه في الاخلاق وكتبه في تدبير المنزل
وكتبه في السياسة المدنية وكتبه في ما بعد الطبيعة وكتبه في ثيولوجيا على ما قال بعض المورخين منا وكتابه في العدل
وكتابه في الرياضة والادب وكتابه في شرف الجنس وكتابه في الملك وكتابه في الخير وكتابه في الخطوط
الغير المنقسمة وكتابه فيما يقع عليه صفة العدل وكتابه في التباين والاختلاف وكتابه في العشق وكتابه
في ان الصورة موجودة اولا وكتابه الذي اختصر فيه قول افلاطون في المدن وكتابه في اللذة وكتابه في الحركات
وكتابه في نيل مصر وكتابه في الرسائل وكتابه في اتخاذ الحيوان ما يتخذ من المواضع ليأوي اليها وكتابه المسمى بجوامع
الصناعات وكتابه في المحبة وكتابه في اليقظة والنوم وكتبه في حركات الحيوانات وفي تشريحها وكتابه في الاعضاء
التي بها الحيوة وكتابه في الصحة والمرض وكتابه في طول اعمار الحيوانات وكتبه في اقسام الزمان واقسام النفس
واقسام الشهوة وامر الفاعل والمنفعل والفعل وامر المحبة وانواع ما يقع عليه القول وانواع الموجودات وما ينقسم
اليه وكتبه في الشروط التي تشترط في القول وكتبه في مناقضة القول بان يوخذ مقدمات القول وكتابه في الموضوعات
الفلسفية وكتابه في الموضوعات الطبيعية وكتابه في بيت الموضوعات وكتبه في الاشياء المحدودة وكتابه في التحديد
الجدلي وكتبه في حدود مستعملة في الجدل وكتبه في الاسولة وكتبه في المقدمات للمسائل وكتبه في المسائل الالهية
وكتبه في الوصايا وكتبه في التذكرات وكتبه في اصناف مسائل الطب وكتابه في تدبير الغذاء وكتبه في الفلاحة
وكتابه في الرطوبات واليبوسات ومقالته في تلون الحيوانات وكتاب اخر له في المعادن وكتاب اخر له
في الزمان وله كتب اخرى كثيرة تركنا ذكرها مفصلا مخافة الاطناب وقد فصلها انما من جميعها سبعة والف
وسبعمائة على ما جمعها فراجسقوس المورخ القديم من الذي يليه مثله او يدانيه من الحكماء المتقدمين والمتاخرين

البحث الثالث في انه هل يعلم الاشياء الطبيعية يقينا وكيف نعلم وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في بيان
اراء الحكماء المتقدمين في العلم الطبيعي والادلة الموردة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم اعلم ان بين
الحكماء المتقدمين اختلافات كثيرة في العلم باحوال العلوم وفي علم الصدق فمن اخذ عموما فقال بعضهم
عنادا لا يوجد شيء في طبيعة الاشياء الظاهرة صدقا وقال بعضهم بعناده اي يوجد كل شيء في طبيعة الاشياء الظاهرة
صدقا وقال بعضهم لا العلم يقينا بشيء من الاشياء اصلا وبعضهم حكم بعناده اي لعلم كل شيء من الاشياء يقينا

بعض ليس شيء من الاشياء الظاهرة ... ومعنى ... الظاهرة ... تم

... الظاهرة ...

وقال بعضهم ان كل منهما قضيتين صادق معا وبعضهم حكم بوجود الواسطة بينهما وقال بعضهم
لا يمكن ان يقول احد بايهما وقول الاخر ورد الفيلسوف على هؤلاء الاقوام في رابع ما بعد الطبيعة
قائلا لو كان لهؤلاء الاقوام الذين يطلبون الصدق ويحبونه اراء كذلك في الصدق فكيف لا يكونون
غافلين عن الحكمة وان اخذ العلم لا على العموم فانكر هيراقليطس وقراطيلس امكان ان يثبت شيء
على الاشياء الطبيعية صدقا ويعلم يقينا لان كل ما يوجد تحت فلك القمر يتبدل ويجري دائما كما ذكر الفيلسوف
في الكتاب الرابع المذكور ويورد فيه دليلين سنذكرهما بعيد ذلك واما افلاطون فيقرب من جهة كما نقل
الفيلسوف في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة الى راي هذين لسيلان كل ما تحت القمر على الدوام
وقال لا يعلم يقينيا اصلا شيء مما يوجد تحت فلك القمر ومن جهة اخرى يجب ان يحفظ درجة الحكمة الطبيعية
وقد ربما يحال كونه ذاهبا الى الاعداد والمثل الفيثاغورثية على ما اشار اليه الفيلسوف في الفصل السابق ذكره
تابعا على الكمال الى بروثنوس وارخيتا الفيثاغورثيين على ما قال في ثمسطيوس ورد بعض صور كلية منفصلة
عن المادة موجودة بالذات بحيث تكون الجزئيات موجودة من حصصها فوضع مثلا طبيعة واحدة كلية للافراد
اللاتي منفصلة عنها موجودة بالذات بحيث يكون كل واحد منها موجودا من حصصها وتسمى هذه الصور
مثلا وقال العلم ليس الا بتحصيل احوالها وان شئت ان تعرف ما قلنا مفصلا فارجع الى كتاب افلاطون
في قريب غاية الكلام السادس من السياسة المدنية وفي اول الكلام العاشر لها وفي طيماوس والى الفصل
العاشر من الكتاب الاول للتحليل الثاني من كتب ارسطو والفصل السادس من السابع من اول ما بعد الطبيعة
له والفصل الاول من سابعه له والفصل الثالث من ثاني عشر منه له والفصل الثالث من ثالث عشر منه له
والى الفصل العاشر من اول الاخلاق له والى المواضع الاخر الكثيرة من كتبه وذكر الادلة على ان الحكمة الطبيعية
ليست بعلم يقيني يستدل عليه اولا بان الاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة دائما ولا شيء من المتبدل والمتغير
بمتعلق العلم اليقيني اذ العلم اليقيني انما يكون للامور التي يمتنع تبدلها وتغيرها على ما مر في الفصل الثاني من
الكتاب الاول للتحليل الثاني فالاجسام الطبيعية ليست بمتعلقة للعلم اليقيني وكلما لم تكن الاجسام الطبيعية
متعلقة للعلم لم تكن الحكمة الطبيعية علما يقينيا لكن المقدم حق فكذا التالي وثبت الصغرى بان الاجسام الطبيعية
ذوات هيولى وطبيعة الهيولى على ما قال الفيلسوف في الكتاب السابع مما بعد الطبيعة تكون بحيث يمكن ان توجد
وان لا توجد وكلما كان هيولانيا بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد يمكن ان يتبدل ويتغير فالاجسام الطبيعية
يمكن ان تتبدل وتتغير فتتبدل وتتغير في وقت ما البتة وبانها متحركة دائما وكل متحرك متبدل ومتغير دائما
بالضرورة لان حركة الشيء على ما برهن عليه الفيلسوف في سادس الطبيعيات ليس الا تبدله وتغيره من حال الى حال
اخرى فالاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة دائما وثانيا بان الحكمة الطبيعية تبحث عن الجواهر المحسوسة فانها على
ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من الفلكيات تبحث عن الاجسام والمقدار واحوالهما وعن المكان ومبادي
هذه الاشياء والامور المحسوسة ليس لها تعريف ولا برهان كما حكم الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة فالحكمة

الطبيعية

فالحكمة الطبيعية ليست بعلم ويقرب منه ان المحسوسات على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول
للتحليل الثاني ليس لها علم لان العلم لما كان ملكة عقلية على ما حكم في الفصل الاول من سادس الاخلاق
يدور حول الاشياء المعقولة والمحسوسات ليست بمعقولات كما ان الحس ليس بعقل كما سيظهر من الكتاب
الثاني للنفس فلما كانت الاجسام الطبيعية محسوسة لا يكون لها علم لكن المقدم حق فكذا التالي فثالثا بانه لا يمكن
ان نعلم شيئا من الماديات على ما علل الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة حيث قال فيه ان الجواهر المحسوسة لا تعرف
ولا يبرهن عليها بقوله لان لها مادة وسببه ظاهر فانه لا شيء من الماديات بضروري والتعريف والبرهان انما يكونان
للامور الضرورية على ما حكم في الكتاب المذكور وفي الكتاب الاول للتحليل الثاني فتقرير الدليل على هذا ان الاجسام
الطبيعية ماديات ولا شيء من الماديات يمكن ان يعلم فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان يعلم وكلما لا يمكن
ان يعلم الاجسام الطبيعية علما لا يكون الحكمة الطبيعية علما يقينيا لكن المقدم حق فكذا التالي ورابعا بان الاجسام
الطبيعية لا يمكن ان تنفعل في العقل وتحركه لانها ليست باكمل واشرف من العقل لانها ماديات والعقل ليس
بمادي والفاعل والمحرك على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس اكمل واشرف مادة حالا من المنفعل
والمتحرك فان الفاعل والمحرك بالفعل بوجه ما والمنفعل والمتحرك بالقوة على ما حكم الفيلسوف في ثالث الطبيعيات
وما هو بالفعل اكمل واشرف مما هو بالقوة فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تنفعل في العقل وتحركه وكلما لا يمكن ان تنفعل
في العقل وتحركه لا يمكن ان تعلم بالعقل لان ما يعلم به يفعل فيه ويحركه قطعا لان تعلمنا هو انفعال ما على ما علمه
الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم وكلما لا يمكن
ان تعلم لا يكون الحكمة الطبيعية علما يقينيا لكن المقدم حق فكذا التالي

الفصل الثاني

في ان الاشياء الطبيعية تعلم حقيقة وان الحكمة الطبيعية علم حقيقة على ما ذهب اليه الفيلسوف في الفصل
الاول من سادس الفلسفة الاولى حيث قال فيه لما كانت الطبيعيات علما باحثا من الموجود لانه يبحث
عن جوهر فيه مبدا الحركة والسكون الذين فيه فظهر انها ليست عملية ولا صناعية لان مبدا الصناعيات في الصانع
اما الادراك والصنعة او قوة اخرى ومبدا العمليات في العامل هو الارادة لان العامل والمريد واحد فلما كان
كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كانت الطبيعيات نظرية باحثة عن موجود قابل للحركة وكرر هذا الكلام في الفصل السادس
من حادي عشر من الفلسفة الاولى وجميع المتاخرين تبع الفيلسوف في هذا الراي وبينه سمبليقيوس وفيلوبونس
وثمسطيوس وابو الوليد ابن رشد القرطبي في مواضع من هذه الكتب وبينه ايضا توما الاكويناتي في شرح الفصل
المذكور من سادس الفلسفة الاولى وفي مواضع اخرى وبرهن عليها قلنا بان للاشياء الطبيعية فينا ملكة مسائل
كثيرة حاصلة من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاول الضرورية المختصة والعلم حقيقة على ما قال الفيلسوف
في الفصل السادس من سادس الاخلاق والفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني ملكة مسائل حاصلة
فينا من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاول الضرورية فللاشياء الطبيعية فينا علم حقيقة وهذا العلم
هو الحكمة الطبيعية والصغرى ظاهرة من ان كل جسم مركب قابل للفساد وبرهن عليها بان كل جسم

مركب حاصل من الطبايع المتضادة الكيفيات وكل حاصل من الطبايع المتضادة الكيفيات قابل للفساد.
فكل جسم مركب قابل للفساد ومن امثالها الاتية في المتن وايضا نحن نعلم احوال الموجودات الطبيعية
من عللها بحيث لا يمكن ان تتبدل فتكون تلك الاحوال معلومة لنا لما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب
الاول للتحليل الثاني لكنا نعلمها كذلك فاحوال الموجودات الطبيعية معلومة لنا وهذا العلم هو الحكمة
الطبيعية وتثبت المقدمة الواضعة بانا نعلم ان التراب مائل الى جهة التحت بالضرورة لانه ثقيل ضرورة وكل
ثقيل مائل الى جهة التحت بالضرورة فالتراب مائل الى جهة التحت بالضرورة ونعلم انه ثقيل بالضرورة بسبب
علمنا ان مادته كثيرة ذات مقدار صغيرة بالضرورة وكل ما يكون كذلك فهو ثقيل بالضرورة فالتراب ثقيل بالضرورة
ونعلم ان النار مائلة الى جهة الفوق بالضرورة لعلمنا انها خفيفة بالضرورة وكل خفيف مائل الى جهة الفوق
بالضرورة فالنار مائلة الى الفوق بالضرورة ونعلم انها خفيفة من علمنا ان مادتها قليلة ذات مقدار كبير بالضرورة
وكل ما يكون مادته قليلة ذات مقدار كبير فهو خفيف بالضرورة فالنار خفيفة بالضرورة وبانا نعلم ان كل جسم
بسيطا كان او مركبا متحرك لان كل جسم ذو طبيعة هي مبدأ الحركة وعلتها وكل ذي طبيعة هي مبدأ الحركة وعلتها
متحرك فكل جسم بسيطا كان او مركبا متحرك وكذا نعلم ساير احوال الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن
ان تتبدل وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية فالحكمة الطبيعية علم قطعا وايضا ان كثيرا من احوال الموجودات الطبيعية
مكتسب بالبرهان اللمي وكل مكتسب بالبرهان اللمي معلوم فكثير من احوال الموجودات معلوم وهذا العلم حكمة
طبيعية فالحكمة الطبيعية علم اما الصغرى فلانا نعلم ثبوت النفس من علمنا بالحركة والحس ووجود محركات
العالم اي العقول من علمنا بحركة الافلاك واما الكبرى فلان البرهان اللمي ينتج العلم كما علمنا الفيلسوف
في الكتاب الاول من انالوطيقا الثانية واقول لو سلم وجود المثل الافلاطونية على وجه بينها به الفيلسوف لا يمكن
ان يؤخذ لها علم اصلا لان المثل الافلاطونية على ما بينها الفيلسوف لا يمكن ان تعرف لما برهن عليه الفيلسوف
في السابع من الفلسفة الاولى اولا لانه لو عرفنا الانسان مثلا نقول هو الحيوان الناطق المائت وهذا التعريف
لا يمكن ان يصدق على مثال الانسان الافلاطوني بوجه ما لانه صورة دائم الوجود لا يتغير ولا يفسد اصلا ظاهر
انه لا يصدق عليه مفهوم المائت ولا شي مما لا يمكن ان تعرف يمكن ان يؤخذ له علم لما قال الفيلسوف في انالوطيقا
الثانية والفصل الـ س من الكتاب الحادي عشر مما بعد الطبيعة ان جميع العلوم تستعمل التعريف كالمبدأ البرهاني
فالمثل الافلاطونية لا يمكن ان يؤخذ لها علم اصلا **الفصل الثالث** في بيان ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي
كذا علمنا الفيلسوف في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة والفصل السادس من حادي عشره منه حيث استنتج في هذين
الموضعين قائلا فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كان الطبيعيات علما نظريا لكن لا مطلقا بل باحثة
عن موجود قابل للحركة وهذا متفق عليه بين العلماء القائلين بانها علم ولا يتوقف فهم هذا ينبغي ان نعلم ان القوى والملكات
تفرق ونعلم ان الافعال على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس في العلم النظري والملكة النظرية هي التي تنظر
الى العقل النظري وكذلك العلم العقلي والملكة العقلية هي الناظرة الى الفعل العملي وستعرف امورا كثيرة للعلم

والملكة

والملكة في الكتاب الثالث للنفس فيان من فنا نحن هنا نثبت ثلثة فعل نظري وفعل عملي وعمل فالعقل
النظري هو فعل العقل فقط العين المجهول التسديد بل فعل قوة اخرى مغايرة لهذا العقل بل يستغرق في خالص نظر موضوعه
فقط ويكون لاجل نفسه كما الفعل الذي به ينظر الى ما بعد الطبيعي في الموجود والفعل العملي هو فعل العقل ايضا
لكن ليس لاجل نفسه بل لاجل الغير ولا يستغرق في خالص نظر موضوعه بل هو مبدأ العمل ولهذا يكون من ذاته
مجعولا التسديد بعمل الارادة او قوة اخرى مثلا الفعل العملي يكون هو الفعل الذي به يسدد العقل الارادة
الى محبة ما يستحق او الى اجتناب عمل اخر لان العقلي ايضا ينقسم الى العملي والصناعي وكلاهما علمه المعلم الاول في كتاب
ثالث للنفس حين كونه متكلما فيه للحركة الكائنة للحيوانات فانه فرق العقل العملي عن النظري بهذين الامرين
حيث قال كل واحد من العقل والشهوة يكون محركا بالحركة المكانية لكن هذا العقل هو الذي يفكر لاجل شيء ويكون
فاعلا يفرق عن النظري بالغاية وبان الغاية في ثاني ما بعد الطبيعة حيث قال فيه غاية النظري هو الصدق
وغاية العقلي هو العمل وقال ابو الوليد ابن رشد القرطبي نعلم بالنظري لنعلم ونعلم بالعقلي لنعمل لان غاية
العقلي هو العمل فكل واحد منهما علم العقل لكن فعل العملي يترتب وينتهي الى الغير وهذا هو معنى ما اشتهر من ان العقل
يكون بالامتداد عمليا والعمل هو الفعل الحاصل بالارادة كالمحبة الى اسنح او بقوة اخرى ولهذا يعرف العمل
فعل قوة مغايرة للعقل ومتأخرة عنه بل لا يصدر مطابقا للسبب المستقيم ليستقيم فيفترق الملكة
العلم النظري والعلم النظري والملكة والعقلي اولا بان النظري لا يخرج خارج ساحة نفسه بل هو يجول داخل ساحة النظر
والعقلي يسبقه عمل قوة مغايرة للعقل ويمتد بنوع امتداد الى العمل ويفترقان ثانيا بالغاية لان غاية النظري
انما هو محض صدق النظر وغاية العقلي هو العمل فغاية النظري لا يجوز ان يكون امرا خارجيا كغاية العقلي
بل هو امر داخلي تابع لطبيعة العالم وحالة ويفترقان ثالثا بان كل واحد منهما وان كان يمكن ان ينظر الى ما فعلنا
لكن العقلي يجب ان يجعل للعمل حتى لو لم يحصل لم يكن عقليا بل نظريا ولهذا قال الحكيم توما اقوناس لو تفكر نجار
كيفية امكان بناء دار من غير تهيئ للعمل بل لمجرد العلم يكون بالنظر الى الغاية ملاحظة نظرية لشيء عملي ويفترقان رابعا
بان في العلم النظري مبدأ العلم يكون هذه الاشياء نفسها وح يكون العلم صادقا اذا كان مطابقا بها ولهذا
يسمى منظور العلم النظري ميزانا ومعيارا واما في العلم العقلي فليس الامر كذلك لان مبدأه هو علمنا وهو
معيار الافعال الصادرة بحيث يكون كاملة اذا طابقت به كذا افاد المعلم الكامل في الفصل الاول من س
ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس من حادي عشر منه حيث قال ان النظري الطبيعيات علم لبعض جنس
الموجود الى ان قال ان العقلي لان مبدأ المعقولات يكون في العامل هو اما العقل او الصنعة او قوة اخرى
وحكم بما قلنا توما اقوناس في مواضع من كتبه وسقوتوس وقبتانوس وقابرولس وفرارينس وسائر الرابين
ومولينس وربما يتبين فونسيقا وبيريوس وفرا جنسقوس يتولو مناكش واكثر شراح كتب المعلم اليونانيين
واللاتينيين ومما ذكرنا تبين ان الملكة النظرية يعلم ما ادعينا اولا من ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي اما انه
اما عملت ان الحكمة النظرية لا تتجاوز عن حدود النظر ولا تسدد عملا لقوة مغايرة للعقل وان غايتها انما هو معرفة

صدق مسائلها وان مبادئها تؤخذ من نفس الاشياء الخارجية علمت ان الحكمة الطبيعية نظرية لا فعلية فان
قلت ان الحكمة الطبيعية كما ستعرف في الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية تبحث عن المبادي المتعالية
والعقول وتثبتها وبها تحرك الشوق والارادة الى محبتهم قطعا فانه يستحيل ان يعلم الخير المحض ولا يحب
فيلزم ان تكون فعلية لا نظرية لان العلم المحرك الى العمل فعلي قطعا قلت ان التشوق والارادة تحركان الى المحبة
اسم تعم والعقول المثبتة في الحكمة الطبيعية لكن هذا التحريك انما هو بالعرض للحكمة الطبيعية لا قصدا وبالذات فانها
انما يريد بالذات اثباتها النظرية لا تحريكها الى محبتهم والعلم العملي انما يريد بالذات تحريك قوة مغايرة للعقل
الى العمل فالحكمة الطبيعية ليست بعلم فعلي بل انما هو نظري **الفصل الرابع** في حل الاسولة المذكورة في الفصل
الاول الموردة على كون الحكمة الطبيعية علما اوّل الادلة المذكورة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم كانت
في زمن الحكماء الاوائل معطية لهم قوة عظيمة على مطلوبهم من نفي كون الحكمة الطبيعية علما واما في زماننا هذا فليست
شيئا مستحقا للبحث فان اكثر المبتدئين في الحكمة يقدر الى ردها بلا تردد فانه يقول ان ارادوا من صغرى دليلهم الاول
ان الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متبدلة ومتغيرة فانها انما تثبت مع كبراها
عدم كون الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متعلقة للعلم لا عدم كون الاجسام
الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث ارتباط المحمول بالموضوع ارتباطا ذاتيا متعلقة له فانها غير متبدلة ولا متغيرة
بل هي سلسلة الصدق الدائمة والمقصود انما هو هذا وان ارادوا ان الاجسام الطبيعية منظورة بالكلية ومن حيث
الارتباط الذاتي بين المحمول والموضوع متبدلة ومتغيرة فبطلانها ظاهر فانه عرف غير مرة انها دائمة لا متبدلة
ولا متغيرة ومحمولاتها مرتبطة بها ارتباطا دائميا ضروريا وهي تكون متعلقة للعلم اليقيني قطعا وهذا الجواب
مأخوذ من كلام المعلم في رابع ما بعد الطبيعة حيث قال فيه مقابلا لهراقليطوس وقراطولوس القائلين بانه لا يمكن
اثبات شيء يقينا لهذه الاجسام لانها متبدلة دائما انها متبدلة بحسب الكم لا بحسب الكيف فانه اراد بلفظ
الكيف على ما فسره في ذلك الموضع الصورة مريدا بها الصورة الكلية ووجه صحة هذه الارادة ظاهر فان الكلي
كل ما والجزئيات اجزاء على ما علمه في هذا الكتاب الاول والكل صورة ما والاجزاء المنسوبة اليه مادة على ما افاده
في ثاني الطبيعيات وخامس ما بعد الطبيعة فالكلي صورة ما واراد بلفظ الكم هذه الجزئيات الممتاز بعضها عن
بعض بعوارض مخصوصة وان قالوا ان قبول التبدل والفساد من الاحوال المختصة حقيقة بالاجسام الطبيعية
فيكون ثابتا للكليات اولا وللجزئيات ثانيا فاذا اريد ان الاجسام الطبيعية الكلية متبدلة ومتغيرة لا يكون
بطلانها ظاهرا بل تكون هذه الارادة حقا وتكون متبدلة متغيرة فلا تكون معلومة يقينا اما الصغرى فلان قبول
التبدل والفساد يعد من الاحوال المركبة من الامور المتخالفة واما الملازمة الاولى فثابتة كما قال الفيلسوف
في فصل مقولة الجوهر من ان ستوا ضاحك لان الانسان ضاحك لا بالعكس اي ليس الانسان ضاحكا
لان ستوا ضاحك واما الملازمة الثانية فلانه لما كان قبول التبدل والفساد ثابتا للكليات اولا تكون
متبدلة ومتغيرة بالفعل ايضا لان ما يكون قابلا لشيء يكون متصفا به بالفعل على ما صرح به الفيلسوف في كتاب

النوم واليقظة واما الثالثة فلما مر غير مرة من ان العلم انما يكون للامور الدائمة الضرورية قلنا بعد
تسليم الصغرى ان قبول التبدل والفساد يكون ثابتا للكليات ان كان الكلام بالنظر الى الارتباط
الواقع بين الماهية والحال المختصة بها لكن لا يكون التبدل والفساد بالفعل ثابتا لها مثلا ان قبول الضحك
بالنظر الى الارتباط الذاتي يكون اولا ثابتا لنوع الانسان وللجزئيات ثانيا واما الضحك بالفعل فلا يكون
ثابتا له اولا لان نوع الانسان اي ماهيته الكلية لا يضحك بالفعل بل الجزئيات قال الفيلسوف في الفصل الاول
من اول ما بعد الطبيعة ان العرض العام يكون ثابتا للجزئيات فكذلك يجب ان نعلم ان قبول التبدل والفساد
يثبت اولا للنوع الجسم الطبيعي وللجزئيات ثانيا وان التبدل والفساد بالفعل انما يثبت اولا للجزئيات لا للنوع
الجسم الطبيعي لان نوع الجسم الطبيعي لا يفسد ولا يتبدل بالفعل بل الفاسد والمتبدل بالفعل ليس
الا الجزئيات وما نقل عن الفيلسوف من ان ما يكون بالقوة يكون بالفعل فهو مخصوص بالجزئيات وتجيب
عن السؤال الثاني بهذا الوجه بان يقول ان الجواهر المحسوسة الجزئية لا يكون لها تعريف ولا برهان وهذا هو مراد
الفيلسوف مما نقل عنه في هذا الدليل من سابع ما بعد الطبيعة واما الكلية فيكون لها وبرهان وقد وقعا بالفعل
وعما يترتب منه بان المحسوسات الكلية لا تكون منظورة للحس بل المنظور للحس الا الجزئيات على ما صرح
الفيلسوف في اول الطبيعيات والثالث من كتب النفس بل يكون منظورة للعقل وبهذا الوجه يكون لها
علم ولنذكر ههنا ما قال الفيلسوف اسكندر الافروديسي في الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتابه للكتاب
الطبيعة مبينا فيه ما يكون له الحد وما لا يكون له قال ان الجزئيات لا تعرف لانها تكون جزئيات بسبب بعض
العوارض لا بوصف واحد دائمي بل الاشياء الفاسدة التي تكون اعرف للحس من ان تعرف بالعقل مستغنية
عن التعريف العقلي بل لا يعرف الكلي المنفصل عن الجزئيات وما يكون طبيعة لا جنسية دائمة فانه كيف يكون الانسان
ذا قدمين وباي وجه يكون الدائمي ما شئنا لكنا قد نقول معرفين للانسان انه هو الحيوان المتحرك ذو القدمين
وقد نقول انه هو الحيوان الناطق المائت ولكن تعرف الكليات الكائنة في هذه الجزئيات وتجيب عن الثالث
بان الفيلسوف اراد بلفظ الماديات في قوله لا يمكن ان نعلم شيئا من الماديات لان الماديات ليست بضرورية
بل يمكن ان توجد وان لا توجد الجزئيات المادية فقط وهي فاسدة ليست بضرورية بل في معرض الفساد والا فلا تكون
معلومة لا ان الكليات المادية فانها ضرورية ليست في معرض الفساد كما مر مرارا وعن الرابع بان العقل يعلم
الماديات بالصور المعقولة التي تكون صورا غير مادية للماديات وبهذا تكون محركة للعقل وان كانت بحسب
طبعها ادنى منه فان الجدار يحرك حاسة البصر بصورته المعلومة وان كان ادنى منه طبعا وما نقل عن الفيلسوف
من ان الفاعل والمحرك الكل اشرف مادة وحالا من المنفعل والمتحرك فله بيانات مختلفة ستكلم في موضعه
ونقول ههنا ان الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل لكن يقع ان يكون بعض الفواعل بحسب ذاته ادنى
من المنفعل كذلك كالنار الفاعلة في الانسان بان تصيره حارا فانها من حيث انها مسخنة له اشرف منه
من حيث انه مسخن منها مع انها ادنى منه بالنظر الى ذاتها بتلك المراتب **البحث الرابع** في موضوع الحكمة الطبيعية

وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** في اسماء الموضوع وشروطه وقد تكلمنا الى هذا الان لجنس الحكمة الطبيعية ببيان انها علم نظري فالان نشرع في بيان فصلها ليتم معرفتها فاعلم ان فصول العلوم النظرية على ما يستفاد من الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ومن الفصل السادس من الحادي عشر منه تؤخذ من الموضوعات التي هي مباد للعلوم النظرية ومعيار لها كما بينا في البحث السابق ولما اقتضى المقام ان يبين موضوع الحكمة النظرية فنقول ينبغي ان يعلم اولا اسامي الموضوع وشروطه فهو يسمى موضوعا قوام العلم لانه يوضع على قدامه لينظر اليه لانه كما ان المحسوس موضوع تحت الحس والمحسوس المخصوص موضوع تحت الحس المخصوص كذلك المعقول موضوع تحت العقل والمعقول المخصوص موضوع تحت العلم المخصوص وقد يسمى مقابلا على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث من كتب النفس وفي الثاني للكون والفساد لانه يقابل العلم تقابلا اضافيا كما ان المحسوس يقابل الحس كذلك كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور اولا وقد يسمى موضوعات تحت اما اولا فمن جهة المعلوم لانه الذي يوضع تحت المحمولات في العلوم المبرهنة واما ثانيا فمن جهتنا لانه يوضع تحت علمنا لان عقلنا على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث من كتب النفس هو صورة الصور كما ان اليد آلة الآلات فكما ان اليد اذا استعمل آلة يضعها تحتها كذلك العقل اذا اراد ان يعلم شيئا يضعه تحته ويسمى كثيرا موضوعا من غير اضافة وقد يسمى مادة العلم والمادة بعضها مادة فيها كالقرطاس فانه مادة وجد فيه البياض وبعضها مادة منها كالهيولى الاولى التي يظهر منها الصورة الجوهرية وبعضها مادة عليها كالرخام فانه مادة يعمل عليها الحجار وبهذا المعنى الاخير يسمى موضوع العلم مادة العلم وقد سماه الفيلسوف في الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية جنس العلوم اما الاول فلكونه امرا كليا شاملا للكثرة بالقوة كالجنس واما الثاني فلقوته عن الجنس المنطقي وقد يسمى معلوما بالنسبة الى العلم كما يسمى الشيء محسوسا بالنسبة الى الحس على ما قال الفيلسوف في فصل مقولة الاضافة وفي مواضع اخر وقد يسمى غاية العلم ومقصوده لانه الذي يطلب لاجله العلم ثم اعلم ان بعض العلماء فرق بين الغاية والمقصود ولكن هذا المقام ليس مقام البحث عنه وقد يسمى معطى ومسلما كما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية لانه اذا اعطي وسلم في العلم يطلب احواله وهذه هي اسماؤه المنقولة عن الحكماء فاذا عرفت هذا فاعلم ان بعض الموضوع مساو وهو الذي يساوي العلم ولا يكون اعم منها ولا اخص وبعضه اصلي وهو الذي يكون له مقام اصلي من الموضوعات الجزئية لهذا العلم ولا يكون مساويا له وبعضه لا يسمى بهذا وهو الموضوع الجزئي الغير الاصلي ثم الموضوع المساوي ينقسم على ما يستفاد من ثاني الطبيعيات الى الشيء المنظور ووجه النظر وقال بعضهم الى المادي والصوري ثم اعلم ان شروط الموضوع المساوي للعلم ثلثة احدها ان يكون شاملا لما يبحث عنه في هذا العلم اما بان يكون المبحوث عنه عين الموضوع او مبادئه او احواله وثانيها ان يكون معرفته معقولا بالذات في هذا العلم بحيث يكون جميع ما يبحث فيه عنه معمولا لتحصيل كمال معرفته وثالثها ان يكون بحيث يكتار هذا العلم بهذا الموضوع المأخوذ صورته عن كل علم اخر **الفصل الثاني** في بيان مذاهب ثمانية في الموضوع

الساوي

187

المساوي للحكمة الطبيعية ورد ثمانية منها اعلموا انه قد وقع اختلافات كثيرة بين كثير من العلماء في تعيين الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية حتى صنف كثير منهم كتبا مفصلة ورسالات عظيمة له بوجه فيها مذاهب ثمانية الاول هو ان الموضوع المساوي لجميع الحكمة الطبيعية هو الموجود القابل للحركة على ما اختاره ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما يستفاد من شرحه للكتاب الرابع من كتب ما بعد الطبيعة للمعلم ومن شرحه للكتاب الثاني عشر منها واختاره الحكيم الالهي توما اقوناتس في مقدمة شرح هذه الكتب الثمانية وتبعه جميع تلاميذه وكثير من فحول العلماء الثاني هو انه هو الجسم الطبيعي واليه ذهب جميع الشراح اليونانيين لكتب المعلم وتبعهم زابارلوس وفونتانرش والثالث هو انه هو الجسم القابل للحركة واليه ذهب ابن سينا والبرتوس الكبير وبعض اخر الرابع هو انه هو الجوهر الطبيعي واليه ذهب سعوتوس واتباعه والخامس هو انه هو الموجود الطبيعي واليه ذهب فرانجسقوس توليتس وبعض اخر السادس هو انه هو الطبيعة وهو ما ذهب اليه فجانس وفلامس كما نقل فرانجسقوس بوتولوبيناتس لكن يفهم من لفظ الطبيعة المركبات الطبيعية وجميع مبادئها واحوالها السابع هو انه هو الجسم المكون الفاسد لا الجسم الفلكي واليه ذهب شرزقه طليلة الثامن هو انه هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب واليه ذهب بعض شراح اللاتين لكتب المعلم والمذاهب الخمسة الاول متحدة في المال كما سنبينه في الفصل الاتي والثلثة الاخيرة مغايرة للخمسة الاول وكل واحد منها مغاير للاخر والان نريد ان نبحث عنها فنقول اولا ان الرأي السادس كاذب لان المركبات لا يقال لها الطبيعة بل يقال انها ذوات طبيعة او لها طبيعة اما الموجبة فلما حكم به الفيلسوف في ثاني الطبيعيات حيث قال فيه جميع الاشياء التي تكون لها مثل هذا المبدأ لها الطبيعة وهي جميع الجواهر لان الطبيعة انما موضوع ما وتوجد في الموضوع انتهى يعني لان الطبيعة اي المادة موضوع ما وتوجد الطبيعة اي الصورة في الموضوع وليس شيء من المركب الطبيعي بجزء له واما السالبة فلما قال الفيلسوف في الفصل الثاني عشر من الكتاب المذكور بعد بيان كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه اخر واما ما يكون من المادة والصورة فليس بطبيعة بل من الطبيعة كالانسان وايضا برهن عليها بان المركب ليس بمبدأ وعلة للحركة والسكون والطبيعة مبدأ وعلة للحركة والسكون كما عرفها الفيلسوف في الكتاب المذكور فالمركب ليس بطبيعة وبان المركب ليس مبدأ لما يكون فيه والطبيعة مبدأ لما يكون فيه لانا عرفت بهما ايضا فالمركب ليس بطبيعة ولانه ضمنهم جميع مبادي المركبات من لفظ الطبيعة ردي لان العدم مبدأ ثالث للاجسام المركبة على ما قال الفيلسوف ويكلمه جميع من جاء بعده والعدم لا يدل عليه لفظ الطبيعة واذا عرفت هذا فاستنتج بهذا ان الطبيعة لكن العدم الذي هو المبدأ الذي يبحث عنه في الحكمة الطبيعية والموضوع المساوي لكل علم هو الشامل لكل ما يبحث فيه عنه فالطبيعة ليست بموضوع مساو للحكمة الطبيعية ولان الطبيعة لا يفهم منها جميع احوال الاجسام الطبيعية المذكورة في هذه الكتب الثمانية فضلا عن ان يفهم منها جميع احوالها المذكورة في الكتب الاخر من الحكمة الطبيعية فان العلة والبحث والاتفاق والخلاء والمكان والزمان وعدم التناهي والحركة من الاحوال المذكورة في الكتب

الرابع من

الثمانية مع ان شيئا منها لا يفهم من لفظ الطبيعة ومن يقول يكون الحركة والزمان وامثالها مبدا
لحركة الجسم الطبيعي وسكونه وان قال ارباب هذا الرأي ان الطبيعة موضوع مساو للعلم الطبيعي
لان الطبيعة يكون الحكمة الطبيعية لها على ما قال الفيلسوف في مواضع كثيرة من كتبه وكل ما كان كذلك
يكون الطبيعة موضوعا مساويا للحكمة الطبيعية فالطبيعة موضوع مساو للحكمة الطبيعية فنقول هذا الكلام
ليس بشيء لان مراد الفيلسوف من كون الحكمة الطبيعية للطبيعة هو كونها للجسم الطبيعي الحاصل من الطبيعة
عليها كما فسره ابو الوليد ابن رشد القرطبي وجميع شراحه اليونان وانا اقول ان اراد الفيلسوف ان
لكون الجسم الطبيعي طبيعة عليها من الطبيعة الجسم الطبيعي ويكون هذه الارادة صحيحة يكون ارادة اصحاب
الرأي المذكور منها جميع الاجسام ومباديها صحيحة على ما ذكرنا فلا يكون كاذبا كما قال وثانيا ان الرأي السابع
كاذب لان الحكمة الطبيعية تبحث قصدا وبالذات عن الاجسام الفلكية وهي اجسام طبيعية ليست
بمكونة ولا فاسدة اما المقدمة الاولى فلانه يبحث قصدا وبالذات في كتب الفلكيات التي هي من
اقسام الحكمة الطبيعية عن الاجسام الفلكية ولان الفيلسوف بعد ما قال في المتن الخامس والثاني
عشر من ما بعد الطبيعة ان الجواهر ثلثة بعضها محسوس وهو قسمان احدهما هو المحسوس الدائم الوجود
المتحرك وهو الجسم الفلكي والثاني هو المحسوس الفاسد المتحرك والبعض الاخر غير محسوس ولا متحرك
دائم الوجود جعل بحث الجواهر المحسوسة دائمة كانت او فاسدة حكمة طبيعية دون الجواهر الغير محسوسة
وقال فتلك يعني للحكمة الطبيعية لان لها مبدا التحرك واما هذه فلغيرها وهذا القول موافق لما قال في المتن
الحادي والسبعين من الكتاب الثالث من الطبيعيات من ان جميع الاشياء التي اذا حركت محركا تكون
للطبيعيات وما ليس كذلك فلا فيبحث الاجسام الفلكية من الحكمة الطبيعية قصدا وبالذات واما المقدمة
الثانية فلان الاجسام الفلكية يكون لها طبيعة لانها يوجد فيها طبيعة ولما اورد الفيلسوف في الفصل
الاول من الكتاب الثالث للفلكيات بين الجواهر الطبيعية وقال في المتن الثاني عشر من ثامن الطبيعيات
ان الجواهر الطبيعية الدائمة ليس لها هيولى كما يكون للمكونات الفاسدة لكن ارباب هذا الرأي يقولون
ان البحث عن الاجسام الفلكية في كتب الافلاك ليس قصدا وبالذات وكالبحث عن قسم موضوع
الحكمة الطبيعية بل بالعرض وكالبحث عن مبدا الاجسام الطبيعية وهذا القول كاذب جزما فان البحث
عنها في الكتب المذكورة بالقصد وبالذات وبحث عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية وهذا معلوم لكل من نظر
فيها ولو بالنظر الجليل سوى ارباب هذا الرأي وبعض اخر فان البحث عنها فيها بانها هل هي بسيطة وهل هي عديم
الكون والفساد وهل هي متحركة بالحركة البسيطة والاستدارة وهل هي متناهية وهل جوهر الكواكب
متحد بجوهر الافلاك او مخالف له وامثالها مما يبحث فيها بالدقة والاهتمام ليست ابحاثا بالعرض وكالبحث
عن مبدا الاجسام الطبيعية بل بالقصد وبالذات وكالبحث عن الاجسام الطبيعية السافلة وايضا لما كانت
الاجسام الفلكية اجساما طبيعية بل اكمل من غيرها يجب على معلم الحكمة العارف بمراتب الموجودات واحوال

اقسامها

اقسامها البحث عنها قصدا وبالذات في محل معين من كتب الحكمة لانه لو لم يبحث عنها كذلك في محل
معين من محال مجموع الحكمة مع كونها اكمل من الاجسام السافلة وقصر البحث في السافلة فيكون المعلم غير
عارف بمراتب الموجودات واحوال اقسامها والتالي فاسد لانا اذا فرضناه معلما للحكمة عارفا بمراتب
مراتب الموجودات واحوال اقسامها فكذا المقدم فيلزم ان يكون البحث الواقع عنها قصدا وبالذات
لا تبعا وبالعرض ولئن قال اصحاب هذا الرأي اولا ان الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا لما قال الفيلسوف
في عاشر ما بعد الطبيعة من ان الدائم والفاسد مختلفان بالجنس وكل ما موضوع مساو للعالم مشترك معنوي بالضرورة
فالجسم الطبيعي ليس بموضوع مساو للعالم بالضرورة وثانيا ان الجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم
الطبيعي الذي عرف طبيعته الفيلسوف في المتن الثالث من ثاني الطبيعيات لان الجسم الفلكي ليس فيه مبدا
السكون والجسم الطبيعي ما يكون فيه مبدا الحركة والسكون ولانه ليس فيه مبدا باطني للحركة لان محركات الافلاك امور
خارجية هي العقول لا داخلة فيها والجسم الطبيعي المحدود منه فيه هو الذي يكون فيه مبدا باطني للحركة والسكون
فالجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي وكل ما موضوع الحكمة الطبيعية هو الداخل في الجسم الطبيعي المعرف
طبيعته مذ فيه فالجسم الفلكي ليس بموضوع الحكمة الطبيعية وثالثا ان الفيلسوف حين عد الاجسام الطبيعية
في اول الكتاب الثاني من هذه الكتب الثمانية ذكر الحيوانات واقسامها والنباتات والاجسام البسيطة ثم ذكر
مفصلا بهذه احتمالها الارض والماء والهواء والنار باسمائها ولم يذكر الافلاك اصلا فموضوع الحكمة الطبيعية هي
المذكورات فقط لا الافلاك ورابعا ان الاجسام الطبيعية الفاسدة قد بين مباديها فقط في اول الحكمة الطبيعية
وموضوع العلم هو ما بين مباديه في اول هذا العلم لا غير فالاجسام الطبيعية الفاسدة هي موضوع الحكمة الطبيعية
لا غير فالاجسام الفلكية ليست بموضوع لها واقول في الجواب عن الاول ان الاجسام الفلكية والاجسام السافلة
يمكن ان تلاحظا على وجهين الاول بماهيتهما وبهذا الوجه تختلفان بالجنس والثاني بماهية الموضوع من حيث تتحد
كلها في انتزاع طبيعي واحد وبهذا الوجه تدخلان تحت معنى واحد مشترك هو معنى الموضوع ونظيره يوجد في
سائر الاشياء الطبيعية فان العناصر والحيوانات اذا لوحظ بماهيتها تختلفان بالجنس التركيبي فاذا تتحد
كلها في انتزاع طبيعي واحد وبهذا الوجه يكون اقساما لموضوع العلم الطبيعي وعن الثاني ان الاجسام الفلكية
ايضا داخلة في حد الجسم الطبيعي المعرف طبيعته في المتن الثاني المذكور كما ستبين في محله واقول في دفع
دليل الاول وجود مبدا الحركة في الافلاك كاف في ان يصدق عليه حد الجسم الطبيعي المعرف طبيعته فيه
وفي دفع الثاني ان مبدا الحركة باطني له لا خارجي عنه كما ستبينه في الفلكيات وعن الثالث ان الفيلسوف
لم يرد ان يذكر جميع الموجودات الطبيعية حتى يلزم ان يكون الاجسام الفلكية المتروكة غير داخلة فيها بل انما ذكر ما ذكره
على المثال مع انه قد اشار اليها بقوله والاجسام البسيطة وبقوله بعيد هذا فان هذه وامثالها نقول انها
طبيعي وستعلم بهذا في موضعه وعن الرابع ان المبادي من المبادي المبينة في اول الطبيعيات اي الهيولى والعدم
مبادي للاجسام الفلكية ايضا واما العدم فهو وان لم يكن مبدا لها من حيث صورها الجوهرية لكنه مبدا لها من حيث

من حيث حركتها المكانية بحسب اجزائها وثالثها ان الرأي الثالث الذي هو ان موضوع الحكمة الطبيعية
هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب بعيد عن الصدق لان معظم مباحث هذا العلم هو بحث الاجسام
البسيطة على ما يرى في الكتابين الاخيرين للفلكيات فانه يبحث فيهما عن العناصر الاربعة ملحوظة من حيث قواها
المحركة وفي كتاب الكون والفساد من حيث تكيفها بالكيفيات المتبدلة كما ستقول فيه فحينئذ ليس موضوعها هو
الجسم الطبيعي المركب فقط من حيث انه مركب بل البسائط ايضا موضوعها وايضا لا يبحث في هذه الكتب الثمانية
عن المبادي الاول للاجسام الطبيعية المركبة واحوالها المشتركة بينها فقط بل عن مبادي البسائط ايضا فانها
مركبة من الهيولى والصورة وما ادعينا تحصيل ظاهر من كلام الفيلسوف في اول ثاني الطبيعيات فانه حين عدّ
الاشياء التي تختص بالطبيعة والتي يدور عليها الحكمة الطبيعية عدّ الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة على
السوية وايضا وضع هذه الاجسام البسيطة من الاجسام الطبيعية في مواضع كثيرة لا سيما في ثالث الفلكيات
وحقق في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل السادس من حادي عشر منه ان الحكمة الطبيعية
تدور على الموجود الذي يمكن ان يتحرك ولا ريب لاحد في امكان حركة الاجسام البسيطة واجاب ما قرئيش
انتونيوس بان العناصر ليس من افراد موضوع هذا العلم حقيقة لانه لا يبحث عنها فيه لاجل انفسها بل لاجل المركبات
فقط وهذا الجواب ليس بشيء فان العناصر وان بحث عنها فيه لاجل المركبات لكن يبحث عنها فيه لاجل انفسها
ايضا من حيث انها اجسام طبيعية بسيطة لان ما يبحث عنه لاجل الغير فقط اذا ارتفع هذا الغير ارتفع ذلك البحث
ايضا فانه اذا ارتفع المقصود يرتفع ما هي واسطة له لكنه لا يرتفع بحث الاجسام البسيطة لو ارتفع المركبات لانه
لو وجد الاجسام البسيطة فقط كان مادة الحكمة الطبيعية محفوظة فالاجسام البسيطة لا يبحث عنها في العلم
لاجل المركبات فقط **الفصل الثالث** في بيان الاراء الخمسة الاول هذه الاراء الخمسة متغايرة بالعبارات
لكنها متفقة بالمعنى المقصود من تلك العبارات فان كل واحد منها يدل على شيء واحد وتنعكس فالنزاع
بين الاراء المذكورة كما قال الربانيين المسماة بتوفيلكتس وروبيس الراهب جليل بحسب المعنى بل لا نزاع
فيه كثيرا بحسب اللفظ فالنزاع يرجع حقيقة الى ان اي عبارة من العبارات الخمسة تؤدي وتشرح المعنى المقصود
لموضوع هذا العلم اداء او شرحا اوضح واقرب واذا عرفت هذا فاعلم ان الفاظ الموجود القابل للحركة
والجسم الطبيعي والجوهر الطبيعي والجسم القابل للحركة والموجود الطبيعي تدل في نفس الامر على شيء واحد
فان الموجود القابل للحركة وان كان يدل على معنى اعم بحيث يدخل فيه كل موجود قابل للحركة باي
حركة كانت حتى يدخل فيه الملائكة المتحركة عند اهل الملل بالحركة المكانية لكنه لا يؤخذ ههنا بقرينة المقام
بهذا المعنى الاعم بل بمعنى الجسم الطبيعي القابل للحركة الطبيعية وحركة الملائكة ليست طبيعية فان الملائكة كما يكونون
في المكان بحسب اشتراك الاسم كذلك يكونون متحركين بحسب اشتراك الاسم وايضا الموجود
القابل للحركة وان كان يدل على اعم مما يمكن قابلا لا يتحرك بالحركة الطبيعية الطرفية كما ان بعض الاعراض متحركة
حركة طبيعية فان الكيف والكم يجدان الحركة بالذات كما افادنا المعلم الاول في المقالة العاشرة من خامس

ما بعد

يكون قابلا الان جم

الطبيعيات وهما يتحرك بالحركة الطبيعية الموضوعية لكنه لا يراد به ههنا ما يشمل القسم الاول بل المراد
منه ههنا بمعونة المقام هو الموجود القابل للحركة الطبيعية الموضوعية فهو يدل على كل ما هو قابل للحركة الطبيعية
الموضوعية اي على كل ما يقدر ان يقبل الحركة الطبيعية كالاستحالة والنمو والذبول والحركة المكانية وهذه
الدلالة مسلمة عند الربانيين المذكورين على ما صرحوا في كتبهم الطبيعية المؤلفة باتفاقهم وكل ما هو قابل للحركة
الطبيعية الموضوعية فهو جسم طبيعي فالموجود القابل للحركة الجسم طبيعي والجسم الطبيعي يدل على كل
جسم له مبدأ الحركة وكل جسم له مبدأ الحركة فهو موجود قابل للحركة فالجسم الطبيعي هو موجود قابل للحركة
وبيان هذا الصدق بوجه اخر لانا حين نقول ههنا ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الموجود القابل للحركة لفظ
القابل للحركة يدل على شيئين اي على قوة الحركة والاستعداد القريب لها وهي من مقولة الكيف وعلى الاصل
الذي يصدر عنه الاستعداد المذكور كما ان قابلية الضحك صورة تدل على قوة الضحك التي هي واصالة على
الناطقية التي تصدر منها القوة المذكورة والمقصود من القابل للحركة ههنا هو الماخوذ بالمعنى الثاني فيكون المراد بالموجود
القابل للحركة هو الموجود المتصف بما هو مبدأ الحركة وكل موجود متصف بما هو مبدأ الحركة جسم طبيعي
فكل موجود قابل للحركة جسم طبيعي والجسم الطبيعي يدل على ما يدل عليه الجسم القابل للحركة فان الجسم
بلا قيد القابل للحركة وان كان شاملا للجسم الطبيعي والرياضي والصناعي لكنه قد خصص بهذا القيد بالجسم الطبيعي
لان الرياضي والصناعي لا يقبلان الحركة في حد ذاته كل جسم طبيعي قابلا للحركة وكل جسم قابل للحركة جسما طبيعيا
ولما كان كل موجود قابل للحركة جسما طبيعيا وكل جسم طبيعي جسما قابلا للحركة كان كل موجود قابل للحركة
جسما قابلا للحركة والجوهر الطبيعي والقابل للحركة بقابلية مرادة ههنا لان علم هذا علم الاول فان
يدل على كل جوهر فيه مبدأ الحركة والسكون وهو مدلول الكلمات الاول والجوهر القابل للحركة يدل
ههنا على ما يقبل الحركة الطبيعية الموضوعية هو مدلول الكلمات الاول ايضا ومدلول الجوهر الطبيعي فظهر
ان هذه العبارات الخمسة دالة على شيء واحد والان نعرف لم استعمل الاستاذ الكمل بلا فرق حين
اشارته الى موضوع الحكمة الطبيعية تارة عبارة من هذه العبارات واخرى اخرى وعين له في الفصل
الاول من سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة حيث قال فان كان كل علم اما عمليا او صناعيا
او نظريا يكون الطبيعيات نظرية حقا لكن نظرية على الموجود الذي يمكن ان يتحرك واشار في اول كتب
الفلكيات الى انه الجسم الطبيعي حيث قال فيه العلم الذي للطبيعة يرى على الاجسام والمقادير
واحوالها والحركة وعلى المبادي التي تختص بالجوهر وكذا اشار اليه ثانيا في الحادي عشر مما بعد الطبيعة حيث
قال فيه مكررا ان العلم الطبيعي يكون على الاشياء التي توجد في انفسها مبدأ الحركة فان الاشياء التي توجد
في انفسها مبدأ الحركة انما هي الاجسام الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات وعين له في المقالة الحادي
السابعة منه الجسم القابل للحركة حيث اشار اليه بقوله جميع الاشياء التي اذا تحركت تحرك بحركة الطبيعي
اي بنظر الطبيعي وجميع ما لا فلا واشار في الفصل السادس مما بعد الطبيعة الى انه الجوهر الطبيعي حيث قال

وكمن لما كان الطبيعي علما عاما على جنس ما للموجود لانه على الجوهر الذي فيه مبدا الحركة والسكون الذين
فيه ظهر انه ليس علما ولا صناعيا الى اخره ثم قال بعيد هذا ان العلم الطبيعي يدور على الجوهر بحسب
الصورة الغير المفارقة كثيرا وهي الصورة الطبيعية كما يظهر من المتن الحادي عشر من ثاني الطبيعيات وايضا
ابو الوليد ابن رشد القرطبي التابع للمعلم الاول في مقدمة الطبيعيات ان موضوع الحكمة الطبيعية هي
من حيث تتبدل ويبين مراده من التبدل فقال من حيث يوجد فيها مبدا الحركة فيكون مراده منها هي
الاجسام الطبيعية وقال في شرح الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة وفي شرح الكتاب الثاني عشر منه ان موضوع
العلم الطبيعي هو الموجود القابل للحركة وقال في شرح الكتاب السابع من هذا التصنيف انه الشيء القابل للحركة
وفي شرح الكتاب السابع منه سمى هذا الموضوع بالجوهر القابل للحركة وقال في شرح هذا الكتاب انه هو الجوهر الطبيعي
وقال في تهافت التهافت الفلاسفة انه الجسم القابل للحركة وكذا الحكيم ثوما اقوناتس لا يجتنب من استعمال
هذه العبارات في موضوع العلم الطبيعي فانه عينه في مقدمة كتب الافلاك ان يكون هو الجسم القابل للحركة
وذكر هذا ثانيا في مقدمة كتب الكون والفساد حيث كتب فيها ولهذا ناسب ان نتبع التعليم الاول في بحث الحركة
والمتحرك على العموم الذي كان يعطى في الطبيعيات للاجسام من حيث تتحرك بالحركة المكانية في كتب الفلكيات
التي هي قسم ثان للعلم الطبيعي فنفي البحث عن الحركات الا حركات المتعاقبة التي لا تعم جميع الاجسام بل توجد
في الاسافل الى اه وقال في مواضع اخر ان العلم في العقل فلو لم يعلم العقل الاجسام يلزم ان لا يكون اصلا
علم للاجسام ثم يتقدم العلم الطبيعي الذي يكون للجسم القابل للحركة وعين له في اول الطبيعيات وفي سادس
ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة وذكر في شرح سادس ما بعد الطبيعة امرين احدهما هو ان الموجود القابل للحركة
موضوع الحكمة الطبيعية والاخر هو ان هذا الموضوع الجوهر الطبيعي حيث كتب فيه وقال قال ارسطو ان العلم
الطبيعي ليس على الموجود المطلق بل على جنس من الموجود اي على الجوهر الطبيعي الذي يوجد فيه مبدا الحركة والسكون
انتهى وظاهر ان ما يكون عليه علم يكون موضوعا لهذا العلم وما هو ازيد من هذا ما سطور في اول الطبيعيات فانه
يوفق فيه الموجود القابل للحركة من الجسم المتحرك ويقبل ذلك ويرد بها انه بين الموجود القابل للحركة الذي
فيه يصرح بالجسم الطبيعي فانه قال الحكمة الطبيعية هي الطبيعيات والطبيعيات هي التي تكون الطبيعة مبداها والطبيعة
هي مبدا الحركة والسكون فيما يكون فيه فالعلم الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي توجد فيها مبدا الحركة وظاهر
بلا نزاع ان الاشياء التي توجد فيها مبدا الحركة والطبيعة التي هي مبدا الحركة يكون جميعها اجساما طبيعية قال الفيلسوف
في المتن الرابع من ثاني الطبيعيات جميع الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة تملك الطبيعة وهي جميع الجواهر
انتهى وكل ما يوجد فيه الطبيعة يكون جوهرا طبيعيا تاما بل جسما طبيعيا فعلى ما قال الحكيم ثوماس من ان العلم
الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة يعني للاجسام الطبيعية يكون الجسم الطبيعي موضوعه وايضا
قال في هذا الموضع ولما كان كل ما يوجد فيه الهيولى قابلا للحركة لزم ان يكون الموجود القابل للحركة موضوع
الحكمة الطبيعية انتهى ثم نقول ان الموجود القابل للحركة يوجد فيه الهيولى وكل ما يوجد فيه الهيولى جسم فالموجود

القابل

190

القابل للحركة جسم فيكون الموجود القابل للحركة والجسم القابل لها امرا واحدا عند الحكيم اقوناتس
هذا ولما كان الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي
دالة على شيء واحد والا لبطل استعمال الحكماء العظام هذه العبارات في معنى واحد كان مجموع البحث راجعا
الى ان اي عبارة منها تكون اشرح للمعنى الصوري لموضوع الحكمة الطبيعية ولما كان ما ذكرنا صادقا فانظر اولا كيف
تغابو نبوناتس وجمل بعض اخر حيث قالوا ان اقوناتس اذا كان يكتب على كتب الفلكيات ان موضوع
العلم الطبيعي هو الجسم القابل للحركة كان يلاحظ السبب الذي رده في اول الطبيعيات كونه موضوع العلم
الطبيعي لان الموضوع يوضع متقدما في العلم لكن كون كل جسم قابلا للحركة يثبت في هذا الكتاب يعني في الكتاب
السادس حاكما بانه باطل ولهذا رجع وتاب عما قال اولا واصلح كلامه بتعيينه الجسم القابل للحركة لان يكون موضوع
العلم الطبيعي انتهى ما قالوا فانهم نسبوا اليه كذبا تعيين الموضوع لان الموجود القابل للحركة والجسم القابل
مدلولان على معنى واحد عنده كما نرى انه تارة يستعمل هذا وتارة يستعمل ذلك على مقتضى ما يناسب للمقام
الذي يكون فيه فانه رجح ان يستعمل الموجود القابل للحركة في اول الطبيعيات الذي يبحث فيه عن اشياء اعم
كالمبادي العامة والاحوال فان الموجود يشير الى عموم اكثر من اشارة الجسم اليه وهذا العموم بينه ثوماس بقوله
مطلقا حيث قال موضوع العلم الطبيعي هو الموجود القابل للحركة مطلقا وليؤكد هذا العموم المفاد ضم اليه قوله
لكن لا اقول هو الجسم القابل للحركة الى اخره ولما كان استعمال الجسم ارجح من استعمال الموجود في كتب
الفلكيات لان البحث الواقع فيها عن الافلاك والعناصر رجح فيه استعمال الجسم على الموجود واما السبب
الذي ذكره فيحفظونه اتباعه ولم يزدان يبحث عنه هاهنا ثانيا كبعض من اتباع ثوماس مثل باولوس وفرابنسلس
وقايتانوس واما مثالهم بعيدا بين عن راي متبوعهم حيث ما قالوا ان الموجود المتحرك اعم وضعا من الجسم المتحرك
ولهذا لا ينعكس معه كليا وان الجسم القابل للحركة وضع للمركب الجوهري فقط الحاصل من الهيولى والصورة
الجوهرية والموجود القابل للحركة يدل على شيء اعم ولم يوضع للمركب الجوهري فقط بل للمركب العرضي ايضا ومن ثمه
يكون المركب العرضي في نفس الامر من اقسام المستقيمة لموضوع العلم الطبيعي على ابهام كما قالوا لان هؤلاء
التابعين له يتفلسفون كذبا فان المركب العرضي موجود بالعرض لتركبه من الاجناس المختلفة والموجود بالعرض
لا يدخل في العلم على ما علمه المعلم الاول في المتن الثاني من سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الرابع
من الحادي عشر من هذا التصنيف وضم وقال ان الموجود العرضي لا يكون مبادئه واحواله مطلوبة في كتب
العلم الطبيعي على ما سمعتم منها بل انما يطلب فيه مبادي المركب الطبيعي الحاصل من المادة والصورة
واحواله وموضوع العلم هو الذي يكون مبادئه واحواله مطلوبة في كتب هذا العلم كما بين في محله
فالموجود العرضي ليس بموضوع العلم الطبيعي وثالثا ظن كذبا بعض تلامذة ثوماس وبعض اخر منهم مثل
قوزمانس الامانوس ان ثوماس عين الموضوع المساوي للعلم الطبيعي الموجود القابل للحركة وللموضوع
الرئيسي الجسم القابل للحركة لان ثوماس يغاير من كل منهما امرا واحدا لكنه يستعمل كلا منهما في مقام انسب

ومن الاخر الفصل الرابع في ترجيح الاثنين من الاراء الخمسة المذكورة ودفع بعض الشبهات عن
العبارات الخمسة المذكورة وان كانت تدل على امر واحد لكن اظن ان الاثنين منها اي الموجود القابل
للحركة والجسم الطبيعي انسب من الثلاثة الباقية وتصور لموضوع العلم الطبيعي ازيد تصويرا واشرح له
منها والاول منهما اي الموجود القابل للحركة وان كان يرى بالنظرة الاولى مخلا بالنسبة الى الثاني اي
الجسم الطبيعي لكنه اذا فهم كما ينبغي يؤدي المعنى الصوري لموضوع الطبيعيات اشرح واقرب من الجسم
الطبيعي والجسم الطبيعي يعطي معنى ابسط لما يشرح الموجود القابل للحركة وليبين مجموع ما قلنا اقول
اولا اني رجحت الموجود القابل للحركة لاني اجده في عبارات المعلم الاول ادل من كل واحد من البواقي
لانه ذكره بعينه في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة حيث قال ان الطبيعة تكون على الموجود الذي
يمكن ان يتحرك ولم يعين في موضع من المواضع واحدا من سائر العبارات واني قلنا يرى بالنظرة الاولى
مخلا لانه ينبغي ان يبين اولا انا لا نفهم الموجود اي لا يراد الطبيعي والالهي لانه ولا الموجود الرياضي والعقلي
بل نفهم الموجود المستعد في نفسه لان يقبل الحركة الطبيعية ثم يلحق ان يبين ان القابل للحركة لا يدل
ههنا على القابل للحركة بالوضع ولا على القابل للحركة الطرفية ولا على القابل للحركة بالقوة القريبة من الحركة
بل يؤخذ القابل للحركة اساسا واصلا والجسم الطبيعي وان كان لا يحتاج الى هذه القيود لكن الموجود
القابل للحركة ههنا يشرح ويؤدي الوجه الصوري لموضوع العلم الطبيعي شرحا واداء اولى واقرب من شرح سائر
والعبارات واداء له واظهرها بان المعنى الصوري الذي ينظر العلم الطبيعي تحته كل واحد مما يجاء في دائرته
هو التهيؤ والاستعداد الى الحركة وقابليتها وكلما اسمع القابل للحركة بان ما فكر في ذهني الاستعداد
الى الحركة وتلك القابلية لكن اذا سمعت الجسم الطبيعي ينبغي ان ابحث واتفكر ان الجسم الطبيعي يوجد فيه
الطبيعة والطبيعة هو مبدا الحركة حتى اعرف ان الجسم له تهيؤ واستعداد اليها فالموجود القابل للحركة يشرح
ويؤدي المعنى الصوري لشرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعي واداء له والقضية الاولى مقبولة
عند الكل وعند الفيلسوف في مواضع كثيرة فانه قال في ثالث الطبيعيات كل ما اذا حرك يحرك يكون للطبيعي
وكل ما لا فلا واورد في الثاني عشر مما بعد الطبيعة لمحة جوابه ان شأن هي المحسوسات الافلاك وما تحت فلك
القمر والثالث هو اللاقابل للحركة ثم ذكر ان الاوليين يكونان للعالم الطبيعي وعلله بقوله لانهما يكونان
مع الحركة وقرر في الفصل الثالث من الحادي عشر من هذا التصنيع ان الكل ينظر من الالهي والرياضي والطبيعي
لكن بحيثيات مختلفة حيث قال الالهي ينظر من حيث انه موجود وينظر في الاحوال التي تقع عليه من حيث انه موجود
والرياضي ينظر فيه من حيث انه مقدار متصل او منفصل اما الطبيعي فيجب ان ينظر فيه من حيث انه متحرك ذاتحته
من الحركة انتهى فثبت ان الموجود القابل للحركة يشرح ويؤدي المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي شرحا واداء
اوفى واقرب من شرح سائر العبارات ولهذا ينبغي ان يعين لموضوع هذا العلم فان قلت ان موضوع العلم
هو الذي يبحث عنه الاحوال التي تنظر في هذا العلم والاحوال المنظورة في العلم الطبيعي هي الحركة والسكون وبهذا الاعتبار

ان

لا يمكن ان يعد من قابل الحركة لانه مقابل لها لكنه يمكن ان يعد من الجسم الطبيعي الذي فيه مبدا الحركة
والسكون متقابل لا يمكن ان يعد منه اصل السكون الذي سميناه قابلية السكون فان قابل الحركة وقابل
السكون متقابلان وواحد المتقابلين لا يعد من الاخر لكنه يمكن ان يعد من الجسم الطبيعي فهذا هو اليق لان
يعين موضوعا للعلم الطبيعي لا ذاك قلت لما كان الموجود القابل للحركة مفيدا للحال الاولى الذاتية للعلم
الطبيعي يكفي لان يعين موضوعا للعلم الطبيعي وان لم يكن مفيدا للسكون كما قال الفيلسوف في اول الفلكيات
ان حركتي يونس بالاكبر لكنه مفيد لها فيكفي ثم اقول الموجود القابل للحركة اذا اخذ صورته لا يفيد السكون ويرد
السؤال واما لو اخذ اساسا وهو ليس الا الطبيعة الجسم كما بينا انفا فيعد منه الحركة والسكون بل كما يعد
عنه القوة القريبة الى الحركة بالفعل كذلك كما يعد منه القوة القريبة الى السكون بالفعل وان قلت ثانيا ان القابل
للحركة لا يعلم في الحكمة الطبيعية اولا بل الطبيعي هو المعلوم اولا ثم القابل للحركة لانه صادر عن الطبيعة
صدور المعلول عن العلة ثم عن الطبيعي لكن لا بالعكس وموضوع كل علم هو ما يعلم فيه اولا لا ثانيا
فقابل الحركة ليس موضوع الحكمة الطبيعية بل الطبيعي هو موضوعها اقول هذا السؤال ليس بشيء لان القابل
للحركة صورته ومن حيث الاستعداد والتهيؤ الى الحركة وان كان متاخرا عن الطبيعي لكنه ليس بمراد القابل
للحركة ههنا واما القابل للحركة اصلا واساسا وهو المراد ههنا منه فليس بمتأخر عنه كما بينت سابقا ولهذه
المذكورات كتب لموجود القابل للحركة وان شئت ان تأخذ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي موضوعا
لمجموع الحكمة الطبيعية فعليك ان تتنبه بان تقول الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي يبحث في الحكمة الطبيعية
عن مباديه واحواله واقسامه وانواعه لان كتب الحكمة الطبيعية لارسطوطاليس التي هي اصول جميع كتب الحكمة
الطبيعية وماخذها تبحث عنها لان كتابه الاول يبحث عن الهيولى والصورة اللتين هما المبدان الداخلان
في الجسم الطبيعي والثاني يبحث عن الطبيعة والعلل الاربع التي تقوم مقام المبادي والكتاب الثالث
وما بعده يبحث عن الحركة والكم وعن عدم التناهي والمكان والزمان التي هي احوال الجسم الطبيعي التي تعرض
له اولا وبالذات ثم يبحث عن اقسامه وانواعه فانها هي الاجسام البسيطة التي هي الافلاك والعناصر والمركبات
التامة كالنباتات والحيوانات ومع الانسان والغير التامة كالمكونات في الجو والموضوع الساري في الكل علم هو
ما يبحث عن مباديه وعن احواله واقسامه وانواعه فالجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي هو الموضوع المادي
للحكمة الطبيعية ثم اعلم انه لما كان موضوع كل علم اثنين احدهما الموضوع المادي والاخر هو الموضوع الصوري
وهو المعنى الذي ينظر تحته في مثل هذا العلم الى الاشياء المبحوثة عنها فيه وهذا التقسيم هو عين ما قالوا ان يكون
في كل علم الاشياء المنظورة ووجه النظر ويحصل ايضا مما قال الفيلسوف من المتن السادس عشر من ثاني الكتب
السماع الاشياء المنظورة في العلم الطبيعي هو جميع الاشياء المحسوسة الموجودة في العالم يعني مجموع العالم
الجسماني وكل واحد من اقسامه الاربعة اي البسائط والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات ووجه
النظر والمعنى الصوري الذي ينظر تحته الاشياء في مثل هذا العلم المعتبر عنه بقولنا من حيث انه طبيعي لانه كما

العوارض للموضوع هو الذي يمتاز به نظر هذا الموضوع عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر العلوم
ويختص بواحد والمعنى المعبر عنه بقولنا من حيث انه طبيعي يميز نظر الاجسام الطبيعية عن نظر كل موضوع
من موضوعات سائر العلوم فان غير هذا العلم يبحث ايضا عن هذه الاجسام الطبيعية لكن لا من هذه الحيثية
وهذا الرأي مقبول عند كبار المحصلين سيما عند ثامسطيوس تلميذ الفيلسوف وعند تلامذته وعند الشراح اليونانيين لكتب
الفيلسوف ويشهد له شهادات كثيرة من كتب الفيلسوف البحث الخامس في انه لم عنون هذه
الثمانية بپير فيسيكس آقروآسيوس اي السماع الطبيعي زعم سمبلقيوس في مقدمة شرح هذه الكتب ان المعلم عنونها
بهذا العنوان حيث قال فيها ان سبب التسمية ظاهر لانه لما كان العلم فيها الاشياء التي توجد في مجموع الطبيعيات
عموما من حيث انها طبيعيات ناسب ان يسميها باسم اعم اي بعنوان پر فيسيكس آقروآسيوس اي السماع الطبيعي
وقيل للسماع بسبب انها صنفت ليوضع في تعليم الاخرين واسماعهم وتبعه الاكثرون منهم ثوما اقويناس
ويقولون مباش وسيجيء رأيهم وبعض آخر مثل فيرنس بتيلزيوس وتوابعه يقولون بانهم لا يعرفون ان هذا العنوان
اهو موضوع من المصنف ام من المتأخرين وانا اظن قطعا ان هذا العنوان لم يضعه المص بل انما وضعه
بعض من تلاميذه او غيرهم وانما اظن كذلك لانا لو وضعه المص لذكرها في موضع من كتبه بهذا العنوان لكنه
لم يذكرها في موضع منها به بل انما ذكرها باسماء اخر فانه سماها كثيرا بالطبيعيات في مواضع كثيرة من كتبه
كما سماها بها في الفصل الثاني والرابع والاخير من اول ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من التاسع منه
وفي الخامس من العاشر منه وفي الفصل الخامس من الثالث عشر منه وكذا سماها بها في مواضع كثيرة
من الكتب الثمانية وسماها ايضا باسم الحركة وفي المتن الثامن والثلثين وفي المتن الحادي والتسعين
من اول الفلكيات وفي الفصل الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة وفي الفصل الثاني من الكتاب الثاني للتحليل
الثاني وفي المتن الثامن والثلثين من ثالث الفلكيات وسماها ايضا بالكلام للحركة وفي المتن الخامس
من الكتاب الثالث للفلكيات وفي المتن الرابع عشر من الكتاب الاول للكون والفساد وفي الفصل
السادس من كتاب الحس والمحسوس وسماها ايضا بالكلمات الاول في المتن العشرين من الكتاب الاول
للفلكيات وفي المتن الخامس والعشرين من الكتاب الرابع لهذا التصنيف وفي المتن الحادي والثلثين
من الكتاب الثاني للكون والفساد وسماها ايضا في ثامن الكتب الثمانية باسم الكلمات الاول للحركة وسماها
ايضا في هذا الكتاب باسم للطبيعة وفي الفصل الثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة وفي الخامس لترديبارس
وفي مواضع كثيرة اخرى ولم يسميها في موضع من كتبه بالعنوان المذكور ولنورد ما نقل سمبلقيوس في المقدمة
المذكورة عن آذراستوس ليظهر ايضا ان هذه التسمية ليست من المص قال فيها لكن آذراستوس قال في ترجمه
لترتيب كتب المص ان البعض عنون هذا التعليم اي هذه الكتب الثمانية بلفظ للمبادي وعنونه بعض اخر بلفظ
للسماع الطبيعي فانه لما كان بهذه التسمية اي للسماع الطبيعي من البعض لا يكون للمصنف ثم لما كان ينبغي ان
يبين وجه تسمية هذه الكتب بهذا الاسم سواء وضعه المص كما ذهب اليه الاكثرون او غيره من تلاميذه وغيرهم

جاء

جاء بعده كما ذهب اليه بينه ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمة شرح هذه الكتب وقال وضع هذا الاسم
اي السماع الطبيعي لهذه الكتب الثمانية لانها تكون للكلام الطبيعي ولما يقع ان يكون الكلام مسموعا وضع مقام
الكلام للسماع مجازا للتوضيح والترغيب الذين يوجدان في المجاز على ما علمه المعلم الاول في ثاني ريطوريقا اي الخطابة
ثم قال ان الكلمات الطبيعية وان لم تنحصر في هذه الثمانية بل توجد في غيرها ايضا من اقسام الطبيعيات لكن لما كانت
هذه الكتب مبادئ واصلا لهذه الاقسام وضع هذا الاسم لها لانها في قوة مجموع الاقسام كما ان العناصر في قوة
مجموع المكونات اقول قوله ان الكلمات الطبيعية الى اخر الكلام مسلم كما سيجيء منه ايضا لكن وضع السماع مقام
الكلام مجازا مردود من اكثر الشراح لانه بعيد غاية البعد ان يقال السماع للكلام وان يكون مجازا ولان الفيلسوف
يستقبح المجاز في تعليم العلوم واما اقول ذكر الصفة مقام الموصوف مجازا ليس ببعيد لوجود العلاقة لا سيما
اذا كان مشتملا على نكتة لطيفة كما وقع ههنا واستقباح الفيلسوف المجاز انما هو في تعليم العلوم لا في غيرها
بل قد يكون مستحسنا كما في الخطابة والشعر وعنوان العلم ليس من تعليم العلوم بل هو اسم له والمسمى
منه احسن مما يفهم من لفظ الكلام فانه رفع السؤال نعم يرد انه لما وضع للسماع الطبيعي لها اولا كان اسما لها حقيقة
لا مجازا الان يقال ان الكتب الثمانية عبارة عن الفاظ معينة دالة على معان مخصوصة ووضع السماع لها ليس اولا
وبالملازمات المناسبة طلبها للتوضيح والترغيب قال البرتوس الكبير في الباب الرابع من تعليم الكتاب الاول من الطبيعيات
فقال كتب الطبيعيات لان مجموعها محيط احوال الطبيعيات ويقال للسماع لان الاشياء التي تذكر فيها تتعلق بالسماع
اكثر من البرهان اقول تعجب من هذا الرجل كيف لم ينظر ولم يتفكر في هذه الكتب الثمانية المملوة بالبراهين الكثيرة
المفيدة لتحصيل اليقين الى المطالب المذكورة فيها مع ان كون تلك البراهين اكثر ابناء من السماع ظاهرا
حتى قال الحكيم بيروقلوتيس حين نظر فيها لغزوة انتاجها وظهوره انه لا يمكن ان تحول الى اسلوب الرياضيات
وكيف لم يفهم التجربيات الكثيرة المفيدة لليقين المذكورة في هذه الكتب المناسبة وقال فلوقنيانس في اول
شرحه لهذه الكتب الثمانية بما هو كتاب الطبيعيات الذي يقال ايضا للطبيعة وللسماع الطبيعي لانه اعطي الى المستمعين
بوجه التعليم اقول هذا الوجه ليس بكاف لان الاعطاء بوجه التعليم امر مشترك بين هذه الكتب وبين سائر كتبه
الطبيعية والالهية والمنطقية فان تعليمه للكل لم يكن الا بوجه التعليم فلا بد من بيان سبب جعل هذا الوجه مختصا بها
وقال قراجنتوس بقوله مناس في العقد الثلثين من مقدمته للعالم الطبيعي ان ارسطو كتب هذه الكتب للسماع الطبيعي
ليظهر الفرق بين اسلوب كتبه وبين اسلوب كتب افلاطون فان افلاطون كان اعتاد ان يفيد علومه بالمحاورة
بين المحاورين واما ارسطو فكان يعطي التعاليم والمتعلمون كانوا سامعين بحيث كان يتكلم هو فقط والتلاميذ
سامعون لكلامه ملاحظون لمعقوده وكذا قال بعض اخر اقول هذا ... فان كذب بواقعي في لوان ارسطو كتب هذه
الكتب للسماع الطبيعي ثم ان هذا الوجه يوجد في سائر كتبه ايضا فلا بد من بيان سبب جعله مختصا بهذه الكتب
ولبعض اخر وجوه اخر تركنا ذكرها لمخافة الاطناب والتفات الى التفهيم المشهور كتب ارسطو وهو
ان بعض كتبه خارجية كان يعطيها لغير تلاميذه ولمن لم يكن من تلاميذه ويخفي عنهم واخفيه منها ايضا هذه الكتب

كتب تسمى خارجية وكتبا على العموم مثل كتب الشعر والخطابة والاخلاق وتدبير المنزل والسياسة
المدنية وبعضها سماعية كتب الفيلسوف فيها حقائق الحكمة ودقايقها وكان يحفظها عنده ويعلمها للتلاميذ
فقط وبهذا وقع بعده ثوفراسطس تلميذ المعلم وكثير من فحول الرجال كان يعطي بهذا التقسيم فان سمبليقيوس
قسمها اليها في مقدمة هذه الكتب وفي الكتاب الاول من الفلكيات وكذا قسمها البرهان ... في مقدمة هذه الكتب
والاسكندر الافروديسي في الكتاب الاول من طوبيقا وامونيوس في شرح ... ...
في ترجمة الاسكندر ابن فيلفوس اليوناني وثمسطيوس الاسكندري في الكتاب الرابع من كتابه المسمى بالتدارك
وواسطرجيوس في الكتاب الاول للاخلاق وجالينوس في جزء من كتابه في جواهر القوى الطبيعية وقد اشار المعلم
الى هذا التقسيم في الفصل الثالث عشر من الكتاب الاول من الاخلاق وفي الفصل الرابع من الكتاب الثالث
لبوليتيقا اي السياسة المدنية وفي الفصل الاول من الثالث عشر من ما بعد الطبيعة وابد التنبيه في الكتاب الاول لقد
ليتامل ... للاشياء التي كان الكلام هناك لاجلها بوجوه كثيرة في الكتب الخارجية وفي الكتب للحكمة
واذا علم هذا التقسيم فاقول هذه الكتب الثمانية من القسم الثاني اي السماعية وخصص عنوان السماع الطبيعي بهذه
الكتب مع وجود وجه العنوان في جميع الكتب السماعية لوجوه اربعة اما اولا فلان هذه الكتب لما كانت محيطة
بحقايق الامور الطبيعية ودقايقها الصعبة ارادوا ان يشيروا ان فهمها يحتاج كثيرا الى السماع من الاستاد
الكامل واما ثانيا فلان هذه كتاب ومدخل لساير كتب الحكمة الطبيعية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي حتى
... لمجموع الحكمة الطبيعية اساسها ومحيطة بالقوة لها كاحاطة العناصر لما يحصل منها واما ثالثا فلان ... الكتب
الاصلية للتعليم لارسطو ... ان اعتناء ارسطو ان يعلمها بازيد دقة واهتمام وكان يشتغل تلاميذه
في اخذه منه اشد الشغل واما رابعا فلان سائر الكتب لما كانت للاشياء المخصوصة تاخذ عنوانها
من الشيء الذي تبحث عنه مثل الفلكيات والكون والفساد والكائنات والنفس واخواتها ولما كان
هذه الكتب تبحث عن مبادي جميع الاجسام الطبيعية واحوالها اخذت عنوانا اعم ... الى هذه الغاية كان
الوجه بتسمية الكتب الثمانية بالاسم المذكور ثم اعلم ان بعض الشراح سمى بعضا من هذه الثمانية باسم المبادي
وللعلل وبعضها باسم الحركة لكن تنازعوا في ان اي بعض يسمى بهذا الاسم او بذلك واكثر اليونانيين ظنوا
ان الكتب الاربعة الاول مسماة بعنوان المبادي والاربعة الاخيرة بعنوان الحركة بل بعض اليونانيين
زعموا ان الكتب الثلثة الاخيرة هي المسماة باسم الحركة وبعضهم ظنوا ان الكتابين الاولين سميا باسم
المبادي او للعلل والباقية الاخيرة باسم الحركة وتبعهم توما الاقويناس وهذا اقبل عندي ويستدل
عليه بان المعلم يفعل مقدمة جديدة في اول الكتاب الثالث ويبتدأ منه ان يبحث عن الحركة التي لو لم
تعلم لا تعلم الطبيعة وسيبين هذا بعد ذلك في هذا المجموع الحكمة الطبيعية فهذا شرح الكتاب الاول من الكتب
الثمانية للسماع الطبيعي لارسطوطاليس بحسب ما نقل توما ... مع ابحاث دقيقة ونكات
لطيفة ... ... في الكتب الثمانية وترتيبها اعلموا ان ارسطوطاليس

شروح الكتب الثمانية

قد كان

193

مبحث الاعراض الذاتية

قد كان اعتاد في هذه الكتب الثمانية التي هي اجزاء اصلية وكالرؤس لسائرها ان يشرع فيها بمقدمات
مناسبة للمقاصد لئلا يدخل فيها من اراد الاشتغال بها بلا تهيؤ واستعداد ويتحير بعده في اثنائها
واعتاد في التعاليم التي ليست كالرؤس بل كالتوابع للاخر ان يشرع فيها من غير مقدمة بل يأتي في اواخرها
بخاتمة ولهذا اورد في هذا الكتاب الذي هو مبدأ التعاليم الحكمية مقدمة وجيزة وصعبة مناسبة للمقاصد
وقبل الشروع في شرحها اردت ان ابين مقاصد الكتب الثمانية كلها وان نعينها عند عيون الطالبين اجمالا
فاعلم ان معلم العلم الطبيعي يسعى ان يعلم موضوعه على وجه الكمال بقدر ما يمكن ان يعلمه والكامل ان
يعلم اعراضه اللاحقة به لذاته او لجزئه المساوي له ان كان له جزء اول وبه العارض له لذاته او لجزئه المساوي له
... واذا لم يعلم الذات وجزءه المساوي لا يمكن ان يعلم العارض لشيء منهما او للمساوي فلأن يحيط علمه
المرتب والكامل يجب اولا ان يبحث عنه بحثا عموميا وعلى طريق الاشتراك اي ان يبحث عن موضوعه الاعم
الشامل لموضوعات جميع اقسام العالم من حيث انه اعم ثم ان ينزل عنه الى البحث عما هو اخص منه درجة
درجة حتى ينتهي الى البحث عن الانواع السافلة وهذا الطريق اختاره المعلم الكامل فانه يبحث في هذه الكتب
الثمانية فعلا عن الاشياء التي توجد في كل جسم طبيعي ثم يبحث فيما يستعقبها عن غيرها على الترتيب المناسب
والمشتركات العامة بين جميع الاجسام الطبيعية اثنان المبادي والاحوال ينكشف بالاول ماهية الجسم
الطبيعي ويعلم بالثاني عوارضه وكلا منهما يعلمه في هذه الكتب الثمانية تعليما تاما يعلم اولا المبادي في الكتابين
الاولين منها اللذين سميا خاصة باسم ... اي المبادي كما ذكرت في البحث السابق ويعلم ثانيا في الكتب
الستة الباقية الاحوال المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية والمبادي تنظر على ثلثة اوجه الاول تنظر في حال
العلة من حيث يتبدى ان يحتج لحصول ذي المبدأ والثاني تنظر بعد التكون بالفعل من حيث انها اشياء داخلة
حصل من انضمامها الجسم الطبيعي الثالث تنظر من حيث انها اشياء بها يعلم الجسم الطبيعي وبسبب هذا التعليم
من الاشياء على ما يقتضيه الترتيب الطبيعي ينبغي ان تعتبر ثم توجد ثم تعلم فابتداء المعلم من المتن الاول
المبادي منظورة بالوجه الاول وورد من المتن السادس الى الحادي والاربعين مذهب بعض الحكماء المتقدمين
في المبادي ثم حكم برأيه المصيب ان مبادي الاجسام الطبيعية ثلثة الهيولى والصورة النوعية الجوهرية والعدم
وبينها بعبارات وجيزة بليغة الى المتن الاخير ثم اعتبر المبادي ماخوذة بالوجه الثاني يعني من حيث انها اشياء
حصل من انضمامها الاجسام الطبيعية بالفعل ومعلوم ان مثل هذه المبادي المركبة اثنان هي المادة والصورة النوعية
الجوهرية فقط لان العدم مبدأ بالعرض فقط للشيء المتكون ولما كان كل واحد المادة والصورة طبيعة
بحث من اول الكتاب الثاني الى المتن السابع والعشرين عن الطبيعة ثم من هذا المحل يصرف كلامه الى ملاحظة
المبادي بالوجه الثالث اي من حيث انها اشياء تعلم بها الاجسام الطبيعية ولما كان الشيء يعلم بعلله والهيولى
والصورة منها يشرع فيه ان يعلم العلل وبين انها بالذات اربعة فقط المادية والصورية والفاعلية والغائية
التي يرجع اليها البخت والاتفاق من حيث انهما علتان بالعرض لان كل ما هو بالعرض كذا يرجع الى ما هو بالذات

كذا او لهذا تكلم المتن عنهما وكما تمم هذا وبقي ان الطبيعة الكون من الاشياء التي تفعل لاجل غاية اتم تحرر
عننا وتفعل بالبحث الاعمى بين من المتن الخامس والسبعين ان الطبيعة تفعل لاجل غاية وكما يوجد
في تلك الطبيعة وجوب بين من المتن السابع والثمانين الى نهاية الكتاب الوجوب الذي يوجد في الاجسام
الطبيعية من المادة والذي يوجد فيها من الغاية والصورة وعند هذا ينتهي تعليم المبادي فنظرة بالوجه الثالث ولهذا
يفعل في اول الكتاب الثالث مقدمة جديدة ويستحق ان يبين الاحوال العامة المشتركة بين جميع الاجسام
الطبيعية التي تكون سببا الحركة التي يبطل بها السكون وعدم التناهي الذي يعلم من بيانه التناهي والانفصال
الذي ينكشف به الانفصال والمكان الذي هو ضروري لاجل الحركة والخلاء الذي هو قريب منه والزمان في الكتب
الستة الاخيرة لكن الحركة من بينها المقام الاعلى من بينها لان الطبيعة ليست الا مبداء ذاتيا وعلة للحركة والسكون
ولما كان يجب في بحث الحركة ان يبين اولا مطلبان بسيطان احدهما هل هي موجودة والثاني ما هي ثم مطلبان مركبان
احدهما كيف هي موجودة والثاني لم كانت كذلك كما كان يجب في البحث عن سائر الاحوال وكان كون الحركة
موجودة في طبايع الاجسام كما وضعه الحكماء الطبيعيون كالمعلوم بالحس حتى قال الفيلسوف في المتن الحادي عشر
من الكتاب الاول بوضع منا ان الاشياء التي تكون من الطبع تحرك اما كلها او بعضها واما ما هي فيحتاج الى تفسير
عظيم لانه اذا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة بالضرورة لم يتعرض لاثبات وجودها بل اشتغل بتبيينها من المتن الثالث
من الكتاب الثالث الى المتن الثالث والعشرين منه وصرف كلامه من هنا الى بيان سائر الاحوال العامة المشتركة
بين الاجسام الطبيعية التي تكون مناسبة للطبيعة بسبب انها للحركة بحيث تكون اما داخلة في ماهيتها او لازمة لبيانها
فلما كان الحركة من جنس المتصلات وكان المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية وجب ان يبحث عن غير المتناهي وكان
هو اما بالقوة واما بالفعل وجب ان يبحث عن كل منهما لدخول التناهي بالقوة في حقيقة الحركة وكون غير المتناهي بالفعل
محالا فلهذا يبحث الفيلسوف من حيث انه طبيعي من المتن الرابع والعشرين من الكتاب المذكور عن عدم التناهي فان
الطبيعي هو الذي يبحث عن الحركة والكم والزمان من حيث انها عوارض الجسم الطبيعي وكل واحد منها يجب ان يكون
اما غير متناه او متناهيا بالضرورة فبين اولا انه لا يعطي غير المتناهي المنفصل والمتصل من المحسوسات ثم قال انه
لا شيء من المنفصلات من المحسوسات متصفا بالكم والعدد والذي يحصل تقسيم الكم وعدم التناهي كما يلاحظ
فيهما ثم بين انه لا يعطي ان يكون جسم محسوس بسيطا كان او مركبا غير متناه بالفعل بل ولا يعطي عدد ان يكون غير
متناه بالفعل لان كل جسم يحد بسطح ما وكل عدد يمكن ان يعد ونعد الى ما فوقه وكل منهما يفتاد عدم عدم التناهي
ويعطي غير المتناهي بالقوة اما بالتقسيم كالجسم المنقسم الى غير النهاية او بالضم كالعدد فانه يمكن ان يضم الى كل مرتبة
من مراتبه مراتب غير متناهية الى حد او بالتعاقب كحركة الافلاك والزمان والتكون الدائم للاجسام ثم لما كان المكان
مطلوبا بالحركة والجسم الطبيعي بحث عنه في الفصول الخمسة من الكتاب الرابع من المتن الاول الى المتن الخمسين
وقرر انه موجود في نفس الامر ومظهر للحركة الاينية للاجسام الطبيعية ثم بين انه ليس بصورة ولا هيولى كما
زعم بعض الاوائل لان الهيولى والصورة لا تفارقان عن الجسم المتمكن اصلا ما دامتا موجودتين والمكان يفارق من

الجسم

196 عن الجسم الثاني كما ان الكوز يفارق الماء وبين في المتن الثالث والاربعين تعريف المكان انه السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولهذا يكون كل جسم محوي متمكنا وما سبب
محوي كالفلك الاول فليس بمتمكن وبعد تعليم المكان يبدا ان يعلم الخلاء من المتن الخمسين

هذا ترجمة الكتاب مع تغيير بعض العبارات بعد الوقوف على هذه العبارات

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين وبعد
فاقول هذا شرح الكتاب الثاني من بر اخوذ من كتب ترتيب السماع الطبيعي الثمانية في ضمن ترجمة الشرح
الانور ليوانس في ترتيب القرة في ترتيبي وبما انا ابتدئ فيه ببيان ارتباط هذا الكتاب كما سبق فاقول
فيه اختلاف كثير بين الشراح قال يحيى النحوي لما بين المص في الكتاب السابق الهيولى والعدم وما يتعلق
بهما اراد ان يتكلم في هذا الكتاب للصورة لكن لما كان الصورة طبيعة كل شيء لان طبيعة كل شيء ليست
الا صورته وبالعكس صورة كل شيء ليست الا طبيعته اراد ان يبين الصورة وبدا في اول هذا الكتاب
ان يعرف الطبيعة وكذا قال سمبليقيوس وضم اليه ان المص تنزل من تعليم المبداء الصوري الى العلة الفاعلية
والغائية واستنبطا دليلا على ما قالا من المتن الاخير من الكتاب السابق حيث وعد فيه بعدما فرغ من تكلم
الهيولى والعدم واحال البحث عن الصورة على الاطلاق الى الفلسفي انه سيبحث عن الصور الطبيعية والفاسدة
فانجز ما وعده في هذا الكتاب لكن لما كان هذه الصور طبائع وكانت مباشرها مع العلة الفاعلية والغائية على ما علم
من سوق كلامه تكلم للطبيعة والعلة وبحث عنهما منه ايضا وما قالا ليس بمرضي لان المص تقصد في هذا المتن السابع
والعشرين من هذا الكتاب التكلم لجميع العلل بالكلية لا للصورة فقط وحين بين سبب تقصده لم يقل انه يتكلم لسائر
العلل بسبب مباشرها مع الصورة بل قال ولما كان هذا الشغل سببا لعلم الطبيعيات ولا نظن ان نعلم شيئا
قبل ان نعلم لميته وهذا هو علم علته الاولى ظهر انه يليق لنا ان نفعل هذا او لا يجري دليلهما شيئا وما وعده من البحث
من البحث عن الصور الطبيعية فسنجزه في كتب النفس والحيوانات وقال ابن رشد في ربطه ان المص
قصد في هذا التعليم ان يتكلم للاشياء التي تكون كمبادئ هذا العلم ومباديه ولهذا ابتدا ان يعلم ماهية الطبيعة
انتهى لكن اختلف المفسرون اياه في بيان مراده من المبادئ والمبادي قال يند ارس اراد منهما امرين
يبينان في هذا الكتاب احدهما تعريف الطبيعة والاخر الفرق بين الحكيم الطبيعي والرياضي وقال برانس وزبارتوس
وبعض اخر اراد منهما مبادي العلم الطبيعي وقول ابن رشد ليس بمرضي ايضا لانه لا يعلم به ارتباط هذا الكتاب
بما سبق ولانه كان يظن على ما يعرف من شرحه للمتن الاخير من الكتاب السابق ان هذا الكتاب الثاني هو ابتداء العلم
الطبيعي كما سينقل بعد ولانه لو اراد بهما تعريف الطبيعة او مبادي العلم الطبيعي ما كان ينبغي ان يقول كمبادي العلم
ومباديه لانهما مبنيان ومبدان بلا تشبيه وقال توما اقويناس في ربطه بما سبق ان المص بعد ما تكلم في الكتاب
السابق لمبادي الاجسام الطبيعية يتكلم هنا لمبادي العلم الطبيعي والاشياء التي ينبغي ان نعلمها ولا في العلم هو الموضوع
والحد الاوسط الذي يبرهن به في العلم انتهى وبعض اخر ربطه بما لا ينبغي ذكره وانا اظن ان ارتباط هذا الكتاب
وقصد المص يستنبط ظاهرا مما قال في المتن الاخير من الكتاب السابق ثم لينقل آخذين مبداء اخرى اذا اخذنا
مبداء اخر لتعليم اخر ولان تعرف هذا كما ينبغي نذكر ما ذكرنا في اول الشرح لبيان عادة المص في شروحه في الكتب الثمانية
وترتيبها الى المتن الاول من الكتاب السابع من ان المبادي تنظر بوجوه ثلثة الاول تنظر في ابتداء التكون من حيث

يبتدئ

يبتدئ ان يتكون الاجسام الطبيعية وهي ملحوظة بهذا الوجه تسمى مبادي حقيقة الثاني تنظر من حيث
انها الاشياء التي اذا وجدت او لا تحصل الاجسام الطبيعية وهي ملحوظة بهذا الوجه تسمى عناصر الثالث
تنظر من حيث انها الاشياء التي نعلم بها الاجسام الطبيعية وهي ملحوظة بهذا الوجه تسمى عللا والمص بحث عنها
منظورة بكل وجه من الانظار الثلثة بحث عنها في الكتاب الاول منظورة بالوجه الاول كما عرف في المتن
الاخير واقتضى طريق التعليم ان يبحث عنها منظورة بالوجه الثاني ويفعل هذا في القسم الاول من هذا الكتاب
ولما كان هذا تعليما ونظرا اخر قال في خاتمة الكتاب السابق ثم لينقل آخذين مبداء اخر فمراد المص في القسم
الاول من هذا الكتاب الثاني ان يبحث عن المبادي من حيث تكون عناصر تحصل منها الاجسام اذا وجدت
اولا والمبادي المنظورة بهذا الوجه تكون اثنين فقط الهيولى والصورة لكن لا على الاطلاق بل من حيث تكون في الجسم
المركب وبهذا الوجه يكون كل منهما طبيعة فان اراد المص ان يعرف المبادي المذكورة يجب ان يعلم ماهية
الطبيعة ومن هذا يمكن ان يحصل الدليل بهذا ان المبادي من حيث تكون عناصر هي الهيولى والصورة من حيث
توجدان في الجسم الطبيعي المركب والهيولى والصورة من حيث توجدان في الجسم الطبيعي المركب تكونان
طبيعة فالمبادي من تكون عناصر طبيعة والمص اراد ان يبين تلك المبادي منظورة بهذا الوجه ولكن اراد
ان يبين تلك المبادي منظورة بهذا الوجه يجب عليه ان يبين الطبيعة فوجب على المص ان يبينها فيقربها
ويمكن ان يبين بوجه اخر سببا اخذ المص بيان المبادي المنظورة بهذا الوجه وبيان ان كلا منهما مركبة للجسم
الطبيعي حتى يكون طبيعة واجبا وهو ان القدماء كانوا يخرجون الصورة من معنى الجزء الداخل والمركب الجوهري
ويخرجونها من بحث الطبيعة وكانوا يقولون ان طبيعة الاجسام الطبيعية وماهيتها هي الهيولى فقط فلرد
عليهم بينها كذلك ويمكن ان يتم ويقال ان الاجسام الطبيعية توجد بسبب الطبيعة وتسمى طبيعية بالاشتقاق
من الطبيعة والفيلسوف الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية فيجب ان يبحث ايضا عن الطبيعة التي بها توجد
الاجسام الطبيعية وتسمى طبيعية ولهذا بين المص من المتن الاول من هذا الكتاب الى المتن السادس والعشرين
ماهية الطبيعة والجسم الطبيعي وما يكون بحسب الطبيعة ثم بحث من المتن السابع والعشرين الى المتن الخامس
والسبعين عن المبادي ملحوظة بالوجه الثالث اي من حيث تكون عللا ثم بحث الى اخر هذا الكتاب عن علل الطبيعة
وهذا الترتيب موافق لمقتضى الطبيعة لان الاجسام تبتدئ ان تتكون اولا ثم توجد ثم تعلم ثم تعمل فلو كان
ما قلنا صادقا فما قال ابن رشد وتبعه بعض الشراح اللاتين ان ابتداء العلم الطبيعي من هذا الكتاب الثاني
لان ابتداء العلم الطبيعي المناسب ليس الا تعريف موضوعه وبيان اسم الطبيعة وهي يوجدان في هذا الكتاب
الثاني وتقدم الكتاب الاول عليه لهذا الاجل علمنا الاحسن ومن ثم يكون تقدمه على هذا بالعرض كان باطلا
قطعا لان الابتداء المناسب للعلم هو الافتتاح ببيان مبادي موضوعه والمص بدا من ابتداء الكتاب الاول
كما عرفت الى اخراج مبادي موضوعه المعرفة من العلم مناقض لما قالوا من ان ابتداء العلم الطبيعي المناسب ليس
الا من تعريف موضوعه المتن الاول قال المص بعض الموجودات تكون بالطبع وبعضها الاسباب اخرى

واجزائها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه
وامثالها نقول انها توجد بالطبع وجميع المذكورات ترى ان تكون ممتازة من الاشياء التي لا توجد
بالطبع لان الاشياء التي توجد بالطبع ترى ان توجد فيها مبدا الحركة والسكون بعضها بحسب المكان
وبعضها بحسب النماء والذبول وبعضها بحسب الاستحالة **اقول** يريد المص في المتون الاول انه يجد تعريف
تعريف الطبيعة لاجل الاسباب التي ذكرنا في وجه ارتباط هذا الكتاب كما سبق والطريق الاوفق لوجدان
تعريف شيء هو التقسيم على ما نقلنا من الفصل العاشر من ثاني تحليل الشارح ولهذا شرع في تقسيم الموجودات
والتقسيم هو ما قال بعض الموجودات توجد بالطبع وبعضها توجد لاسباب اخر وبعد تقسيم الموجودات
بين القسم الاول وقال والحيوانات واجزائها والنباتات يعني واجزائها ايضا والاجسام البسيطة كالتراب
والنار والهواء والماء يعني واجزائها ايضا بالطبع واثبت كونها بالطبع من التعبير المستعمل المقبول بين القوم
وقال لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع ثم فرق بين القسمين المذكورين اي الموجودات بالطبع والموجودات
باسباب اخرى بالصنائع حين قال وجميع المذكورات ترى ان تكون ممتازة الى آخر الطبيعيات ترى ان توجد فيها
مبدا الحركة والسكون بخلاف الاشياء التي توجد بسبب اخر لا بالطبع فانها لا ترى ان توجد فيها هذا المبدا بل ترى
انه لا توجد فيها وبين الاول انه ظهور وجود مبدا الحركة والسكون في الموجودات بالطبع بالاستقراء الحسي ماخوذ
من جميع اجناس الموجودات الطبيعية وقال ترى ان تتحرك بعضها بحسب المكان كالحيوانات الماشية على الاقدام
او البطن والطائرة والسابحة وان يتحرك بعضها بحسب النماء والذبول كالنباتات فانها تنمو وتذبل بطبعها وان يتحرك
بعضها بحسب الاستحالة كالاجسام البسيطة المتصفة بالكيفيات المتضادة فانها تستحيل في نفسها من كيف الى كيف
وتحيل اشياء اخر كذلك فجميع الموجودات بالطبع توجد في انفسها مبدا الحركة والسكون وهذا المبدا افضل ذاتي
تميزها من الموجودات بالصنعة واخذ ابن رشد الاستحالة بمعنى التبدل الشامل للتكون والفساد والاستحالة
الحقيقية اي الحركة من كيف الى كيف ثم قال هو ونحوه ما قال ثامسطيوس وتبعهما [illegible] وبعض شراح اللاتين اراد المص
بالمتحركة بالاستحالة الحيوانات فانها تتحول في نفسها من اختلاف كيفيات اجزائها فان القلب حار يسخن
سائر البدن والدماغ بارد يبردها وبالمتحركة بالمكان العناصر والمركبات اللاتينية المتحركة بطبع جزئها الغالب
لكن البيان الاول هو عندي اظهر من بيان هولاء والمركبات اللاتينية والافلاك اظن انها داخلة في الامثال
المتن الثاني **قال المصنف** والسرير واللباس وكل ما كان مثل هذا الجنس ليس لشيء منها ميل طبيعي الى الحركة
من حيث يأخذ كل منها مقوليته ما اي معقوليته كانت ومن حيث انها حاصلة من الصنعة لكن يكون لها ذلك من حيث
يوجد فيها الحجرية او الترابية او من حيث يتركب منها **اقول** لما كان لاحد ان يسال ان السرير واللباس وامثال
هذا الجنس وان لم يكن من الاشياء الموجودة بالطبع لكنها ترى ان توجد فيها ايضا مبدا الحركة والسكون فان السرير
واللباس في القسم الخامس لو القيت تسقط الى التحت كالحجر والتراب فمبدا الحركة والسكون والميل الطبيعي
الى الحركة لا ينفصل الطبيعيات من الصناعيات بذلك وقد سلب المتن الطبيعي منها بجنسيته اخذها معقولية ما

اى

[illegible]

اى معقولية كانت اى اسما من الصورة الحاصلة بالصنعة لان اسم كل منها يوخذ منها ومن حيث حصولها
بها يعني ان الاجسام الصناعية تلاحظ على وجهين احدهما من حيث يأخذ كل منها اسما من حيث حصولها
بالصنعة وثانيهما من حيث انها اجسام طبيعية الحجرية او الترابية او خشبية وامثالها والسرير واللباس
والقسم الخامس اذا لوحظت بالوجه الاول ليس في ذواتها مبدا لحركتها وسكونها كما قال ليس لشيء
منها ميل طبيعي الى الحركة واذا لوحظت بالوجه الثاني اي من حيث يكون احد ما طبيعية يكون لها ذلك
كما قال لكن يكون له ذلك من حيث يوجد فيه الحجرية او الترابية او من حيث يتركب منها **وفي بعض النسخ بيانات**
وسواء الآت متعلقة بالمتنين المذكورين اراد المص من الموجودات فيما قال بعض الموجودات مع انها
لم توجد بالطبع ولا لسبب اخر ولما كان مطلق الاجسام ومقسمه الى الجسم الطبيعي والصناعي اعرف لنا شرع
منها التحصيل تعريف الطبيعة الذي هو اعرف طبعا والاسباب التي بعضها لاجلها كما سبق تحت ما عدها المص في
الفصل العاشر من اول الخطابة وارجعها في المتن الثالث عشر من الثامن عشر مما بعد الطبيعة الى الطبيعة والصنعة
والبخت والاتفاق واراد هاهنا بالاسباب الاخر الصنائع فقط لان البخت والاتفاق سببان بالعرض والمراد
بالسبب هاهنا انما هو السبب بالذات لان الاجسام الطبيعي انما يتميز به لا بما هو سبب بالعرض فبقي اثنان الطبع
والصنعة ولما كانت مقابلة للطبع بقي ان يراد بها الصنائع فقط ثم اقول اورد على ما قال المص والحيوانات واجزائها
لم ذكر اجزائها ولم يذكر اجزاء غيرها واجاب اسكندر الافروديسي على ما نقل عنه سمبليقيوس بانه ذكرها للفرق من
الصناعيات لان اجزاء الطبيعيات تكون بالطبع كما يكون المركب به واما اجزاء الصناعيات فلا تكون بالصنعة
كما يكون المركب منها بالطبع فان البيت مثلا يكون بالصنعة واما اجزاؤها كالاحجار والخشب فبالطبع ثم قال
سمبليقيوس بل كثيرا من اجزاء الصناعيات يتميز بالصنعة كالمركبات منها ما يكون ايدي الاصنام ورؤوسها وغيرها
والواحها واجزاؤها وجدران البيت وسطوحها من الصنعة ثم اجاب بانه اراد من الاجزاء الاجزاء البسيطة وهي
لا تتميز بالصنعة بل بالطبع وما قال سمبليقيوس صادق لكن لا يدفع ما قال اسكندر في هذا الجواب السوال المذكور
لما قال بهذا السبب لو كان قول المص واجزاؤها للفرق الطبيعيات من الصناعيات لناسب ان يقول بعد ذكر
النباتات والاجسام البسيطة واجزاؤهما ايضا تتميز بالطبع مثل كلاتهما فلم اختصها بالذكر بعد الحيوانات فلم يذكرها
بعد النباتات والاجسام البسيطة اولم لم يقل بعد ذكر جميعها واجزاؤها حتى يستفاد منه واجزاء الحيوانات والنباتات
والاجسام البسيطة فالجواب الحق انما يكون ببيان وجه تخصيص ذكر اجزائها الحيوانات دون غيرها ولا يكون ان
مناسبين لهذا المقام فان المص بين الفرق بينهما صريحا حين قال وجميع المذكورات ترى ان تكون ممتازة من
الاشياء التي لا توجد بالطبع الى اخر المتن الثاني ولما اقول لكن ان جميع اجزاء الصناعيات لا يتميز بالطبع كذلك اجزاء
جميع الاجسام الطبيعية لا يتميز بالطبع فان الهيولى الاولى من اجزائها مع انها لا تتميز بالطبع بل هي طبيعة فكما ان هيولى
الصناعيات لا تتميز بالصنعة كذلك الهيولى الاولى للطبيعيات لا تتميز بالطبع فالفرق المذكور ليس بشيء وقال
بهذا السبب انه لم يذكر بهذا القول لفرق الحيوانات من الصناعيات بل لفرق الحيوانات من سائر الطبيعيات بل غيرها فرقا

منها ان اجزاء الحيوانات يتحرك بالطبع واجزاء النباتات لا تكون كذلك لان كلا منهما يتحرك بالطبع بل
لان كون اجزاء النباتات والاجسام البسيطة من الطبع بمرتبة من الظهور بحيث لا يمكن ان يشتبه احد فيه واجزاء
الحيوانات فيكون متقنة وخفية بحيث يرى انها لا تتحرك بالطبع بل انما تكون مجبولة من سبب خارج عن الطبيعة
انتهى وقابله زابارلوس بانه لو عرضت الشبهة في اجزاء الحيوانات لعرضت بالطريق الاولى في كون الحيوانات
الكلات بالطبع كونها اتقن واعجب من اجزائها ولم تعرض فيه فلا تعرض فيها بالطريق الاول ثم قال ان
ذكره اجزاء الحيوانات فقط للفرق الحيوانات من النباتات اي الاشجار وسائر انواع النبات والاجسام
البسيطة لكن لا بسبب ما ذكر لان بين الحيوان الكل واجزائه لا مشابهة وتفاوتا وهما لا يوجدان بين النبات
الكل واجزائها ولا بين الجسم البسيط الكل واجزائه اصلا وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان بين الاشجار
الكلات وبين اجزائها لا مشابهة وتفاوتا كما قال المص في المتن السادس من ثاني النفس وفي مواضع اخر
وقال بعضهم لو يناسب ان المص لما نظر في الاجسام الطبيعية ههنا من حيث تتحرك بالطبع وكان من خواص بعض اجزاء
الحيوانات ان تكون ذوات مبادي الحركات المخصوصة المغايرة لحركة الكل كما ان الاعين تدور في مكانها و
تتحرك فيها بحركة مختصة بها لا توجد في الكل والالسن تتحرك في الافواه بحركة مختصة بها غير متحققة في الكل
ولم توجد مثل هذه الخاصة في اجزاء النباتات والاجسام البسيطة ذكر اجزاء الحيوانات دون اجزائهما قال الشارح
انا افهم ههنا المقام بوجه اخر اظن ان المص لم يقصد الفرق بين الطبيعيات والصناعيات ههنا لانه فرق بينهما بعده
ولا الفرق بين الحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة لانه خارج عن المقام بل غرضه ان يذكر جميع الاجسام
الطبيعية فقط فذكره في الحيوانات يوهم ايضا في النباتات والاجسام البسيطة فقول واجزاؤها ينبغي ان يلاحظ
بعد النباتات والاجسام البسيطة ايضا فيكون المعنى والحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام البسيطة
واجزاؤهما ما يكون بالطبع ولم يكرره للاختصار بل اظن ان هذا القول كانت متاخرة عن الجميع فقدمه الناسخ سهوا
ويعين توجيهنا ما قال المص في المتن الاول من ثالث الفلكيات بعض ما يوجد بالطبع جواهر وبعضها اعمالها وانفعالاتها
واريد بالعناصر الاجسام البسيطة كالنار والتراب والتي تكون من زمرة واحد منهما وجميع ما يكون منها كالفلك واجزائه
والحيوانات والنباتات واجزائهما وسئل ايضا ان المعلم لم لم يذكر الفلك بين الموجودات بالطبع مع انه منها كما ظهر
من المتن الاول المنقول انفا فقال الاسكندر الافروديسي كما نقل عنه سمبلقيوس انه لم يذكر الا النباتات وهذا النقل
كذب لان العناصر بالنظر الى نفس كليتها ليست كالنباتات مع انه ذكرها المص ههنا فوجب ان يقال انه مذكور بينها
ضمنا كما قال سمبلقيوس وابن رشد ونحو ما قلنا لانه لا يعتقد احد ان المص يعتقد واهتم ان يذكر الاشياء
الموجودة بالطبع بحيث لا يرى ان يترك واحدا منها حتى ذكر اجزاءها ومع ذلك لم يذكر الفلك مع انه منها فذكره
البتة لكن لا في ضمن لفظ الحيوانات كما ظن بعض الشراح بل في ضمن الاجسام البسيطة فانه من الاجسام البسيطة
فلعلنا نقول هو المراد من لفظ امثالها في وامثالها فان كلمة هذه اشارة الى الاشياء التي ذكرها اولا ومثل هذه
المذكورة ليست الا الفلك ولم يصرح باسمه بين سائر البسائط لانه لم يبين انه بسيط وانما بينه في اول الفلكيات
والكواكب

ثم اعلم

198

ثم اعلم ان الطبيعيات والصناعيات تتفارق بوجوه اخر ايضا تتفارق اولا بان الصناعيات تنتهي صناعتها بسبب
الصنعة الحاصلة هي غير الاسباب مادتها وصورتها الجوهرية والطبيعيات تنتهي طبيعتها بسبب طبعها الداخلة فيها
وثانيا بان الصورة الصناعية تكون على السطح فقط والصورة الطبيعية تكون في كل جزء من اجزاء الجسم وثالثا بان
الصناعيات لا يوافق مع فواعلها في الوجود ولا يشبهها في الماهية بل الصورة الموجودة في ذهن الصانع والطبيعيات
يوافق فواعلها في ان توجد بالوجود بالاشتراك المعنوي وتشبهها في الماهية لان النباتات تصدر نباتا والحيوان
حيوانا لكن الفرق الذي ذكره المص هو المناسب للمقام لانه يحصل منه تعريف الطبيعة المتن الثالث قال المص
فالطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك او يسكن الشيء الذي يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض وانما قلنا لا بالعرض لانه يمكن
احد علة لصحة نفسه اذا كان طبيبا لكن لا لاجل انه طبيب بل لانه صحيح لكن عرض له ان يكون طبيبا وان يصح ولهذا
قد تتفارق كل واحد منهما من اخر وكذلك لا يكون جميع ما سواه كالاشياء التي تتحصل بالصنعة لانه لا يوجد
وشيء منها مبداء الفاعلية بل مبداء بعضها يكون في الاخر من الخارج كالبيت وجميع الاشياء الاخر المصنوعة باليد
ومبداء بعضها يوجد في نفسه لكن لا يكون كما يمكن ان يكون علة لنفسه بالعرض علة بالذات فالطبيعة هي ما ذكر
اقول يحصل من الفرق الكائن بين الطبيعيات والصناعيات تعريف الطبيعة ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة
يعطي التعريف ويبين جزءا منه ويبين من المقابلة تعريف هذه الطبيعة يحصل التعريف بهذا القياس ان الطبيعة
هي التي يمتاز بها الطبيعيات من اللاطبيعيات وهذه القضية صادقة استنتج بمثلها المص ايضا في الفصل الاول
من ثاني النفس ان النفس شيء يمتاز بها ذوات الانفس من لا ذوات الانفس وكذا وجد افلاطون النفس
في كتاب النفس فيذروس وفي الكتاب الثاني من كتب النواميس وفي مواضع اخر وقد علم من المتن السابق ان الطبيعيات
تمتاز من اللاطبيعيات بسبب انه يوجد في الطبيعيات مبداء الحركة والسكون وان لا يوجد في اللاطبيعيات فالطبيعة
مبداء الحركة والسكون وهو على ما قلنا كما قال في اول المتن فالطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن ما يكون فيه
فيه وتعريفها التام هو ان الطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن ما يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض ولما كان
ينبغي ان يهتم اهتماما عظيما في بيان التعريفات على ما قال المص في مواضع كثيرة لانها اسباب علم الاشياء ومباديه
ناسب لنا ان نهتم كذلك في بيان هذا التعريف لان [illegible] الطبيعيات يتوقف على علمه فلنبين كل جزء من اجزائه
بيانا واضحا ثم لنشرع بعض شبهة مشهورة [illegible] فاعلم ان المبداء والعلة قائمان مقام الجنس وباقي القيود
قائمة مقام الفصل قال سمبلقيوس وحكى النحوي عن [illegible] وكثير من شراح اللاتين ان المبداء والعلة ههنا لان
في هذا الموضع بمعنى واحد وقال الشارح لا اتبع ما قالوا لانه لا يناسب ان يذكر في تعريف واحد لفظان
مترادفان ولان المبداء اعم من العلة لما قال المص في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة من ان كل علة
مبداء وليس كل مبداء علة فقد دل العلة على ما لا يدل عليه المبداء وسبب ذكرهما معا ههنا على ما قال اكثر الشراح
هو ان الاجسام الطبيعية تكون على حالين بعضها تتحرك من انفسها كالنباتات والحيوانات وبعضها تتحرك من
الغير فقط كالاجسام الثقيلة والخفيفة وهذه تقال كما قال المص في المتن الثاني والثلثين بحركة من المولد

من خامس ما بعد الطبيعة

اومن رافع المانع ومنه يعلم ان الطبيعة منشأ الحركة والسكون بوجوه مختلفة في هذه وفي تلك تكون في الحركة
من انفسها مبدا الحركة والسكون اي فاعلا لهما لانه يوجد في انفسها مبدا يفعل الحركة فيها وقد تعد ايضا
ان يسكن واما في الثقيلة والخفيفة فليس الطبيعة مبدا بل سبب الحركة والسكون لانه يوجد في انفسها
سبب تتحرك لاجله وهي الثقل والخفة وليس فيها مبدا فاعل للحركة والسكون فلا يستعار هذين الجنسين
للطبيعيات قال مبدا وعلة وهذا الشرح والبيان كذب اما اولا فلان الاجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك
من المولد بعيدا ومن صورها النوعية قريبا فهي طبايع في نفس الامر وتفعل حركات تلك الاجسام واما ثانيا
فلو سلم هذا الشرح بالنسبة الى الحركة الثقيلة والخفيفة كان اعطاء حكم المبدا للاجسام التي تتحرك من انفسها والعلة
للتي تتحرك من غيرها فاسدا لان الشرح يكون العلة اخص من المبدا وهو امر باطل ومخالف لما قال المص في حاشية بعد
الطبيعة واما ثالثا فلانه كان يجب عليهم ان ينظروا ان المص اعطى الثقيلة والخفيفة المبدا في المتن الثاني
والثلاثين من المقالة الثامنة المذكور انفا فانه قال فيه فاما انه لا يحرك شيء نفسه فظاهر لكن للحركة يكون له مبدا
لا للتحريك ولا للفعل بل للانفعال وقد ذكر بعض الشراح وجوها اخر لا يفيد ذكرها شيئا وانا اظن ان الطبيعة
اشتمل الهيولى والصورة كما يستفاد من هذا الكتاب والمص نظر اليهما فذكر لفظي المبدا والعلة لاجلهما فان
الهيولى طبيعة بوجه والصورة طبيعة بوجه اخر لان الهيولى طبيعة بمعنى المبدا فقط لانه ليس لها تاثير ما اصلا
وهذه الحال انما يناسب للمبدا لانه لا يجب ان يكون له تاثير كمبدا الامتداد والزمان والصورة طبيعة بمعنى
العلة لان التاثير مختص بها كما قال المص في المتن الثالث والخمسين من ثاني الكون والفساد وكل مؤثر علة
وبما قررنا توقف فيما قال سمبليقيوس في شرح المتن الحادي عشر من هذا الكتاب ان الطبيعة مطلقا فاعل
وسنتكلم بهذا في الابحاث الاتية قال لان يتحرك ويسكن ما يكون فيه اقول المراد من الحركة ما هو شامل لجميع
انواع الحركة وللكون والفساد ومن ثمة يكون الهيولى الاولى مبدا وموضوعا لهذه الحركات والمراد من السكون
ما هو شامل لما هو نهاية الحركة كسكون الحجر بعد الحركة ولما يكون في جسم يكون متحركا دائما بوجه وساكنا باخر
كما يكون الحال في الفلك لذلك فانه وان كان يتحرك دائما حركة دورية لكنه ساكن بكليته في مكانه غير منتقل
منه الى مكان اخر قوله يكون فيه (الشيء الذي) دال على ان الطبيعة مبدا وعلة داخل فيما يكون طبيعة له ذكره للاحتراز
عن بعض الصنايع التي تكون علة لبعض الحركات في بعض الاجسام لكنها ليست داخلة فيما تتحرك بل خارجة
عنه مثلا صنعة الصناعة علة لحركة الرخام الى شكل الصنم لكنها ليست داخلة فيه بل خارجة عنه فانها في الصنام والحركة
تكون في الرخام لكن الطبيعة مبدا وعلة داخلة في المتحرك مثلا طبيعة الحجر مبدا وعلة لحركته الاسفل داخلة فيه
وطبيعة النبات مبدا وعلة لحركته في النمو داخلة فيه وطبيعة الحيوان مبدا وعلة لحسه قال اولا وبالذات
قد اضطرب ابن رشد واتباعه في بيان هذين اللفظين وموقعهما لان ما يكون اولا في شيء يكون بالذات فيه
ايضا كما قال المص في الكتاب الاول من كتابي التحليل الثاني فيلزم ان يكون احدهما زايدا مستدركا فسعوا
في دفع هذا بما لا يناسب ذكره وقال الشارح ان لفظ اولا مربوط بقوله لان يتحرك ويسكن لا بما يكون فيه يعني ان الطبيعة

مبداء

مبدا اصلي للحركة والسكون ذكره للاحتراز عن المبدا القريب لانه الحركة اي القوة المحركة وذكر بعضهم لفظ
بالذات للاحتراز عما بالعرض كالعلاج والطبيب المعالج نفسه وسنتكلم المص لهذا قال لا بالعرض قال اكثر
الشراح هذا الجزء من التعريف ليس احترازيا بل توضيحا لقوله بالذات فان المص قد كان اعتاد ان يذكر هذا اللفظ
بعد قوله بالذات في مواضع كثيرة ايضاحا له ولهذا لا يذكره حين يذكر تعريف الطبيعة في بعض المواضع الاخر وقال
الشارح ذكر هنا اللفظ ليشعر ان ما بالذات يؤخذ هنا بمعنى مقابل لما بالعرض لا بمعنى مقابل لما بالغير لان لبعض
الطبايع يكون تحركه بالغير كالنفس فانها طبيعة تحرك البدن بالغير اي بالاعصاب والعضلات لكن ليس طبيعة
محركة لشيء بالعرض ولا علة للحركة بالعرض ثم لما كان لاحد ان يسال ويقول ان هذا التعريف صادق على ما
ليس بطبيعة فانه صادق على طب الطبيب المعالج لنفسه فانه مبدا وعلة لصحة ما يكون فيه التي هي حركة ما
وسكون ما اليها مع انه ليس بطبيعة وكل تعريف صادق على الاغيار فاسد فتعريف الطبيعة فاسد اشار
المص اليه واجاب عنه حيث قال واقول لا بالعرض لانه يصير احد علة لصحة نفسه يعني ان الطب (الطبيب) الحاصل في
علة لصحته بالعرض واثبت هذا بان كون شخص طبيبا وصحيحا يفارق كل من آخر وكل ما يفارق كل واحد من اخر يجامع
بالعرض فكون شخص طبيبا وصحيحا يجامع بالعرض وكذلك يكون الحال في ساير الصناعيات كما قال وكذلك
على جميع [illegible] كالاشيا المفتركة التي تعبر بالصنعة لانه لا يوجد في شيء منها مبدا الفعل بل هو خارج كما ان المبدا
ليست هو النجار والصنم هو القصام وان كان هذا المبدا في نفس بعضها لا يكون مبدا بالذات بل بالعرض كما بينا
في مثال الطبيب ومن هذا التحقيق [illegible] القابل ان الاجسام الطبيعية هي صاحبة المبادي الداخلة فيها للحركة وفي هذا المقام
اسولة واجوبة لا ينبغي ذكرها لئلا ينقطع المتون وسنذكر ان شاء الله تعالى في اخر هذا الفصل المتن الرابع قال المعلم
وجميع الاشيا التي تكون صاحبة لمثل هذا المبدا تملك الطبيعة وهي جميع الجواهر لان الطبيعة دائما هو الموضوع وتكون
في الموضوع اقول لما فرغ من تعريف الطبيعة شرع ان يبين ايضا الفاظا متعلقة بها وهي [illegible] ثلثة احدها مالك
الطبيعة او ذو الطبع والثاني من الطبع والثالث على مقتضى الطبع وبحسب الطبع او بالطبع فبين الاول في هذا المتن
والاخيرين في المتن الاتي فقال وجميع الاشيا التي تملك يعني ان كل شيء من الاشيا التي تكون صاحبة لمثل هذا ٢ صاحبة الخ
المبدا يقال انه مالك الطبيعة او قل ذو الطبيعة لان كل شيء يكون صاحب مثل هذا المبدا محيط لتعريف الطبيعة ... وكل محيط لتعريف الطبيعة
محيط للطبيعة وكل محيط للطبيعة مالك الطبيعة وذو الطبيعة فكل شيء يكون صاحب مثل هذا المبدا مالك الطبيعة وذو الطبيعة
ثم قال وهي جميع الجواهر لا يريد من الجواهر هنا الهيولى والصورة كما زعم ابن رشد وتبعه بعض شراح اللاتين لانه لما كان
كل من الهيولى والصورة طبيعة لا يجوز ان يكون شيء منهما مالك الطبيعة وذا الطبيعة ولان الشيء مالك النفس
وذا نفس وهو امر بين الفساد ولان المص قال في المتن الاتي ان الاشياء التي تكون مالكة الطبيعة تكون على مقتضى
الطبع والهيولى والصورة ليستا على مقتضى الطبع بل كل منهما طبيعة بل انما اراد بها الجواهر المركبة التامة اي الاجسام الطبيعية
فالمعنى وهي اي الاشياء المالكة للطبيعة جميع الجواهر اي المركبة التامة اي الاجسام الطبيعية التي هي جواهر تامة واما الهيولى
والصورة فجوهران غير تامين واثبت كون الاشياء المالكة للطبيعة جميع الجواهر المركبة التامة بقوله لان [illegible]

طبيعة هو الموضوع ويكون في الموضوع يعني ان كل ذي الطبع حاصل من الموضوع وصورته وكل حاصل من الموضوع وصورته
جوهر مركب تام فكل ذي الطبيعة جوهر مركب تام والمص اما ذكر من هذا الدليل اثبات الصغرى حيث قال
لان كل طبيعة هو للموضوع ويكون في الموضوع والصورة الحاصلة منه فكل ذي طبع حاصل من الموضوع وصورته الحاصلة
فيه اي كل ذي طبع حاصل من الهيولى والصورة المتن الخامس قال المص يكون بحسب الطبع هذه جميع ما توجد
فيها بالذات كالحركة الى الفوق الموجودة في النار لانها ليست طبيعة ولا ذات طبيعة بل من الطبع وعلى مقتضى
الطبع ويبين ان هذه من الطبع لانه يكون بحسب الطبع هذا اي جميع الاشياء التي تكون مالكة للطبيعة اي الجواهر المركبة
التامة وكل ما يوجد فيها بالذات اي جميع عوارضها الذاتية كالحركة الى الفوق الموجودة في النار بالذات والحركة الى التحت
الموجودة في التراب بالذات وقابلية الضحك الموجودة في الانسان بالذات لانها اي جميع الاشياء التي توجد فيها
بالذات كالامثلة المذكورة او لان الحركة الى الفوق الموجودة في النار وامثالها ليست طبيعة لان الطبيعة هي الهيولى
والصورة الجوهرية ولا ذات طبيعة لان ذات الطبيعة هي الجواهر المركبة التامة بل من الطبع وبحسب الطبع لانها صادرة
من الطبع المقوم لذي الطبع بعض اسولة على المتن السابق واجوبة عنها اسال اولا ان المصوري انه خرج
من الطريق الذي كان سلك فيه في مواضع كثيرة وعلمه في اول الكتاب السابق من ان الشروع في التعليم ينبغي
ان يكون من المشتركات وقولنا ما يكون على مقتضى الطبع او بحسب الطبع مشترك بين مالك الطبع وذي الطبع وبين
ما يكون على مقتضى الطبع كما بينا انفا فكان ينبغي ان يقدم ما يكون على مقتضى الطبع على ذي الطبع واجاب في الجواب
اولا ان المشترك يقال على وجوه لكن المناسب ههنا وجهان احدهما يسمى مشتركا معنويا وهو الشيء الذي يكون
اعم في نفس الامر من اخر كان الحيوان عام بالنسبة الى الانسان والفرس والثاني يسمى مشتركا لفظيا لكثرة
معانيه ومدلولاته واذا كان شيء مشتركا بالمعنى الاول ينبغي ان يبتدا منه في التعليم لكن اذا كان بالمعنى الثاني
لا وما يكون على مقتضى الطبع او بحسب الطبع مشترك ههنا المعنى الثاني لانه ليس شيء على مقتضى الطبع او بحسبه
له معنيان الاول ذو الطبع فانه يكون على مقتضى الطبع او بحسبه من حيث يكون من الطبع وعلى منواله وقانونه كما سيبين
بعيد والثاني العوارض الذاتية فانها يقال انها تكون على مقتضى الطبع او بحسبه والمشتركة بهذا المعنى الثاني
لا يجب ان يبتدا منه في التعليم وثانيا ان مقتضى الطبع صادر من ذي الطبع فلهذا اخر عنه وسال سمبليقيوس
ان المص يمكن ان يستعمل الدليل الدوري لانه انتقل من المركبات وذي الطبايع الى رسم الطبيعة وينتقل
ههنا من الطبيعة الى رسم المركبات وذي الطبايع مع ان الدليل الدوري مردود وعنده كما مر في كتاب البرهان
واجيب اولا بانه ليس ههنا دور بل رجوع وهو يستعمل في العلوم كثيرا كما بين في موضعه وثانيا بان ذكر
المركبات وذي الطبايع في المتن الاول كان لغرض اخر وذكرها ههنا ورسمها لقصد اخر لانها ذكرت فيه
لان نجد الفرق بين الطبيعيات والاشياء التي توجد بسبب اخر وذكرت ههنا لنعلم تبيينا انها اشياء
تكون ذي الطبايع وانها تكون صادرة منها وسال ان المص صرح في فصل الجوهر من كتاب المقولات ان جوهرا ما
لا يوجد في الموضوع وصرح ههنا ان الطبيعة التي هي جوهر قطعا توجد في الموضوع وليس هذا الا تناقض صريح

واجب

200

واجاب اسكندر الافروديسي بان المص يتكلم في فصل الجوهر للجوهر التام وهو لا يوجد في الموضوع لانه
موجود في نفسه وقائم بنفسه وموضوع حامل لغيره ويتكلم ههنا للجوهر البسيط الغير التام كالصورة وهي توجد
في الموضوع ولهذا حكم ههنا بكون الطبيعة موجودة في الموضوع واجاب سمبليقيوس بان ما قال المص ههنا من
ان الطبيعة توجد في الموضوع معناه ان الطبيعة توجد في الموضوع بان يكون جزءا منه وما قال المص في الفصل
المذكور من ان جوهرا ما لا يوجد في الموضوع بمعنى لا يوجد فيه بان لا يكون جزءا كالعرض فالمحمول مختلف
في الموضعين فلا تناقض واجاب الشارح بان المراد من عدم وجود الجوهر في الموضوع في الفصل المذكور
عدم وجوده فيه بطريق القيام به والاستناد اليه ومن وجوده ههنا هو وجوده فيه بطريق التقوم والجزئية له
لا بطريق القيام به والاستناد فلا تناقض وسال ان كون شيء من الطبع وكونه على مقتضى الطبع او بحسبه امر واحد
على ما يفهم من المتن الخامس ان حركة النار الى الفوق ليست طبيعة ولا ذا طبع بل من الطبع وعلى مقتضى الطبع لكنه
نرى ان لا يكون كذلك لانه كما ان كون شيء من الصنعة مغاير لكونه على مقتضى الصنعة لانه اذا اخطا الصانع وفعل
شيئا يقال انه من الصنعة ولا يقال على مقتضى الصنعة لانه لم يكن على مقتضى قوانينها كذلك كون شيء من الطبع مغاير لكونه
على مقتضى الطبع لانه اذا اخطا وقصر الطبيعة في توليد شيء كما يقع في بعض الناس فانها قد تلد دودة مخالفة
لنوع الانسان يكون هذا الشيء من الطبع ولا يكون على مقتضى الطبع وقانونه ولهذا قال سمبليقيوس وثمسطيوس ان كون
شيء من الطبع اعم من كون شيء على مقتضى الطبع كما يفهم من كلام المص مخالف للواقع واجيب بان كون شيء من
الطبع وكونه على مقتضى الطبع او بحسب الطبع وكذلك كون شيء من الصنعة وكونه على مقتضى الصنعة او بحسب الصنعة
تتفارق من جهة ولا تتفارق من اخرى لا تتفارق في الاشياء التي تكون بالذات وتتفارق في الاشياء التي تظهر
في الطبع او الصنعة بالعرض فانه يمكن ان يصدر المعلول من الطبع وكذلك من الصنعة على وجهين بان يصدر
منهما تارة مع عدم كونها قوانينها وضوابطها محفوظة كما اذا اخطا الطبع كما مر والصانع كما اذا عالج الطبيب
بدواء المعز واهلك المريض وح يكون المعلول من الطبع والصنعة لكن لا يسمى كائنا على مقتضاهما او بحسبهما لانه
لم يصدر منهما على مقتضى قوانينهما لان الطبع بالذات يطلب الصحيح السليم ويقصد اولا ما يمكن ان يكون كما قال
المص في المتن السادس والخمسين من تمام الثمانية وكذا صنعة الطب بقصد شفاء المريض بالذات لا اهلاكه وتعقيبهما
وخطائهما ليس الا بالعرض فاذا اخذ معلولهما بالذات فكل ما يكون من الطبع بالذات يكون على مقتضى الطبع او بحسب
الطبع وكل ما يكون على مقتضى الطبع او بحسب الطبع يكون من الطبع بالذات وكذا كل ما يكون من الصنعة بالذات
يكون على مقتضى الصنعة او بحسب الصنعة وكل ما يكون على مقتضى الصنعة او بحسب الصنعة يكون من الصنعة بالذات
ولما كان كون شيء من الطبع وكونه على مقتضى الطبع او في بحسب الطبع متساويين بالذات وانما تتغايران بالعرض
لم يبين تغايرهما لانه لا يجب على المعلم النظر في الاشياء التي تكون بالعرض المتن السادس قال المصنف وسعي اقامة البرهان على
وجود الطبيعة المتحركة لان وجود موجودات كثيرة كذا ظاهر واثبات الظاهرات بالاظهر لا يقدر ان يميز ما يكون
بنفسه معلوما وما لا يكون بنفسه معلوما وامكان وقوع هذا الشيء بلا ظاهر لانه يمكن ان يتغير الاكمه لوجود الالوان

مغروس على امثال هذه الاشخاص ان يتكلموا الا الفاظا وان لا يفهموا شيئا **اقول** لما كان لاحد ان يسأل
ويقول لما كان الواجب في تعليم الاشياء ان يبتدأ اولا ويبين انها موجودة ثم يبين ماهياتها وتعريفها على ما
قررت انت ايها المعلم في الكتاب الثاني من كتاب البرهان كان واجبا عليك في تعليم الطبيعة ان تبين اولا
وجودها ثم ان تعرفها ولم تفعل كذا فاخطأت اجاب عنه بان الكل وقع فيه امرين يذكر اولا سبب عدم اثباته
وجود الطبيعة ونورده ثانيا بالمثال فقال لا يجب علينا ولا ينبغي ان نثبت وجود الطبيعة لان سعي اثبات وجودها
اضحوكة لان وجودها في ترتيب الموجودات ظاهر بنفسه واثبت هذا بقوله لان وجود موجودات كثيرة كذا
كما هو بينا انا نرى باعيننا ان الاجسام تتحرك وتسكن بذاتها فلها في ذاتها مبدأ لهما والطبيعة ليس الا هذا المبدأ
فظاهر بالحس ان الطبيعة موجودة فسعي اثبات وجودها بالدليل والقياس يكون اضحوكة وبلاهة ولهذا يكون كل
سعي ان يثبت بالدليل اضحوكة وابلها لان جميع ما يكون ظاهرا بالحس يكون اظهر وابين من جميع مقدمات الادلة
والبراهين لانه ليس شيء اظهر من المحسوسات فكان يعتقد ويسعى ان يفعل كذا يعتقد ويسعى ان يثبت الظاهرات
باللاظاهرات وهذا خاصة لمن لا يقدر ان يميز المعلوم بنفسه من اللامعلوم بنفسه لكونه ابله وكما كان لاحد ان يسأل
هل يمكن ان يوجد انسان كذا اجاب بقوله وامكان وقوع هذا اللبس ظاهر يعني ظاهر انه يمكن ان يوجد
احد بحالة يعتقد ويسعى ان يثبت الاشياء التي تكون ظاهرة ومعلومة بالحس كما اذا اعتقد وسعى الاكمه ان يبين
للمبصرين وجود الالوان بالقياس مع ان المبصرين يعلمونه بحس اعينهم فيفعله هذا ليس الا اضحوكة واثبات
الظاهرات باللاظاهرات ولا يكون قياسه الا بمجرد الفاظ الالوان واما المعنى فلا يفهمها اصلا والى ما قال
المعلم بقوله مغروس على امثال هذه الاشخاص ان يتكلموا الا الفاظا ولا يفهموا شيئا وكذلك ما نحن فيه
ان من يريد ان يبرهن على وجود الطبيعة مع انه معلوم بالحس يكون اضحوكة وانما يبرهن بمجرد الالفاظ ولا يفهم
منه شيئا اصلا كما لا يفهم الاكمه شيئا من الالوان **المتن السابع قال المعلم** ويرى للبعض ان طبيعة الاجسام
الطبيعية وجوهرها هو الذي يكون اولا في كل منها لا متهيئا بالذات كما ان طبيعة السرير هو الشجر
وطبيعة الصنم النحاس وذكر انتيفون علامة وقال لانه لو غرس احد السرير في التراب واخذ التعفن
قوة حتى حصل غصنا لا يكون سريرا بل شجرا وكان ما يكون ~~بالوضع يكون~~ الحالة الكائنة بحسب الناموس والصنعة بالوضع صح
والجوهر يكون الشيء الذي يبقى ويتصل دائما **اقول** لما فرغ من تعريف الطبيعة ويبين بعض الالفاظ
المتعلقة بها اراد ان ينظر في قسمي الطبيعة اللذين هما الهيولى والصورة عنده وانما فعل كذا لان القدماء
قد اخطأوا فيها فانهم زعموا ان الطبيعة هي الهيولى فقط واما الصورة فليست بطبيعة فاراد ان ينظر
هل الهيولى فقط ام الصورة ايضا طبيعة فنقل مذهبهم وقال ويرى للبعض اي القدماء ان طبيعة الاجسام
الطبيعية وجوهرها اي ماهيتها هو الذي يكون اولا في كل منها لا متهيئا بالذات يعني ان ماهية الاجسام الطبيعية
على رأي القدماء هي الهيولى التي هي لا مطبوعة بالنظر الى ذاتها ويحصل منها الاجسام الطبيعية اولا كما ان
طبيعة السرير وماهيته هو الشجر وطبيعة الصنم النحاس وماهيته هو النحاس وهذا الرأي يثبت بدليلين

ذكرهما في هذا المتن احدهما لا السرير بما في صورة بتصوير الاول بهذا ان الهيولى فقط التي توجد
منها الاجسام الطبيعية اولا هي مبدأ التكون لا الصورة وكل ما كان كذلك يكون هو طبيعة الاجسام
الطبيعية فقط لا الصورة فالهيولى فقط هي طبيعة الاجسام الطبيعية لا الصورة اما الصغرى فثابتة
بالعلامة المأخوذة من الصناعيات التي ذكرها انتيفون قائلا لو وضع سرير من الشجر الطري الاخضر الكائن
بحالة لو غرس في التراب يتأصل وينبت ثم غرس في التراب ثم تعفن فتأصل ونبت لا يكون
غصنه سريرا بل شجرا ابدا بل ربما كان كل شيء انما يصدر نباتا به يكون هذا الغصن صار من شجر
السرير لان شكله وشجر السرير هي الهيولى وشكله هو الصورة فالهيولى فقط فيه مبدأ التكون
لا الصورة واما الكبرى فصادقة لصدق تعريف الطبيعة على ما كان كذلك اي مبدأ التكون وتقرير
الثاني الذي اشار اليه المعلم حين قال وكانت الحالة الكائنة بحسب الخ بهذا ان الهيولى فقط لا الصورة
يكون بالذات ويبقى وكل ما يكون بالذات ويبقى مكانها هو ماهية الشيء وطبيعته فالهيولى فقط لا الصورة
هي ماهية الشيء وطبيعته اما الصغرى فظاهرة لان الصورة والشكل يكون بالعرض وحالة كائنة بحسب الناموس
والصنعة واما الكبرى فظاهرة ايضا لان طبيعة الاشياء وماهيتها يجب ان يكون امرا واحدا دائما
المتن الثامن والتاسع قال المعلم ولما كان حال كل واحد منهما بالنسبة الى شيء اخر كحال النحاس والذهب
بالنسبة الى الماء وكحال العظام والاشجار بالنسبة الى التراب وكذلك حال ما عداها يكون هي طبيعتها
وجوهرها ولهذا قال بعضهم انها التراب وبعضهم النار وبعضهم الهواء وبعضهم الماء وبعضهم اثنين منها وبعضهم
مجموعها لان ما كان يزعمه واحد منهم كذا واحدا كان او كثيرا كان يقول ان الجوهر هو هذا وهذا القدر
وجميع ما عداه انفعالاته وملكاته واحواله **اقول** بين في هذين المتنين امرين يبين اولا وجه
تطبيق القدماء الامثلة المذكورة في المتن السابق الماخوذة من الصناعيات بالاجسام الطبيعية ثم
ينقل في المتن التاسع مذهب القدماء كما انهم يزعمون لمبادي الاجسام الطبيعية كذلك كانوا يزعمون
للطبيعة فقال في بيان الاول ولما كان حال كل واحد منهما اي كل واحد من الخشب والنحاس المذكورين
في المتن السابق للمثال بالنسبة الى شيء اخر كحال النحاس والذهب بالنسبة الى الماء وكحال العظام
والاشجار بالنسبة الى التراب اي كما يكون في كل من الاولين امران (الصورة السرير والصنم) الشجر وشكل السرير والنحاس
وشكل الصنم كذلك يكون في النحاس والذهب والعظام والاشجار امران المادة والصورة فمادة
النحاس والذهب تظن انها الماء لانهما يتحللان اليه بالذوب ولهذا قال افلاطون في تيماوس انهما من
تعدد انواع الماء ومادة العظام والاشجار هي التراب لانحلالهما اليه وكذلك يقال في كل ما عداه
ولما ناسب كذلك يمكن ان يستدل ويقال كما يكون نسبة النحاس الى الصنم والشجر الى السرير
كذلك يكون نسبة الماء الى النحاس والذهب ونسبة التراب الى العظم والشجر لانه كما يكون النحاس
والشجر مادة الصنم والسرير كذلك يكون الماء مادة النحاس والذهب والتراب مادة العظم والشجر

لكن طبيعة الصنم وجوهره وطبيعة السرير وجوهره هو النحاس فقط اي المادة فقط لا الصورة كما بين
في المتن السابع فطبيعة النحاس والذهب والعظام والاشجار وجوهر كل منها اي ماهيته
وكذلك طبيعة كل جسم طبيعي وجوهره اي ماهيته هي مادتها وهيولاها واما صورها فاعراض لاحقة
بها مر بيانه على ما قال في المتن التاسع ولهذا قال بعض القدماء ان طبيعة الاجسام وجوهرها
هو التراب وبعضهم هي النار وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو الماء وبعضهم هي اثنان منها اي الارض
والنار على ما قال پارمندس وبعضهم هو مجموعها لان ما كان يزعمه واحد منهم كذا واحدا وكثيرا كان يقول
ان جميع ما عداه انفعالات هذا الجوهر واحدا كان او كثيرا وملكاته واحواله اي اعراضه لانه كانت
اولا المتن العاشر قال المص وكل واحد منها دائم لانه لا يكون التغير فيها من انفسها واما عداها
فيتكون ويفسد الى غير النهاية فالهيولى الاولى والموضوعة في كل جسم كائن فيه مبدا الحركة والتبدل
تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر الحس الصورة التي توخذ في التعريف اقول يبين في الجزء الاول
من هذا المتن راى القدماء ايضا ويستنتج في الثاني منه حين تقال والتبدل تقال طبيعة بقوله فالهيولى
الى ما يجب ان يتيقن بالهيولى وتشير اليها فقد القدماء قال وكل واحد منها دائم انما كان القدماء
يدعون ان كل واحد من المبادي كالمادة التي عينوها للهيولى والطبيعة غير فاسد ودائم لانه لو كان
كل ما يتكون ويحدث من هيولى موجودة اولا وانه لا يتقدم عليه هيولى اخرى ولا يمكن ان تحدث من غيره
ولا من نفسه لانه لا يكون التغير والتبدل في هذه المبادي من انفسها كان كل منها عديم التكون والفساد
ودائما واما ما عداها فيتكون ويفسد الى غير النهاية لانه كان ... وتصورها هذه او تلك الكيفيات
والملكات والانفعالات مرات غير متناهية مثلا ان كان بعض الهيولى الاجسام الطبيعية
وطبيعتها كان يقول ان الماء يتكيف اصلا بل يبقى في كل جسم طبيعي واما يتكون ويفسد المعادن
والنباتات والحيوانات وهو مرات غير متناهية بالعود الدائر ثم استنتج حين قال فالهيولى الى اخره
كون الهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم طبيعي كائن في نفسه مبدا الحركة والتبدل طبيعة
كذا بوجه اعلم انه علم مما ذكر الهيهنا ان القدماء كانوا يدعون امرين احدهما هو ان الهيولى
طبيعة الاجسام الطبيعية وجوهرها والثاني ان جميع صورها ليست الا اعراضا متكونة وفاسدة
في الهيولى بالتعاقب ولزمهم ان لا يكون شيء منها طبيعة وجوهر الاجسام الطبيعية وان المص
قبل الاول اي كون الهيولى طبيعة وجوهر الاجسام الطبيعية لانها مبدا ان تركب منها الاجسام
الطبيعية ولانها مبدا واقي بتكونها واما الثاني اي عدم كون الصورة طبيعة وجوهر الاجسام الطبيعية
عن الهيولى فقط فيرده ويقول ان الصورة طبيعة وبين هذين الامرين حيث قال فالهيولى الاولى
الى ان الهيولى الاولى طبيعة بوجه كما قال القدماء لانها موضوعة في كل جسم طبيعي يوجد فيه مبدا
الحركة والتبدل وتقال الحس والصورة التي توخذ في التعريف ايضا طبيعة بوجه اخر في بعض
النوع

اشارات

اشارات واسولة على المتون الاربعة المذكورة اعلم انه قد وقع الاشتباه في فهم مراد المص
مما قال المص في المتن السابع ان طبيعة الاجسام الطبيعية وجوهرها هو الذي يوجد اولا في كل منها
لا مصورا بالذات فانه وان اراد بقوله الذي يوجد اولا الهيولى قطعا لكن لما كان الهيولى قسمين
الاولى اولى على الاطلاق والثانية اولى بالنسبة لا على الاطلاق لانها يمكن ان ينحل الى التي هي اقدم
منها مثلا الخشب هيولى السرير فهو اقدم ولا مصور بالنسبة اليه وليست اقدم على الاطلاق وقال
بعض شراح اللاتين انه اراد الثانية القريبة والقول الاول مؤيد بتسمية المص الهيولى التي يتكلم
لها هيهنا اولى ولا مصورة بذاتها فان الاولى واللامصورة بالذات لا يصدق الا على الهيولى الاولى
على الاطلاق لان الهيولى الثانية ليست اولى ولا مصورة وبانه يجب ان يراد بها هيهنا ما يراد بها عند
النتيجة لكنه يستنتج في المتن العاشر للهيولى الاولى على الاطلاق لا للهيولى الثانية ويؤيد القول
الثاني بالامثلة المذكورة فيه حيث قال كما ان طبيعة السرير هو الشجر وطبيعة الصنم النحاس فان الشجر
والنحاس ليسا هيولى اولى على الاطلاق بل بالنسبة فانهما هيولى السرير والصنم وبانه لو اراد به الهيولى
على الاطلاق وهي واحدة في جميع الاجسام الطبيعية للزم ان يكون طبيعة جميعها ايضا واحدة واللازم
باطل لان طبيعة الانسان مثلا مغاير لطبايع كل ما عداه فكذا الملزوم وقال الشارح اظن ان المص
لم يرد بالاولى واللامصورة الهيولى الاولى على الاطلاق فقط كما قال سمپلقيوس وابن رشد ولا الثانية
القريبة كما زعم بعض شراح اللاتين بل اراد به ما هو اعم منهما شامل لكل ما يقوم مقام الهيولى سواء كان اولى
صرفا وحقيقة موضوعة في كل جسم طبيعي كما قال المص في المتن الثالث والثمانين من الكتاب السابع
او جسما مركبا كما كان يقول القدماء فان الهيولى الاولى عندهم كان جسما واحدا او اثنين من العناصر
او مجموعها او جسما متوسطا بين النار والهواء او كان جسما مركبا تاما متاخرا في نفسه متقدما بالنسبة الى اخر
بحيث لا يوجد فيه من صورة شيء كالشجر بالنسبة الى السرير لان الشجر متقدم بالطبع من السرير
ولا يوجد فيه صورة السرير اصلا واثبت كون ما ذكره مقصود المص بان المصنف لم يصف الاول
باموزرفون اي باللامصور بل وصفه باريتمستون وهو ليس بمعنى اموزرفون اي اللامصور كما زعم مترجموا
اللاتين فانه مركب من الاكي للادر وتستون وهو يجري في لغتهم بمعنى المناسب والمزين والوجيه والمطبوع
ويقال كثيرا على الكلام السليس والصوت المليح المنتظم فلفظ اريتمستون بمعنى اللامناسب واللامزين
واللاوجيه واللامطبوع وكل منها اعم من اللامصور شامل على الهيولى الاولى على الاطلاق والهيولى
الثانية ولعل المص اراد هذا المعنى الاعم الشامل عليهما لا الهيولى الاولى على الاطلاق كما قال سمپلقيوس
ولا الثانية القريبة كما زعم بعض شراح اللاتين لكنه مع ارادته هذا المعنى في المتن المذكور لم يرد بالهيولى
في المتن العاشر حين حكم بانها طبيعة هذا المعنى الاعم بل اي اراد بها الهيولى الاولى على الاطلاق لانه كل

لانه يمكن ان ينحل الى التي هي اقدم منها لهذا شيء تشبه البعض اختلف الشراح في فهم مراده منه فقال سمپلقيوس وابن رشد انه اراد به الهيولى الاولى على الاطلاق

الكلام الفاصل الصحيح في هذا المقام كلام ابن رشد وهو الهيولى على الاطلاق لكن الهيولى الاولى على الاطلاق عند الغرالبين الاولى على الاطلاق عندهم تدبر وتامل وقس عليه في السولات والجوابات

على رأي واحد منهم كان تكميلها

هيولى عينها الة ما دلان يكون طبيعة ليست شئ منها بطبيعة حقيقة وصار قابل الطبيعة لان كل هيولى
عينها لان يكون طبيعة مركبة ولا شئ من المركب بطبيعة بل ذو طبيعة على ما قال في المتن الثاني عشر
وكذلك مادة الصناعيات ليست طبيعة حقا وحقيقة بل مجاز لتشبهها بالهيولى الاولى على
الاطلاق هي الطبيعة ولهذا قيدها بالاولى في النتيجة حيث قال فالهيولى الاولى الموضوعة
في كل جسم طبيعة بوجه ولم يقيدها في المتون السابقة ومن هذا يعلم الجواب عن مؤيدات القولين
الاولين وقال في المتن المذكور ايضا وكان ان يكون لبعض الجبال الكائنة بحسب الناموس
والصنعة ه الناموس يجئ بمعنى الشرع والقانون الدين وصنعة الحكماء في تدبير المزاج والسياسة
المدنية وبمعنى العادة وترجمه بعض مترجمي اللاتين بالقانون وهذه الترجمة ردية لان المص انما تكلم فيه لاجسام
الصناعية ولا مناسبة للقانون معها فمعنى كلام المص ان صورة السرير حال عرض تتنوع وتتكثر
بحسب عادة البلاد والوثني والصنعة وطبيعة الاجسام يجب ان تكون امرا ثابتا وانما منفعلا
دائما بكيفيات وحالات وانفعالات عارضة عليه ويرد على المتن المذكور انه مشتمل على التناقض فان المص
قال فيه اولا ان طبيعة السرير هو الشجر ثم قال لو عرض وتعفن الشجر لا يعيد سريرا بل شجرا فحكم
بان الطبيعة التي كانت شجرا اذا تعفنت وفسدت ثم حكم فيه وفي المتن العاشر ان الطبيعة
يجب ان تبقى بعينها دائما ويجاب بانه لا يدل قول المنقول عن انتفون اي لو عرض وتعفن لا يعيد
سريرا بل شجرا لا يدل على ان جوهر الشجر يفسد بل هو باق ولهذا يعيد الشجر واي يفسد صورة
السرير فلا تناقض وينبغي ان يعلم ان التعفن على ضربين احدهما هو الذي يرفع ويهدم قوة الشيء
المتعفن اي يفسد الشيء الذي حصل فيه كما اذا تعفن التفاح وفسد والثاني موضوع في روح
الرطوبة المتعفنة وهو يقوم مقام البذر وهو يجعل الهيولى الوالدة تحرك قوتها المولدة بحيث
يمكن ان يتولد منها بعض الحيوانات كالمتكونات من التعفنات فهذا التعفن هو المراد من التعفن
المذكور في قوله في المتن السابع واخذ التعفن قوة اي قوة التوليد واورد على ما قال في المتن
التاسع ولهذا قال بعضهم انه التراب لا انه مخالف لما قال في الفصل السابع من اول ما بعد
الطبيعة وفي المتن الثالث والثلاثين من اول النفس من ان كل واحد من العناصر مبدا عند القدماء
الا التراب ويجاب بان مراده من القدماء هم القدماء الطبيعيون والقائلون بانه هو التراب هم الفلسفيون
الذين يكون غالب علمهم تيولوجيا وقال في المتن العاشر ان الهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم
تقال طبيعة بوجه وليس الصورة التي تؤخذ في التعريف بوجه اخر يعني ان الهيولى تقال طبيعة كالشيء المفروض
والمفروش اولا في تكون المركب وتعينه والصورة تقال طبيعة كالشيء اللاحق في تعيين هذا المركب وايضا
الهيولى طبيعة كقابل التعيين والصورة كالمعين وعطف قوله والنوع على قوله والصورة بطريق التفسير

و النوع ح

ووصف

203

ووصف الصورة بالتي تؤخذ في التعريف ليبين ان مراده منها هي الصورة الجوهرية المأخوذة في
التعريف الحدي الطبيعي المتن الحادي عشر قال المص لانه كما يقال للشيء الذي منه يكون
ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة كذلك يقال للشيء الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الطبع
طبيعة لانا لا نقول لشيء صناعي على مقتضى الصنعة لو كان سريرا بالقوة فقط لا نوع له
صورة السرير وليس على مقتضى الصنعة ولا في الاشياء التي توجد بالطبع لان ما يكون لحما او عظما بالقوة
لا يملك طبيعة ولا هو موجود بالطبع قبل ان يقبل الصورة الداخلة على حسب المعنى الذي نذكر به حين نعرف
ماهية اللحم او العظم اقول لما ادعى في المتن السابق ان لفظ الطبيعة لا يطلق على الهيولى فقط كما
يزعم القدماء بل على الصورة ايضا شرع ان يثبته بدلائل ثم يثبته هنا بدليل وفي الكتاب بدليل ثان وفي ثالث بعده
بدليل ثالث فاخذ المبنى الذي استعمله القدماء لاثبات دعواهم واستعمله في اثبات خلافه لانهم كانوا
يستدلون من الصناعيات للطبيعيات بسبب مشابهة واقعة بينهما وكان مبنى دليلهم هذا اي كما ان
الصنعة تكون بالنسبة الى المصنوع كذلك يكون الطبيعة بالنسبة الى الطبيعي فاخذ هذا المبنى ونقضهم به
وقال لانه باي وجه يسمى الذي منه يكون ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة ~~والشيء انما يكون على مقتضى~~
~~الصنعة او مصنوعا بحصول الصورة فالصورة الصناعية صنعة~~ فكذلك بمثل هذا الوجه يسمى ما يكون منه
شيء على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة والاجسام الطبيعية انما تكون على مقتضى الطبع وطبيعية بسبب صورها
يسمى صورها طبيعة والمقدمة الاولى ظاهرة والثانية ثابتة اي يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا
بسبب حصول الصور الصناعية بالفعل حين قال لانا لا نقول لشيء في حال كما لشيء على مقتضى الصنعة ولا موجودا على
مقتضى الصنعة لو كان سريرا بالقوة بل مثلا نقول للخشب الذي توجد بالطبع اي كذلك لا نسمي شيئا
ما كالشيء على مقتضى الطبيعة ولا طبيعيا الا اذا حصل الصورة الجوهرية بالفعل لان الذي يكون لحما
بالقوة او عظما كذلك ليس له طبيعة اللحم والعظم وليس بلحم او عظم على مقتضى الطبع قطعا قبل ان يقبل الصورة
الداخلة المعنى اي الجوهرية ~~وليس بالطبع او على~~ ثم بين مراده من الصورة الجوهرية حين وصفها
بقوله التي نذكرها حين نعرف ماهية اللحم او العظم وبينها ايضا في المتن الآتي المتن الثاني عشر قال
المص فصورة الطبيعة بوجه اخر الاشياء التي يكون لها مبدأ الحركة في انفسها غير مفارقة الا بالنظر
والعقل واما ما يحصل منهما فليس بطبيعة بل بالطبيعة كالانسان وبهذا ازيد طبيعة من الهيولى
لان كل شيء يذكر ازيد اذا كان بالفعل مما اذا كان بالقوة اقول يفعل في هذا المتن امور المذكورة
نتيجة الدليل السابق ويبين بعض احوال الصورة ~~[illegible]~~ التي يكون بوفقنها
مبدأ الحركة اي طبيعة لا صناعية ولا رياضية واني قال كذلك ليفرقها عنها وبانه قال غير موجودة
مفارقة اي عن الهيولى الا بالنظر والعقل اي بالعقل او بالتعريف اي لا توجد الصور المفارقة من نطق

احترازا عن الصور العرضية فانها لا تطلق عليها النوع وعلى الصورة الجوهرية والكلى التشخص من الكليات الخمس ولا تؤخذ في الحد و بل في الرسم ح

ولا موجودا على مقتضى الصنعة ح

اي المتن الثالث عشر ح

لكنه اي يكون شيء على مقتضى الصنعة ومصنوعا بسبب الصورة الصناعية ولاجل هذا سميت صنعة فكذلك ح

ما هو سرير بالقوة انه ما لك ذلك الشيء بحسب الصنعة ولا تسميه سريرا لانه ليس له صورة السرير بالفعل بل ان يكون سريرا بالفعل اذا حصل الصورة السريرية الصناعية ثم ربطه بقوله ولا في الاشياء التي ح

ولا حاجة الى هذا ... المتن الثاني عشر ح

و نوعها انه طبيعة بوجه اخر غير موجود ح

بيان الصورة التي حكم عليها بانها طبيعة ببعض احوالها بان قال اولا مسوى ح

اي في صورة ح

وانما قال انه طبيعة بوجه اخر لانها تكون بوجه مغاير لوجه كون الهيولى

الهيولى وقوتها مفارقة عنها لانه لما توقف وجودها عليها لا يمكن ان تفارقها وتوجد بالذات بل انما تفارقها
بالعقل والتعريف الملحوظ بالفعل لان الصورة تتوقف بما لا يوقف به الهيولى ولما كان لسائل ان يسأل
هل يكون المركب من الهيولى والصورة طبيعة كما كان كل واحد منهما طبيعة ام لا اجاب المص بقوله واما المركب
منهما فليس بطبيعة بل من الطبيعة ثم قال وهذه ازيد طبيعة من الهيولى اي اعرف ان جعل القدماء الطبيعة
في الهيولى بعيد عن الحق فان الصورة ايضا طبيعة بل ابعد فان كون الصورة طبيعة اولى من كون الهيولى طبيعة
فالقدماء اخطأوا من وجهين فانهم لم يعلموا ان الصورة طبيعة ولم يعلموا انها اولى من ان تكون طبيعة
من الهيولى واثبت الاولوية بقوله لان كل شيء يذكر ازيد اذا كان بالفعل مما اذا كان بالقوة تصويره ان كل
جسم يكون بالصورة ازيد اولى طبيعيا من ان يكون كذلك بالهيولى لان كل جسم يكون بالصورة موجودا بالفعل
وبالهيولى بالقوة لان اللحم والعظم مثلا انما يكون لحما وعظما بالفعل بالصورة لا بالهيولى كما تقرر وكلما يكون الجسم
به ازيد واولى طبيعيا من ان يكون ازيد واولى طبيعة من اخرى فالصورة تكون ازيد واولى بطبيعة من الهيولى
ويمكن ان يتصور هكذا ايضا اي بان يقال ان الصورة فعل والهيولى قوة وهما داخلتان تحت الطبيعة التي مثله
عليهما وكل شيئين داخلين تحت مفهوم عام فالذي يكون فعلا يكون اولى في ان يكون هذا المفهوم العام
من الذي يكون قوة فالصورة اولى في ان تكون طبيعة من الهيولى المتن الثالث عشر قال المص وايضا
يتولد من الانسان انسان لكن لا من السرير سرير ولهذا قيل ان الشكل ليس طبيعة بل التشجر لانه لو تفرخ لا يكون
النابت سريرا بل شجرا فاذا كان الامر كذلك فالصورة طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان اقول هذا هو الدليل
الثالث لاثبات ان الصورة طبيعة اخذه من مبنى القدماء الاسم آنتفون فانهم كانوا يستدلون
لاثبات ان الهيولى فقط طبيعة وكانوا يثبتون الصغرى بمثال السرير فانه اذا غرس ونبت لا يكون النابت
سريرا بل شجرا فاستنتجوا منه ان الشكل ليس طبيعة بل الشجر فاخذ المص كبرى دليلهم هذا وضم اليها
صغرى فانتج مطلوبه ويتصور الدليل هكذا ان الصورة الطبيعية تتكون ويتولد منها شيء اي صورة اخرى
مشابهة لها وكل ما تتكون ويتولد منه شيء مشابه له طبيعة فالصورة الطبيعية طبيعة واثبت الصغرى بقوله
لانه يتولد من الانسان انسان وهما متشابهان بالصورة وحق هذا به يلد الانسان انسانا والمص فعل هنا
امورا ثلثة رد اولا على القدماء باظهار حق دليلهم وقصوره وذكر دليلهم وحصل منه دليل مطلوبه ثانيا ر
الى الاول حيث قال وايضا يتولد من الانسان انسان لكن لا من السرير سرير يريد انه كان يجب على القدماء
ان يتاملوا فيما اعتمدوا عليه بان يلاحظوا ان السرير المغروس وان لم ينبت سريرا بل شجرا لكن الانسان
يتولد من الانسان الذي ليس هيولى فقط فالتمثيل المذكور لم تفد شيئا اصلا واستدلالهم فاسد لان
صورة السرير وشكله عرضي فيكون السرير واحدا بالعرض فلا يكون مبدا الحركة ولا يمكن ان يعد جوهرا
واما صورة الانسان فطبيعي وجوهري كما ان الانسان واحد بالذات وانها تكون مبدا الحركة ومستقرا

لانه

[margin:] باباخر نحوه ٤

[margin:] نائم ينكر ويتولد من الهيولى فقط عائد انها وكانا يكن ويتولد منه حيات [illegible] طبيعة لان الطبيعة هي التي يتولد منها ما يشابهها في الهيولى فقط طبيعة ٤

لانه يعد جوهرا والقدماء لم يعرفوا هذا الفرق بين الصورتين فاخطأوا واثبت رالى دليلهم بقوله لانه
لو نبت لا يكون النابت سريرا بل شجرا وقد عرفته مفصلا وحصل منه مطلوبه حيث قال فاذا كان الامر كذلك
فالصورة اي الجوهرية طبيعة يعني لو كان ما قالوا من ان الطبيعة هي التي يتولد منها ما يشابهه ولهذا قالوا
ان الشجر طبيعة واما الشكل فليس كذلك لانه لا يتولد منها شكل مشابه له فيلزم ان تكون الصورة
الجوهرية طبيعة لانه يتولد من الانسان انسان وهو ليس هيولى فقط بل مركب من البدن الذي هو هيولاه
ومن النفس الناطقة التي هي صورته وهو يعني بصورته وصورته تفيد صورة اخرى مشابهة لها فتكون
طبيعة وقد وقع في عبارة الشيخ ولو كان الصنعة بهذه لكونها سقيمة والصحيح ما كتبنا بدله اي قوله فاذا كان
الامر كذلك المتن الرابع عشر قال المص والطبيعة التي تقال كالولادة طريق الى الطبيعة لانها الانتقال الى الطبابة
انها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء لانه يجب ان يكون الطبابة من الطب لا الى الطب وليست الطبيعة
كذلك بالنظر الى الطبيعة بل ما يتولد يجيء من شيء الى شيء من حيث يتولد فالى اي شيء يتولد لا الى ما منه بل الى ما اليه
اقول يذكر الدليل الثالث على ان الصورة الجوهرية طبيعة بل طبيعة ازيد ويفعل في هذا المتن امورا ثلثة بيّن
صغرى الدليل و يفرق بين التعريفات الطبيعة والصناعية الخ ويبين به الصغرى ويصور الدليل
هكذا الولادة تقال ويشير الى طبيعة من الصورة وما يقال هذا فيشير الى طبيعة طبيعة بل طبيعة ازيد لان كل شيء يكون
ازيد من الاخر التي يوجد هذا [illegible] يحصل بها [illegible] لان النار مثلا الاكثر مناسب للحرارة ازيد كما قال المص في المتن
الرابع عشر بان الطبيعة فالصورة طبيعة بل طبيعة ازيد والمراد من الصغرى الدليل بقوله والطبيعة المقولة
كالولادة طريق الى الطبيعة ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان جنس المترجم بالطبيعة لها معان
كثيرة كما قال المص في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة منها ولادة المتولدات في المصادر العادات والحادثات
الحادثات وينبغي ان يوجد الطبيعة الموضوع مقام دال على هذا المعنى الفاء ومنع او لم يوضع له في العربية لكن
لم يذكر معانيه التي يدل عليها في لغة العرب حتى يأخذ ما يناسب المقام [illegible] والا تفهم لمعنى الولادة التي هو مقصود
المص قال في الصحاح الطبع السجية التي جبل عليها الانسان وهو في الاصل مصدر والطبيعة مثله وكذلك
والطبع الختم وهو التاثير في الطين ونحوه وطبعت على الكتاب اي ختمت وطبعت على الكتاب اي ختمت وطبعت
من الطين جرة وقال في مادة سجا السجية الخلق والطبيعة في مادة جبل جبل الله اي خلقه والجبلة بالكسر الخلقة وقال
في القاموس الطبع والطبيعة والطباع السجية التي جبل عليها الانسان او الطباع ما ركب فينا من المطعم والمشرب
وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا وطبع عليه ختم والسيف والدرهم والجرة عملها فلما كان الولادة والاجداد
تنتهي الى الغاية مطلوبة لها [illegible] المطلوبة هي الصورة وكان كل الولادة وضعه طبيعي سمى ويتنوع [illegible]
المطلوبة كما بين في سادس الثمانية يلزم ان يكون الصورة تسمى باسم الولادة والاجداد ومنها كما ان الغاية
طبيعة فتكون طبيعة بل طبيعة ازيد وهذا هو ما قال المص ان الطبيعة كالولادة طريق الى الطبيعة اي الصورة
لانك لو سئلت اي شيء الولادة المتولدات الحادثات لكان الجواب هو طريق الى الطبيعة اي الصورة ولان

[margin:] بشير الابنات ٤

[margin:] لانها طريق الى الطبيعة الصورة ومنتهية اليها ٤

[margin:] ويسمى ٤

[margin:] والاعداد ٤

[margin:] الطباع ٤

[margin:] السيف والدرهم اي عملت ٤

[margin:] الا بينهما ٤

[margin:] في لغة اليونانية ٤

يرهم بهذه القضية على وجه الكمال بين في الجزء الثاني من المتن الفرق بين الانفعالات والتغيرات
الطبيعية والصناعية حين قال لانها لا تقال كالطبابة بانها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء وهو ان
تسمية التغير والفعل في الطبيعيات تؤخذ من الغاية المقصودة وفي الصناعيات لا تؤخذ من الغاية بل من
الحد منه اي المبدأ والفاعل مثلا اذا تحول شيء من البياض الى السواد لا يؤخذ اسم التحرك والتحول من البياض
الذي هو الحد منه بل من السواد فان اسم التحرك والتحول هو التسويد والتحول اليه لا التبييض والابيضاض واذا تحول من السواد
الى البياض لا يؤخذ اسمه من السواد بل من البياض فانه هو التبييض والابيضاض لا من التسويد والاسوداد واما مثل
الطبابة اي العلاج الذي يقصد به ويحصل منه الشفاء لا يسمى تشفيا من الشفاء الذي هو الغاية المقصودة بل يسمى
طبابة من الطب الذي هو الحد منه وفاعل الشفاء وقد اطنب ثميستيوس ويحيى النحوي وابن رشد في بيان هذا
الفرق والاصدق هو ان التسمية في الاشياء ينبغي ان تؤخذ من المتعين والحد منه في الطبيعيات ليس بمتعين
والحد اليه متعين فان الحد الذي يبتدأ منه التبييض والابيضاض يمكن ان يكون سوادا او حمرة او صفرة او خضرة
او لونا اخر واما الحد الذي ينتهي اليه فهو امر متعين فانه ليس الا البياض وكذا الحد الذي يبتدأ منه التسويد
والاسوداد ليس امرا متعينا لانه يمكن ان يكون بياضا او لونا اخر والذي ينتهي اليه ليس الا السواد
لا غير ولهذا يؤخذ التسمية في الطبيعيات من المنتهى لا من المبدأ وليس الامر كذلك في الامور الصناعية
فان المنتهى فيها غير متعين والمبدأ متعين فانه متعين وصادق ان عمل الطبابة يتولد من الطب كما من
الحد منه اي المبدأ الفاعل وانتهاؤه الى الصحة غير متعين ولا متحقق والمص بين هذا الفرق حين قال لانها لا تقال منه
كالطبابة انها ليست طريقا الى الطب بل الى الشفاء ومعناه ان الغاية والتغير الطبيعي لا يقال طريق بوجه يقال
الطبابة لانها لا يقال طريقا الى الطب بل الى الشفاء يعني لا يسمى من الحد منه الذي هو المبدأ كما يسمى الطبابة منه
بل من الحد اليه اي المنتهى بين حدود والفعل الطبيعي باسم الطب والشفاء لانها اعرف لنا وبين الى ههنا
مراتب يسمى الطبابة والفعل الطبيعي ثم بين من اي حد يسمى التغير والفعل الصناعي وقال لانه يجب ان يكون الطبابة حد
من الطب لا الى الطب يعني ان الطبابة التي هو فعل صناعي يجب ان يأخذ الاسم من الطب الذي هو الحد منه
والمبدأ الفاعل لانها منه لا اليه لكن يجب ان تعلم ان كل فعل وتغير طبيعي يستحق اسمه من المنتهى لكن لا يجب ان يأخذ
كل فعل وتغير صناعي اسمه من المبدأ بل بعضه يسمى ايضا من المنتهى كالابتناء من البناء كما يستفاد من المتن الثاني
والاربعين من رابع الطبيعيات فلهذا ذكره ههنا بلفظ حرف ثم قال وليس الطبيعة كذلك بل ما يتولد
يجيء من شيء الى شيء من حيث يتولد يعني ان الطبيعة التي تقال كالتولد والتغير ليس كالطبابة التي تسمى
من الطب الذي هو مبدأ بل يسمى من المنتهى اي من المتولد اي الصورة وبين هذا بانه لما كان ما يتولد ويتكون
من حيث انه يتولد ويتكون يجيء من شيء الى شيء فاي شيء منهما نقول تولد وتكون لكن لا نقول الشيء الاول اي المبدأ ام الاول او الثاني
لانه منه بل الثاني اي المنتهى لانه الحادث والى هذا اشار المص حين قال فالى اي شيء يتولد اي الى اي شيء يجيء
يتولد واي شيء يقال تولد وتكون الحد منه اي المبدأ بل الحد اليه اي المنتهى ويحصل منه دليل هكذا الولادة

يسمى

يسمى طبيعة كما يتولد ويتكون لان فيسيس اي الطبيعة تشتق من فيوسن اي المتولد وما يتولد ويتكون
ليس الحد منه ومبدأ بل الحد اليه والمنتهى فالمتولد والمتكون لا يسمى طبيعة من الحد منه والمبدأ بل الحد اليه والمنتهى
المتن الخامس عشر قال المص فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة تقال على ضربين لان العدم
صورة بوجه ما لكن هل يكون العدم وضدا ما في التكون البسيط ام لا يستنظر بعد الزيادة اقول لما عين الهيولى
والصورة اللتين كانتا مبدأين للاجسام الطبيعية ان يكونا طبيعة وختم البحث كان لسائل ان يستفسر ان يكون
العدم الذي هو مبدأ ثالث طبيعة ام لا فاراد المص ان يجيب عنه فقسم اولا الصورة والطبيعة وقال لكن الصورة
والطبيعة تقال على ضربين وبينهما بقوله لان العدم صورة بوجه ما يعني ان بعض الصورة صورة حقيقة وبكل
وجه وبعضها صورة لا حقيقة وبوجه ما فقط وكذلك بعض الطبائع طبيعة حقيقة وبكل وجه وبعضها طبيعة
لا حقيقة وبوجه ما فقط لان الشيء كيفما يكون صورة كذلك يكون طبيعة فحاصل الجواب ان العدم ليس
طبيعة حقيقة بل مجازا او بوجه ما فقط لان الشيء يكون طبيعة كيفما يكون صورة والعدم صورة بوجه ما فطبيعة بوجه ما
واختلف الشراح في بيان مراد المص من لفظ العدم قال ثميستيوس وبعض شراح اللاتين ان المص لم يرد به
العدم الذي هو مبدأ ثالث كالموجود مطلقا بالذات كما قال المص في المتن التاسع والسبعين من الكتاب السابع
ولان العدم ههنا محكوم عليه بانه طبيعة فيكون مبدأ الحركة والسكون والعدم الذي هو مبدأ ثالث لا يمكن ان
يكون كذلك بل اراد به امرا وجوديا اي الضد الاردأ فانه قد علم في المتن التاسع والاربعين من الكتاب السابع
وفي المتن الثامن عشر من ثاني الطبيعيات ان الضد الاكمل يقال عدم الضد الاخر وعلى هذا الاعتبار اطلاق
الصورة والطبيعة عليه وهذا البيان بعيد عن مراد المص اما اولا فلانه كما قلنا في ربط هذا القول بما سبق ان المص
لما بين ان مبدأين اي الهيولى والصورة طبيعة سئل هل يكون العدم كذلك فاجاب بان الصورة والطبيعة
تقال على ضربين لان العدم صورة بوجه ما واما ثانيا فلان عطف الضد عليه في هذا المتن يدل ظاهرا
على انه لم يرد به معنى الضد فبقي ان يريد به العدم الذي هو مبدأ ثالث للاجسام الطبيعية لكن اذا سلم هذا يرد انه
كيف يكون العدم الذي هو لا موجود بالذات وحرف غيبوبة الصورة صورة وشرح ثميستيوس مراده
بوجوه اربعة وردها بعض المتأخرين وشرحه ابن رشد بوجهين اخرين وانا اقول انما سمى المص العدم الذي
هو مبدأ ثالث للاجسام الطبيعية صورة بوجه ما ومجازا لانه يعرض على الهيولى بوجه ما كما يعرض كما يستفاد
من المتن الثامن والسبعين والستين من الكتاب السابع وهو ايضا كالصورة بوجه ما واكثر يقابل للصورة والمتقابلات يجوز ان يطلق عليه
صورة لانها تدور وتتوارد على موضوع واحد بالتعاقب كما علمنا المعلم الاول في الفصل العاشر
من عاشر ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ثم قال لكن هل يكون العدم وضدا في التكون البسيط ام لا
سينظر بعد اعلم انه قد اشتبه هذا السؤال ومحله الذي سينظر فيه فقال عامة الشراح ان السؤال هو
هل يتحقق العدم والضد في التكون الجوهري ام لا سينظر بعد لكن يرد عليهم انه قد تقرر في الكتاب السابق
انه يتحقق في كل تكون العدم الذي هو ضد الصورة اللاحقة واذا تقرر هذا فيه يكون هذا الترديد

طبيعة

ومغاير للصورة

ههنا لغوا ويكون موله سيتقطر تعد از يد لغوا ولهذا قال ارباريوس وبعض اخران العدم موضوع والضد محمول وليس كلاهما مخوطين لان اليونان اعتادوا ان يذكر الموضوع معرفا بحرف التعريف والمحمول معري عنه ولفظ العدم مذكور مع حرف التعريف والضد بدونه فالمعنى هل العدم ضد في الكون الجوهر كما ام لا سيتقطر تعد فالسؤال والترديد ليس الا في كون العدم ضدا وعدم كونه ضدا اذ الترديد انما يكون في ثبوت المحمول لا في الموضوع وهذا القول ايضا باطل لانه لو كان العدم موضوعا والضد محمولا وكان المعنى كما قالوا لما جاز ان يعطف الضد على العدم بحرف العطف المعبر عنه في العربية بواو الجمع العاطف لكن المص عطف عليه به ولانه قد تقرر في الكتاب الى ان العدم ضد الصورة بل قد نظر وبرهن من الكتب الثالث والاربعين على ان المبادي يجب ان تكون اضدادا وهي ليست الا الصورة والعدم فلا يصح ان يقال سيتقطر تعد يكون العدم ضدا ام لا ولا يفيد نعم كون العدم معرفا بحرف التعريف والضد غير معرف شيئا لان العدم كلي وضدا جزئي ولا ينبغي ان يكون الكلي موضوعا والجزئي محمولا وانا اظن انه اراد بلفظ العدم العدم الذي يقابل الصورة تقابل العدم والملكة وبلفظ الضد الضد الوجودي وما بين في اول ثاني الكون والفساد انه لا يمكن ان يكون الكون والفساد ولو جهما الا اذا تحقق التضاد الوجودي الذي يوجد في الكيفيات الاربع اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة قال سيتقطر تعد بل يتحقق العدم الذي قد بين فيما سبق انه يطلب بالجملة وسمي العدم ضدا معا ثم ينبغي ان تعلم ان المص لم يتقطر بعد مطلقا بل قال سيتقطر مع الزيادة فكانه قال قد نظرنا فيما سبق في العدم وبحثنا عنه فيه لكن سيتقطر سوى ذلك في ضد ما اخر وسنبحث عنه ولننجز ما وعدنا سابقا من ايراد بعض ابحاث متعلقة بالفصل المذكور البحث الاول في ان تعريف الطبيعة الذي ذكره المص هل هو صحيح ام لا وفيه فصول الفصل الاول في ذكر معاني فيسس اي الطبيعة اعلم ان المص ذكر معاني كثيرة للفظ فيسس اي الطبع والطباع والطبيعة في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكذا اسمبليقيوس في شرح المتن السابق وكذلك توما اكويناس ودوما اكويناس وفونسقة وبندريس وبرريس وقوتمبريجنسس وسدارس ويقولومناش وغيرهم ونحن نذكر ما هو كثير الاستعمال منها عندهم الاول ان فيسس اي الطبع قد يذكر ويراد منه علة جميع الاشياء اي الواجب تع كما قال سنقا والحكيم النصراني اوكستنوس طبعا خالقا وسماه اورفاس على ما نقل عنه مارسيلبس في شرح تاولوجيا افلاطون هذا الطبع بحاية لا متناهية وسماه ابن رشد واتباعه في اول الفلكيات طبعا طابعا اي مصدرا فان لفظ فيسس مشتق من لفظ يدل على التوليد اي الاصدار والتكوين فان التوليد والتولد عندهم اعم من التوليد والتولد المتعارف وصنفوا تحت الطبع الطابع اي الخالق طبيعة مطبوعة اي مخلوقة وهي جميع الموجودات سوى الواجب بالذات وقال يقولومناش وبعض اخر الطبع الطابع على الاطلاق هو الواجب بالذات لانه اصل الكل ومبداه والطبع الطابع من وجه والمطبوع من اخر هو الملك فانه بالذات وقال يقولومناش

عادم

عادم من اسوتع وعلة كلية لما يفعل تحته على رائهم وحكم به المص في الفصل الثاني من اول جو الحاكمات والهيولى والصورة طبع طابع بالنسبة الى المركب والمركب طبع مطبوع بهاء قالوا لكن ينبغي ان يجتنب من اطلاق الطبع والطبيعة والطباع على الله تع الان وقفت على اطلاقها عليه تع في الشريعة الحقة وقد يذكر ويراد منه ترتيب العلل الثانية المرتبة ~~وخص هذه العلل~~ حيث تحمل بحيث تقتضي البل المعطل لها من جهة الطبيعة وبهذا المعنى يقولون اسوتع والطبيعة لا يفعلان عبثا كما قال المص في المتن الثالث والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن الرابع والعشرين من ثانيها ويقولون ان الطبيعة يفعل ما هو احسن لو امكن كما قال في الفصل الثاني من كتاب الشباب او الشيخوخة وان الطبيعة لا يجب غير التناهي والخلاد وبهذا المعنى قال ابن رشد في شرح المتن الثامن عشر من الثاني عشر مما بعد الطبيعة الطبيعة منتظمة من العقل الغير المخطئ وعلى هذا المعنى يدل كلام المص في المتن الثامن والثلثين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فهو المبدا الذي يتعلق به العالم ومجموع الطبيعة وقد يذكر ويراد منه كلية جميع هذه الاشياء التي يتركب منها مجموع العالم واجتماعها وبهذا المعنى يقال ليس في الطبيعة شي عاطل وبه نقول الشي اما يوجد في طبيعة الاشياء او لا وقد يذكر ويراد به الذات والماهية وبهذا المعنى نقول التعريف يبين طبيعة الشي والهنداسي القدما ما ظنوه ذات الاشياء وماهيتها اي الهيولى طبيعة ايضا وبعضهم فرق بين الذات والماهية والطبيعة بان الشي يسمى ذاتا من حيث انه موجود وطبيعة من حيث انه يفعل وماهية من حيث يسئال عنه بما هو ويجاب عنه بحده التام لكن تسمية طبيعة ليست من حيث انه فعال من حيث انه موجود ايضا وقد تذكر ويراد بها مزاج كل ذي نفس الحاصل من الكيفيات الاربع وهذا المعنى اراد جالينوس الطبيعة في قوله الطبيعة هو الفاعل والطبيب خادم وقد تذكر ويراد بها الحالة المخصوصة والكيفية الجزئية لكل شي وبهذا المعنى يقال كان طبع ارسطو لطفا وكرما ويقال افلاطون طبعه سهل وفلاطون طبعه صعب وقد يذكر ويراد به معنى اعم شاملا على جميع الاشياء جواهر كانت او عرضا حتى زعم توما اكويناس بحيث اشتمله على الصفات الكائنة فوق الطبع اسوتع وحتى ان عمه اسكندر الافروديسي واشتمله على الصورة الصناعية حتى قال صورة السرير طبعه بل قد يشمل الاشياء المعدودة وبهذا المعنى يقال طبيعة حرف النفي هو سلب الموجود وقد ذكر المص في الفصل الخامس مما بعد الطبيعة خمسة معاني لها قال فيه ان فيسس اي الطبيعة قد يطلق ويراد به منها الشي الذي يتولد منه اولا وجد ~~اولا ما يتولد~~ وقد يذكر ويراد منه المبدا او علة ما يتحرك ~~منه الشي يتولد فيه وقد يرى بالذات لا بالعرض~~ وقد يطلق ويراد منها ~~الهيولى~~ المبدا الاول الذي اذا وجدت اولا من شي ولا يتحرك كما يكون او يصير من قوته شي من الاشياء التي توجد بالطبع كما يقال النحاس طبيعة الصنم والالواح والخشب طبيعة السرير وقد يطلق ويراد منها الصورة والمبحوث عنه ههنا هي الطبيعة بالاطلاق الثلثة الاخيرة لكن يعرف ان الهيولى والصورة طبيعتان لا كما هما جزئيتان والطبيعة الكاملة الطبيعة هي التي ذكر المص في الموضع الثالث وهي التي عرف في المتن الثالث لان الطبيعي ينظر الى الطبيعة بالنسبة الى الحركة وبهذا المعنى عرفنا الطبيعة تؤخذ من الطبيعة التي ذكر المص في الموضع الثاني بانها التي يتولد منها ما يتولد اذا وجدت اولا لانه كما قال افرنا كان يتولد النباتات

من المبدا والمنفعل كالفاكهة من الشجر والطفل من الام الى الفعل بها فيجب ان يتقلل ويعظم من اسم الطبيعة بجملة
الا كل مبدا الحركة الموجود في المتحرك ومما ذكرنا عرفت مدلولات الطبيعة والمبحوثة عنها هنا الفصل الثاني
في انه هل يمكن للطبيعي ان يثبت وجود الطبيعة ام لا قد عرفت معاني لفظ الطبيعة كما لسائل ان يسئل هل هي موجودة وهل يمكن ان يبرهن
على وجودها ثم نعرف ماهي ثم اجاب المص عن هذا السؤال في المتن السادس فنذكره لكن زعم ابن سينا في الفصل
السابع من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء وابرتوس الكبير انه لا يمكن ان يثبته الطبيعي ويمكن ان يثبته
الفلسفي وبعضهم فصل وقال ان الاستيف رابنه هل يمكن ان يبرهن على ان الطبيعة موجود سوال
مغاير لسوال هل ينبغي ان يبرهن عليه ثم قال يمكن ولكن يبرهن لا ينبغي وقال الشارح في جملة اولا
لا يمكن ان يبرهن عليه من الاقدم طبيعي ولا فلسفي لان الطبيعة ذات الاجسام الطبيعية لا يمكن ان يبرهن
عليها من الاحق الاقدم لعلم طبيعيا كان او ما بعد طبيعي لانه ليس لها مباد ذاتية اقدم منها يمكن ان يبرهن عليها
بها فالطبيعة لا يمكن ان يبرهن على وجودها طبيعي ولا فلسفي وثانيا ان اثبات وجود شي من الاقدم اثباته
بوجوب علته الموجبة اياه بالضرورة الحافظة لوجوده كما يثبت ان النور موجود بان الشمس الموجبة
اياه الحافظة له موجودة لكن لا يمكن ان يوجد علة موجبة وتحفظ منها الطبيعة بالضرورة فاثباتها
كذلك مستحيل ولقائل ان يقول يمكن ان يبرهن على وجودها من الاقدم بعد اثبات وجود الواجب
تعالى ووجوبه وارادته وقدرته على جميع الممكنات بان نقول ان الطبيعة موجود لان واجب المريد
القادر على الاطلاق موجود وانه المتصف بهذه الصفات علة موجبة وحافظة اياها بالضرورة لكن
يرد ان كون واجب المتصف بهذه الصفات علة موجبة وحافظة اياها لم يثبت ببرهان او لكن يرد بها
لاحتمال ان لا يتعلق ارادته بوجودها فان قلت وجودها بديهي جلي فيكون مبرهن بلا واسطة او بواسطة
على اختلاف واقع فيه فيكون مثبتا من الاقدم قلت كون وجودها بديهيا غير متيقن ولو سلم فلا يمكن
ان يثبت لكونه بديهيا جليا وثانيا يمكن ان يبرهن عليه من المؤخر لكن من يسعى كثيرا ليثبته يسعى عبثا
ويكون سخرية واضحوكة اما انه يمكن ان يبرهن عليه من المؤخر فبان يقال لو وجد في الخارج حركة طبيعية
لزم ان يوجد فيه الطبيعة ايضا لكن الحركة الطبيعية موجودة فيه فالطبيعة ايضا موجودة فيه والكبرى
ظاهرة لان الطبيعة مبداء داخلي اول لمثل هذه الحركة والصغرى ايضا ظاهرة من مشي الحيوانات ونمو النباتات
واستحالة المستحيلات المتحركة لانا نرى ان هذه الحركات لا تصدر من مباد خارجة عنها قال المص في المتن
الرابع عشر من ثاني النفس جميع النباتات يوجد في نفسها قوة ومبداء تاخذ بها النمو والذبول
بالنظر الى الامكنة المتضادة لانها لا تنمو الى الفوق فقط ولا الى التحت بل من جانبيها وفي كل جزء منها وايضا المركبات
اعرف عندنا من الصور التي تسمى المركبات بسببها كما ان ذا النفس اعرف عندنا من النفس وظاهر
ان بعض الموجودات اجسام طبيعية مغايرة للاشياء التي توجد باسباب اخرى فيمكن ان يبرهن بها على
وجود الطبيعة التي تحصل منها وتسمى بسببها طبيعة والى هذا الدليل اشار المص في المتن السادس

ثم

وتعيين المبحوثة عنها هنا

فيلزم ان يبين

وذات الاجسام الطبيعية

فان هذه الحركات حركات طبيعية لصدورها من المبادي الداخلة في الحيوانات والناميات والمستحيلات مح

ثم ان كون الطبيعة موجودة ليس ظاهرا وبينا بنفسه بحيث اذا لوحظ الطرفان والنسبة بينهما
يحصل الجزم به في الحال كما في قولنا الكل اعظم من جزئه والواحد نصف الاثنين فاما بعض انها موجودة
من شي اخر ولا يمكن عدم تيقنه باطل لكونه منافيا للواقع فثبت انه متيقن من شي اخر ولا متيقن من
الاقدم فثبت انه متيقن من المتاخر واما ان من يسعى لاثباته يسعى سعيا عبثا ويكون سخرية واضحوكة لانه يبذل
سعيه في توضيح الواضحات كانه امر من المعضلات وصرف وقته فيما يحصل بادنى الالتفات كانه شي من المغلقات
واظن ان تقريرنا هذا مطابق لراي المص في المتن السادس فانه لم يقل فيه لا يمكن اثبات وجود الطبيعة او
اثبات وجودها من قال وسعى اثبات وجود الطبيعة اضحوكة اراه فلو لم يكن اثباته ممكنا من الاقدم ولا من
المتاخر لكان حق الجواب عن السؤال بانه كان يجب عليه ان يثبت وجودها ولا تم يعرفها ان يقول لا يمكن اثبات
وجودها اولا ولا احق واثبات وجودها اضحوكة ولما لم يقل كذلك بل قال سعي اثبات وجودها اعرف انه يمكن
اثبات وجودها بوجه من الوجوه اي من المتاخر الفصل الثالث في ان تعريف الطبيعة الذي ذكره المص صحيح ام لا اما اولا
فلان الطبيعة امر مطلق غير نسبي لانها الهيولى والصورة وهما جوهران وكل جوهر مطلق غير نسبي والامر المطلق
العين النسبي لا يجوز ان يعرف بامر نسبي لان التعريف على ما قال المص في الفصل السادس من سادس الجدل يجب ان يكون
بالاقدم والامر النسبي ليس باقدم من المطلق بل الامر بالعكس لكن المص عرف الطبيعة بامر نسبي مضاف الى ما هو مبداء له
والعلة فان المبداء مبداء ذي المبداء والعلة علة المعلول فيكون تعريفها بهما غير صحيح ويرد منه ان المص
عرف الطبيعة التي هي جوهر بالعرض اي بالحركة والسكون والجوهر لا يجوز ان يعرف بالعرض بل العرض يجوز ان يعرف
بالجوهر كما قال في المتن الثالث عشر من سابع ما بعد الطبيعة فتعريفها بهما ليس بجائز واما ثانيا فلان الطبيعة
ذات الشي وجوهره كما ظهر من المتن التاسع والفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة لكن لا شي من الجواهر المخلوقة
مبداء وعلة بلا واسطة لافعالها بل تفعل وتعمل بواسطة القوى كما يمكن ان يعلم بالاستقراء لان الانسان
مثلا يبصر بالقوة الباصرة ويسمع بالقوة السامعة ويتحرك بالقوة المحركة ويعقل بالقوة العاقلة وانما يكون كذلك
لان ذات الشي وجوهره يكون نسبته الى هذا الفعل وذاك على السوية وبلا فرق واحد منهما من الاخر فيجب
ان يوجد مخصص معين واحدا منها والا لما امكن ان يفعل شيئا منها لان العلة اذا كان نسبته الى معلولاته
على السوية وبلا فرق لا يمكن ان يعين ويفعل شيئا منها كما قال ابن رشد في شرح المتن التاسع والاربعين
من ثاني الطبيعيات وما به التخصيص والتعيين هي القوى فلا يصح ان يكون الطبيعة مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن
الشي الذي يكون فيه اولا وبالذات لان الحركة فعل واما ثالثا فلان تعريف الطبيعة بانه مبداء وعلة
الاه مشتمل على الاعم والاخص لان المبداء اعم من العلة لان كل علة مبداء ولا عكس كليا كما قال المص
في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكل تعريف مشتمل على الاعم والاخص ردي كما علمنا المص في الفصل
الثالث عشر من اول الجدل وكما يظهر لو قلت زيد حيوان انسان او انسان حيوان لانه لما كان الاخص
مشتملا على الاعم كان ذكر الاخص مغنيا عن ذكر الاعم فلو ذكر كان زائدا لا يترتب عليه فائدة التعريف الطبيعة

يشتمل الاخص علي الاعم بالفعل ويشتمل الاعم علي الاخص بالقوة كما في زيد

رومي واما رابعا فلانه لا يمكن ان طبيعي مبداء وعلة المتقابلين على ما بينه المص في المتن العاشر من ثاني الطبيعيات
فان مثل هذا الفاعل متعين لواحد منهما والحركة والسكون متقابلان لما قال المص في المتن العشرين من
خامس ما بعد الطبيعيات ان السكون مقابل الحركة فلما كان الطبيعة امرا واحدا طبيعيا لا يمكن ان يكون
مبداء وعلة للحركة والسكون لكن المقدم حق فكذا التالي واما خامسا فلانه لا يصدق على جميع افراد الطبيعة
وكل تعريف لا يصدق على جميع افراد المعرف فاسد فتعريف الطبيعة فاسد اما الصغرى فلان طبيعة بعض الطبيعيات
ليست مبداء وعلة للحركة والسكون فان الارض التي هي جسم طبيعي ليس طبيعتها مبداء وعلة للحركة فانها ثابتة
في وسط العالم غير متحركة اصلا كما قال المص في الفصل الثالث من ثاني الفلكيات والافلاك التي هي اجسام طبيعية
ليس طبيعتها مبداء وعلة للسكون كما قال المص في السابع من تاسع ما بعد الطبيعة واما الكبرى فلان شرط التعريف
ان يكون جامعا لكل فرد من افراده واما سادسا فلان الهيولى مع كونها طبيعة كما مر لا يصدق عليها المبداء
والعلة لانها موضوع الحركة ولا شيء من موضوع الحركة مبداء وعلة لها فالهيولى ليست بمبداء وعلة ولان الهيولى
ليس لها تاثير وكل مبداء وعلة له تاثير فالهيولى ليس لها بمبداء وعلة وكذلك لا يصدق على بعض الصور المبداء
والعلة لان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة لا تقصد حركاتها والا تحركها من انفسها وهو يخالف ما قال المص في المتن
الحادي والثلثين من ثامن الطبيعيات واما سابعا فلان هذا التعريف لا يبين به ماهية الطبيعة بل عللها الحركة و
السكون وكل تعريف كل شيء يجب ان يتبين ماهيته على ما قال المص في الفصل السادس من ثالث الجدل وفي الكتاب
الثاني من البرهان **الفصل الرابع في تعيين المطلب ونقل بعض تعريفات اخر للطبيعة** تعريف الطبيعة المذكور الذي هو
بجميع اجزائه مبداء وعلة لان يتحرك ويسكن الشيء الذي يوجد فيه اولا وبالذات لا بالعرض قد علم مفصلا في شرح المتون
المذكورة وسيعلم في الفصل الاتي ازيد علم ولا وثبت صحته وحسنه بان هذا التعريف يبين ظاهرا ومفصلا قوة
الطبيعة وحالها ويميزها عن جميع ما عداها وتحقق كل جزء منه في كل فرد منها وكل تعريف كان كذلك صحيح حسن
لانه مطابق لقوانين حسن التعريف فالتعريف المذكور صحيح حسن وبانه اتفق جمهور العلماء والحكماء الماتون
بعد المص العالمون بجميع قواعد صحة التعريف وحسنه على انه صحيح حسن وقبلوه بحسن قبول وكل ما كان
كذلك فهو صحيح حسن فهذا التعريف صحيح حسن وعرفها الرواقيون على ما نقل عنهم نامبهم في الفصل
السابع من الكتاب الرابع للالطاف بتعريف غير مناسب جدا للطبيعة التي نحن بصدد بيانها قال فيه ان الطبيعة
ليست شيئا سوى اسوخ والصورة الالهية المنبسطة بمجموع العالم وكل جزء من اجزائه ثم قال لا يكون الطبيعة بدون
الواجب تعالى ولا الواجب تعالى بدون الطبيعة بل كلاهما واحد ولا يفترقان في الدرجة والجاه وهذا ليس بمناسب لما نحن
فيه لانه لا يطلب ههنا الطبيعة الكلية التي ذكرناها انفا في الفصل الاول بل يطلب الطبيعة كل شيء الجزئية والكلية
شيئي وعرفها مرقوريوس ترسماخيوس وفيثاغورس بانها قوة مطلقة سارية في مجموع العالم واجزائه وقبله
افلاطون على ما صرح في المقالة العاشرة من كتاب الدن وافترق هؤلاء بينهم فان الرواقيين قالوا الطبيعة
هو اسوخ وصورته الالهية والافلاطونيين حكموا بانها شيء سائل من نفس العالم الكلية ولهذا كانوا يسمون

الطبيعة

الطبيعة ابن نفس العالم وابنه كما قال مارسيليوس في شرح الفصل الثالث من الكتاب الثاني عشر
من ثولوجيا افلاطون ولذلك ايضا كانوا يقولون ان الطبيعة ظهرت من نفس العالم التي هي الغيبا
وسماها الة اسفل للعناية الالهية بل صوروا افلاطون الطبيعة تحت النور العمودي الذي هو رابطة الكل
ولان لعلم تمام البحث لاحظ ترتيب الموجودات على راي افلاطونيين واعلم انهم حكموا بان الواجب
فوق جميع الموجودات واعلى من الكل ووضعوا تحته العقل المرتبطة به المثل ووضعوا تحت العقل النفس
التي يتعلق به المعاني وقالوا اصدر من النفس لاسيما من نفس العالم قوة بذرية منبثة في الهيولى وسموها
طبيعة فالطبيعة قوة بذرية منبعثة من نفس العالم في الهيولى ولما كانت الهيولى متفرقة في كل جسم
وكل جزء من اجزاء العالم الاجسام الموجود في جميع قالوا ان الطبيعة والقوة البذرية المذكورة توجد في كل جسم
وكل جزء من اجزاء عالم الاجسام وهذه القوة البذرية ليست هيولى ولا صورة بل نوع متوسطة بينهما وطريق
موصلة الى الصورة الحاصلة من مثل هذا البذر من المعاني والمثل التي يرتبط بهما كما بينا في الفصل الثامن
من تعليم الصورة وسمى هؤلاء الافلاطونيين الطبيعة حياة متاخرة سميت حياة لانها تحفظ حياتها
ويرتبط بالنفس وسميت متاخرة لان الحياة الاولى الحقة متعلقة بالعقل والحياة الوسطى متعلقة
بالنفس والمتاخرة بالطبيعة والواجب فوق الحياة ومبداء الحيات والهيولى قاعدة تحت الحياة وحياة
العقل انس الحياة وحياة النفس وسطها وحياة الطبيعة ادناها ولا تخالف هذا ما كتب بعض الافلاطونيين ما وحياة العقل كالشمس وحياة النفس كالنور وحياة الطبيعة
لكن لا يفهم منه امر محقق صادق للطبيعة كما ينبغي وصور الطبيعة بعض اخر منهم بتصويرات اخر تركت
ذكرها لعدم افادتها تعينها وحقيقتها مع اشتمالها على كثرة الكلام ولكن لا اترك تعريف يحيى النحوي منهم لانها
بعدما اعترض على تعريف المص اياها بانه لا يفيد ماهية الطبيعة بل فعلها قال الطبيعة هي حياة او قوة
في داخل الاجسام معتوقة لها وحاكمة فيها ومبداء لان تحرك وتسكن ما هي فيه اولا وبالذات لا بالعرض
وهذه الطويلة ماخوذ من كلامي افلاطون والمص مختلط منهما لكن لا يبين الطبيعة الكلية الافلاطونية ولا الطبيعة
الجزئية المشائية ولهذا تركت بيانها مفصلا وعرفها بوقراطا بانها قوة مجبولة في الاجسام ساكنة فيها
تضبط وهذا التعريف اقرب وقد عرفت بتعريفات اخرى سوى ما ذكرنا وتعريف المص احسن واولى
كما سيظهر من حل الادلة الموردة على عدم صحته **الفصل الخامس في حل الادلة الموردة في الفصل الثالث
على عدم صحة تعريف المص الطبيعة** قال شراح اللاتين في الجواب عن الاول ان الطبيعة يمكن ان تلاحظ على
وجهين صورة وبهذا الوجه تدل على الاضافة الى ذي المبداء ويمكن ان يلاحظ مادة والملحوظة بهذا
الوجه يدل على مادة الاضافة ~~المذكورة ومعناها وهي الملقة التي~~ ماهية الشيء ثم تنازعوا في
انه باي وجه يوخذ المبداء في التعريف فقال الفرقة العظمى انه يوخذ مادة لان مقصود المص ههنا ان
يكشف المعنى الصوري المعين للجسم الطبيعي في انه موضوع الطبيعيات وهو الطبيعة الماخوذة مادة
لا صورة قالوا وبهذا البيان يحفظ كون التعريف ذاتيا وهذا لا يمكن ان يحفظ لو اخذ المبداء صورة

وهؤلاء لم يتفكروا فكرا صحيحا في تقسيم المبداء لان المبداء الملحوظ مادة يتعرى عن المعنى الصورتي للمبداء
وعن اسم المبداء لانه حينئذ شيء مطلق ح وعلى هذا الوجه المبدا والملحوظ مادة ليس لمبدا الا اصلا وايضا
قد اخطاؤا في قولهم مقصود المص ههنا هو كشف المعنى الصورتي المعاين للجسم الطبيعي ثم ان يكون موضوع
العلم الطبيعي لان مقصوده هو بيان المبادي من حيث يترتب منها الجسم بالفعل كما بينا في شرح المتن الاول من الكتاب
السابق وفي فصل مدخل هذا الكتاب ولا يلزم منه ان لا يكون التعريف ذاتيا كما سنبينه فينبغي ان يجاب
عنه بان المطلقات يكون على ضربين بعضها مطلق محض كالحيوان والانسان وهو يجب ان يعرف المطلقات
كما بينه في الفصل الت من المقول في الاكيل الاول وبعضها وان كان من وجه مطلقا لكنه مضاف ومتجاوز
الى شيء اخر واضافته وتجاوزه اليه كالمتمم له وهو بين ويعرف بهذه الاضافة والتجاوز مثلا قوة البصرية
مطلقة فانها من النوع الثاني للكيف لكنها لا يمكن ان تبين وتعرف بتعريف مطابق لها الا بالاضافة والتجاوز
الى قابل البصر ولان تعرف هذا على ما ينبغي يجب ان تعلم ان الفلسفي الالهي يبحث عن الطبيعة كما يمكن ان ترى
في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن كل جوهر فيبحث عن الطبيعة التي هي جوهر ايضا ويبحث
عنها الطبيعي لكن بوجه اخر فان الفلسفي يبحث عنها ماخوذة على الاطلاق من حيث انها جوهر وموجود مجرد عن المادة
مادة وحركة والطبيعي يبحث عنها من حيث نسبتها الى الحركة كما يبحث عن سائرها ملحوظة بهذه النسبة لان الاشياء
المبحوثة عنها في الحكمة الطبيعية هي الاشياء التي تكون لها نسبة الى الحركة كما يستفاد من المتن الحادي والسبعين
والثالث والسبعين من هذا الكتاب في المتن الاول من سادس ما بعد الطبيعة فلما كان الطبيعة يبحث عنها
في الحكمة الطبيعية من حيث نسبتها الى الحركة يجب ان يعرف فيها بما ينظر نظرا باطنيا الى الحركة اي انه مبداء
وعلة للحركة ويقال على الاثبات المذكور ان بيان شيء وتعريفه بالنسبة الباطنية الى شيء مغاير لسائر تعريفه به
ومثل هذه النسبة التي تسمى تجاوزيا يمكن ان يكون امرا باطنيا للجوهر كما يظهر في المخلوق الذي لا يمكن ان يلاحظ
من حيث انه مخلوق بدون النسبة الى الخالق والطبيعة لم تعرف بالحركة التي هو عرض بل بمبداء الحركة والمبداء
ليس بعرض بل جوهر مع النسبة الى الحركة واقول في الجواب عن الثاني ان مبداء الحركة ويحمل بالكلية في الجوهر
المخلوق على ضربين احدهما قريب وبلا واسطة والاخر اولي واصلي والاول في النباتات قوة ما كالقوة الباصرة
وفي العناصر هي الكيفيات الاول وفي الثقلاء والخفيفات هي الثقلة والخفة والثاني هي صورة الشيء في الكل
لان ما يقتضي شيئا اي ان يوجد بعينه في ان يكون مستعدا لان يعمل ومثل هذا المبداء الاول يحمل بالترتيب
كما في الالات ومعلوم الاعمال بلا واسطة فالطبيعة مبداء الحركة والسكون اول اصلي لا قريب وبلا واسطة
كما بين في محله ويصح ما قلنا ما قال المص في المتن الرابع والعشرين من ثاني النفس في تعريف النفس من انها
التي بها نحس ونحس ونتعقل اولا اي اصالة وعن الثالث بان الطبيعة قسمان الهيولى والصورة وهي تقال عليهما ح
بالتناسب فان الهيولى طبيعة بوجه والصورة طبيعة باخر كما سنبين ولما كان كذلك وجب ان يذكر في تعريفها
امران يكون احدهما ناظرا الى الهيولى ومطابقا بها والاخر ناظرا الى الصورة ومطابقا لها وان ذكرا المص

لفظ

وما المبداء يجب ان ينظر ولفظ في الذي المبداء التي ان الاب الملحوظ ما كقد ليس وباب بل انشانا مطلقا ح

مع وجه اخر ح

ولهذا وقع لفظ اولا في تعريفها ح

209

نقض في المبداء والعلة ليكون المبداء صادقا على الهيولى والعلة على الصورة وبهذا يعلم ان ما قال
ثاباريوس وبعض اخر من ان المبداء والعلة اخذا ههنا لشيء واحد وبتبيان شيئا واحدا ردي
وعن الرابع بان الحركة والسكون الماخوذين في تعريف الحركة ليسا متقابلين بل امرين يترتب
فان الحركة يترتب ويتعقل للسكون كالطريق الى المنتهى فلا يكون الطبيعة مبداء وعلة
للمتقابلين حتى يجوز السلوك ويمكن ان يلاحظ بوجهين الاول بالصورة اي بعدم الحركة بالفعل
والثاني بالمادة وكانه صورة ما في الجسم الساكن وهذا ايضا على ضربين احدهما في الحد منه
والمبداء والاخر في الحد اليه والمنتهى والسكون المتحقق في حد ومبداء منه يبتدا الجسم
ان يتحرك بالطبع يتقابل الحركة بالطبع جزما فان مثل هذا السكون قسري مخالف لمقتضى طبيعة
الجسم لانه حاصل من علة خارجية جبرا ولانه اذا وقع الحركة الطبيعية يبتدا السكون كما يرى في الحجر
المرفوع من الارض فانه ساكن في اليد مثلا قسرا او جبرا ثم يتحرك منها الى الارض طبعا اذا لم يمسك
بها وسكونه منها قسرا مقابل لحركتها طبعا واما السكون في الحد اليه والمنتهى فهو الذي يطلب بالحركة
الطبيعية ويفعل بالحركة في جميع الماهيات لان اي ثبات تحركت لتسكن واما فلا يتحرك لان
لان تحرك على ما قالوا وهذا السكون والحركة ليسا متقابلين بل امرين يترتب كالطريق والمنتهى والطبيعة
مبداء وعلة لسكونه طبعا ايضا لانه الى اي موضع تحرك كل جسم بالطبع يسكن فيه بالطبع كما قال المص
في المتن الثاني والتسعين من ثاني الفلكيات واجاب بورفريوس عن الخامس على ما نقل عنه يحيى النحوي
بان كلمة الواو الواقعة في التعريف كجمعها والانفصالية في معنى التعريف الطبيعة مبداء وعلة لان
يتحرك او تسكن الشيء الذي هو فيه اولا وبالذات لا بالعرض والواجب ح ليس الا ان يكون
الطبيعة مبداء وعلة للحركة فقط في بعض الاجسام ومبداء وعلة للسكون فقط في بعضها الا ان يكون مبداء
وعلة لكليهما في كل جسم وانت ما قال بان طبيعة النار ليست مبداء وعلة لسكون النار لانها لا تسكن
اذا كانت خارجة من حيزها واذا وجدت فيه اي تحت فلك القمر لا تسكن اصلا بل تتحرك دائما
حركة دورية وقبله ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء
وقبله ايضا بريس فونسقه وبعض اخر ولكن لا ينبغي ان يقبل لان المص لا يرضى ان يذكر في التعريف
كلمة وانه ظاهرا على خلاف المراد لانه لا يكون تعريفا بل الغازا والدليل الماخوذ من النار لاثبات
ما قال فساده كنار على علم لان للنار حيزا طبيعيا معينا تصعد اليه بطبعها بحيث لا يمكن
ان تصعد بعد الى ما هو فوق منه بل تسكن فيه طبعا لكن تتحرك حركة دورية بالقسر من الفلك
ولا وجب ان يؤخذ ويفهم التعريفات بالذات لا بالعرض يصدق عليها انها مبداء وعلة للسكون
بالذات فلا يصح ما قال ان الطبيعة النار ليست مبداء وعلة لسكونها واجاب ثوما اقوينا تس
ويغدلونياس وباارلوس وفونسقه وقونمبر خينسس وروليش ويزريش وماستريوس وفراتكس
الراهب ح

وبعد احدهما للاخر ح

او مبداء مثلا من اين الامرين غاية واحدا ح

لهذا السكون اولا وبالذات لان العلة التي تحركه بسببها اذ طبعا علة ح

وبعض اخر اخذا الى الجمع بان الطبيعة كما تكون مبداء وعلة للحركة كذلك تكون مبداء وعلة للسكون لكن لا يكون مبداء
وعلة لكل منهما في كل جسم طبيعي بل تكون علة بحسب احتياج كل واحد منه ومناسبته بحيث يكون في بعض الاجسام الواقعة
تحت ذلك الفلك مبداء لكل منهما وفي بعض الاجسام مبداء وعلة للحركة فقط كما في الافلاك وفي بعضها يكون مبداء
وعلة للسكون فقط كما في الارض الكل فالطبيعة وان كانت مبداء وعلة لهذه الحركات والسكنات لكن بحسب مناسبة
حال الجسم الذي يكون الطبيعة له قال الشارح المجيب ليس بلازم ... نعم لو يرد به تعريف النفس في المتن الرابع
والعشرين من ثاني كتاب النفس حيث قال فيه النفس هي التي بها نحيى ونحس ... ونتعقل فان هذا التعريف
لا يصدق بجميع اجزائه على كل نفس فانه لا يصدق على نفس النبات والحساس المتحرك والمتعقل ولا على نفس الحيوان
النباتي لانها متحركة و... النفس الحيوانية انما قلته بل انما يصدق جميعها على النفس الانسانية فبعض النفوس كالنفس
النباتية نحيى بها النبات فقط وبعضها كنفس الحيوان النباتي نحيى ونحس بها الحيوان النباتية وبعضها كالنفس الحيوانية
نحيى ونتحرك ونحس بها الحيوان وبعضها كالنفس الانسانية نحيى ونحس ونتحرك ونتعقل بها الانسان فتفصيل معنى هذا
التعريف انما يكون الحيوة بجزء من النفس وانما يكون الحس بجزء من النفس وانما يكون التعقل بجزء من النفس
وانما يكون المجموع بكل من النفس وعلى هذا فقس تعريف المبداء وقل انما يكون الحركة الطبيعية بجزء من الطبيعة
وانما يكون السكون فقط يكون منها وانما يكون كل منها بالتناسب يكون منها واجاب سمبليقيوس ويحيى
النحوي وبعض اخر بان الطبيعة مبداء وعلة للحركة والسكون في جميع الاجسام الطبيعية فان المراد من السكون
المذكور في التعريف ليس هو المعنى الخاص الوجودي المنتهى الحقيقي للحركة الطبيعية بل هو المعنى العام العدمي
عدم الحركة واذا اريد هذا المعنى يصدق التعريف على طبيعة الفلك فان الفلك متحرك باجزائه وساكن بكليته
لانه لا يبدل مكانه الكل وعلى طبيعة الارض ايضا فان الارض متحركة باجزائها فانها تتحرك في الكيف فانها
قد تسخن وقد تبرد وفي المكان فانها اذا اخرجت من حيزها تتحرك اليه وساكنة بكليتها كما سيجيء في الفصل
الثالث عشر من ثاني الفلكيات واجيب عن السادس بان الهيولى طبيعة كالمبداء المنفعل والصورة طبيعة
كالمبداء الفاعل وبهذا يكون صور الامور الثقيلة والخفيفة والعناصر تتحرك ثم ان المتولد واجسامها من صورها
وقربها من الثقيلة والخفيفة وعن الدليل الاخير بان الطبيعة ... هنا من حيث ينظر الى الحركة فان الطبيعي انما يبحث
عنها ملحوظة بهذا الوجه ولهذا عرف ههنا بالتبيان ما يحيها طبعا **البحث الثاني في انه هل يكون كل من الهيولى**
والصورة طبيعة حقيقة وداخلة في التعريف المذكور ام لا وفيه فصول الفصل الاول في بيان
انهما ليسا كذلك قال سمبليقيوس ذهب طائفة من الحكماء الى ان الطبيعة هي الهيولى فقط والصورة ليست
بطبيعة واستدل بعض من هذه الطائفة بان الطبيعة هي التي تتبدل بالنظر اليها الاجسام الطبيعية وما تتبدل
بالنظر اليه الاجسام الطبيعية هو الهيولى فقط كما يرى في الاجسام الصناعية فالطبيعة هي الهيولى فقط وبعض
اخر منها بان الطبيعة هي التي تكون بها الاجسام الطبيعية موجودة ومغايرة فالطبيعة هي الهيولى فقط وبعض
اخر منها بان للاجسام الصناعية وما يكون به الاجسام الطبيعية موجودة ومغايرة للاجسام الصناعية هي العنصر

فقط

فقط فالطبيعة هي الصورة فقط وزعم ابن سينا في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ان الطبيعة
التي عرفها المعلم بالتعريف السابق هي المبداء الفاعل للحركة وبهذه المنزلة ان يقال ان الطبيعة هي الصورة وان
الهيولى ليست بطبيعة على الاطلاق بل بالنسبة الى شيء والى هذا ذهب ... ثامسطيوس ... فان ارسطوطاليس
ان الطبيعة هي الصورة فقط ... التي هي مبداء ومنفعل للحركة باختلاف الوجوه واطلاق الطبيعة على الهيولى
ليس الا من حيث انها يقبلها ويختصها الصورة التي هي مبداء للحركة او تلك الحركة واما بالنظر الى ذاتها فليست بطبيعة
لانها قوة كلية ... بالنسبة الى كل حركة وهذه عبارة المترجم لان الهيولى يقال طبيعة لا بالنظر الى ذاتها كانها
طبيعة اخرى مغايرة للصورة بل كانها الواحدة معها لانه قال ارسطو في المتن الثالث والاخير من ثامن ما بعد الطبيعة
ان الهيولى هي القوة التي تكون بالفعل بالصورة ولهذا تكون طبيعة جنسية تقبل الحركة الصورة التي هي طبيعة الشيء
لانه كما اذا نقول ان الخشب لا يصنع صندوق بالقوة ثم يصير صندوقا بالفعل بالصورة لا نقول بوجود صندوقين بل
بوجود الواحد بالعدد الذي كان اولا بالقوة في الهيولى فقط ثم صار بالفعل بالصورة كذلك ينبغي ان نقول للطبيعة
لان طبيعة شيء واحد لا اثنان لكن تدل على طبيعة الجسم بالقوة بالهيولى وعليها بالفعل بالصورة انتهى **وذكر بعض الادلة**
على ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى استدل اولا بانه اذا كان الكلام للالفاظ المتناسبة بينهم على الاطلاق لكنه ...
الاول الذي يكون فيه الجنس كما قال المعلم في ابتداء الرابع ما بعد الطبيعة ولهذا علمنا في المتن الثالث منه ان العلم في كل موضع يكون
غالبا للشيء الاول الذي يتعلق به ويقال لاجله ما عداه والطبيعة لفظ متناسب والصورة تناسب اول كما يتبين في المعقود
من الكلام للطبيعة وكونها هي الصورة فقط وثانيا بان المعلم صرح في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة ان الصورة تقال طبيعة
اولا وحقيقة وتقال الهيولى ايضا طبيعة من حيث انها قابلة للصورة وتقال الكون والتولد ايضا طبيعة لانه طريق الى الطبيعة
وثالثا بان المعلم قال في المتن الحادي عشر ... تسمى الذي ما يكون على مقتضى الصنعة ومصنوعا صنعة بمثل هذا الوجه يسمى
الذي منه يكون على مقتضى الطبع وطبيعيا طبيعة لكن لا نسمي شيئا صناعيا للشيء على مقتضى الصنعة لو كان سريرا بالقوة فقط
لانه لم يكن له صورة السرير وليس على مقتضى الصنعة ولا في الاشياء التي توجد بالطبع لان ما يكون لحما او عظما بالقوة لا يكون له
طبيعة ولا يكون بالطبع حتى ان يقبل الصورة الكائنة على حسب المعنى الذي نذكرها حين نعرف اللحم او العظم وكرر هذا في اواخر الفصل
الرابع من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال فيه فكل ما يوجد او يصير بالطبع لا نقول انه ذو طبيعة بسبب انه مستعد لان يوجد او يكون
لو لم يكن فالصورة بالفعل ... لا يمكن ان يكون صادقا لو كانت الهيولى طبيعة بالنظر الى ذاتها ويعقول القياس بهذا لكون
... ذاتها بالقوة للصورة التي هي طبيعة ولا شيء مما يكون في ذاتها بالقوة شيئا هو طبيعة بالنظر الى ذاتها فالهيولى ليست
طبيعة بالنظر الى ذاتها ورابعا بان المعلم قسم الجوهر في المتن الرابع عشر من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة الى الهيولى
والطبيعة اي الصورة والمركب الطبيعي ولما ذكر الهيولى في هذا التقسيم مقابلة وقسيمة للطبيعة علم ان الهيولى
ليست بطبيعة وخامسا بان الهيولى ليست مبداء وعلة للحركة اذ لو كانت مبداء وعلة لها لكانت البتة علة مادية
لها والهيولى لا يمكن ان تكون علة مادية لها بوجه ما لان ما يكون علة مادية لشيء يكون موضوعا له والهيولى ليست
موضوعا للحركة لان الحركة عرض ولا يوجد شيء من الاعراض في الهيولى كما في الموضوع ولانه لو فرض ان الهيولى

مبدأ وعلة للحركة ما لا يكون طبيعة ايضا لانها لا يمكن ان يكون علة لان كون شيء علة يدل على تأثيره والهيولى قابلة والقبول ليس بتأثير ولان الهيولى لا يفعل شيئا لان كل شيء انما يفعل حال كونها موجودا والهيولى قوة فقط والعلة هو الذي يفعل ففي الهيولى ليست علة للحركة فليست بطبيعة ولا داخلة في تعريفها وسيأتي بان الهيولى ليست متعينة بالنظر الى ذاتها لحركة واحدة بل هي بلا فرق بالنسبة الى كل حركة كما هو ظاهر عند كل احد والطبيعة مبدأ معين للحركة لما قال المص في المتن الثامن من ثامن الطبيعيات من ان الطبيعة متعينة للواحد ولانها لو لم تكن متعينة لكان كل حركة طبيعية لان كل حركة كانت بحسب مبدأ يفعل ما يكون بحسب ميل ما يفعل طبيعي فالهيولى ليست بطبيعة بالنظر الى ذاتها وسابعا بان طبيعة كل جسم واحدة والصورة طبيعة فلا يكون الهيولى طبيعة والا لكان طبيعة كل جسم اثنين قال نزبارلوس ولذا قال ارسطو في المتن الحادي عشر من هذا الكتاب انما يقال لكل شيء ما لكا لطبيعة اذا كان بالفعل لا اذا كان بالقوة لانه يكون ما لكا لها بالقوة وما كان ... ان يدل ان كان بالفعل مما اذا كان بالقوة يلزم ان يكون الصورة ازيد طبيعة لشيء من ان يكون الهيولى طبيعة لكن المدلول بها طبيعة واحدة انتهى ويحتملون من هذا لان لا يدخل كل من الهيولى والصورة في تعريف الطبيعة بل الصورة فقط **الفصل الثاني**

في بيان ان كلا واحد من الهيولى والصورة الجوهرية طبيعة بالذات وداخل تحت تعريفها الى هذا الراي ذهب اكثر شراح كتب المص منهم سمبلقيوس وثمسطيوس ويحيى النحوي وابن رشد وتوما اقويناس وسقوتوس وغوكبرتنسيس وفونسيكا ... وهرناوس ... وزوبوس وآورشتين وآترباقس وماستريوس وبوندو وجم كبير اخر وهذا هو رأي المص ايضا فانه اثبت في هذا الفصل بعد كون الصورة والهيولى طبيعة لا الهيولى فقط كما ذهب اليه القدماء ولهذا استنتج في المتن العاشر لكل منها اي الهيولى والصورة وقال فالهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم كان منه مبدأ الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه ولوجه اخر الصورة والنوع التي تؤخذ في التعريف وقال في المتن الحادي والعشرين من هذا الكتاب ان الطبيعة اثنان الهيولى والصورة ثم قال عن ابن ... ان احد بوجهين قائلا لما كان الطبيعة اثنين من ... يكون بحث الطبيعي اما ... او ... كما قال البعض من ان الطبيعة ليست اثنين عند ان بل واحدة فقط الا الصورة مخالف لما ذهبوا اليه وايضا قال المص في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وكذلك تطلق الطبيعة على الشيء الذي يكون او يكون من قوته شيء من الاجسام الطبيعية حال كونه اولا موجودا الا ان ولا متحركا او الثانية ليست الا الصورة ... ان الهيولى والصورة طبيعة وقال في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب ان الصورة ازيد من ان يكون طبيعة من الهيولى انتهى ويلزم منه ان يكون الهيولى ايضا طبيعة حتى يكون الصورة ازيد منها في ان يكون طبيعة لكن لما كانت الطبيعة متناسبا كما سيجيء فكما ان الجوهر والعرض موجودان والجوهر موجود ازيد من العرض كذلك الصورة والهيولى طبيعة والصورة طبيعة ازيد من الهيولى ويستدل على ان الصورة طبيعة بانها هو الجزء الرئيس للجسم الطبيعي هو المنوع له وهو الفارق للاجسام الطبيعية من الغير الطبيعية وهو مبدأ وعلة لكل حركة موجودة في الاجسام الطبيعية من حيث انها طبيعية فيكون طبيعة حقا وحقيقة وعلى ان الهيولى طبيعة بانها لما كانت متقومة بالذات للجسم المركب الطبيعي يكون طبيعة لكنها متقومة له بالذات فيكون طبيعة وثبت الملازمة بانه كما لا يمكن ان يحصل الجوهر من الاعراض

بكلا شيء يذكره ... تبارك ... التفات

ناو فار تطلق ويراد منها جوهر الاشياء الموجودة من الطبع ولا اوليت الا الهيولى يح

[illegible]

من اللاجوهر كما قال المص في المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق كذلك لا يمكن ان يتقوم المركب الطبيعي بالذات من اللاطبيعة وبان الهيولى موضوع اول يحصل منه شيء اخر كما قال في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق والطبيعة دائما موضوع ما ويكون في الموضوع كما قال في المتن الرابع من هذا الكتاب فالهيولى طبيعة وبان الهيولى لما كانت مبدأ الحركة فيما تكون فيه يكون طبيعة لكنها مبدأ الحركة فيما تكون فيه فتكون طبيعة وثبت الملازمة بان الهيولى تصدق عليها تعريف الطبيعة وكل ما يصدق عليه تعريف الطبيعة المعرفة طبيعة لان كل ما يصدق عليه التعريف يصدق عليه المعروف فلما كانت الهيولى مبدأ الحركة تكون طبيعة وثبت المقدمة الواصفة بان الهيولى مبدأ التكون كما بين في الكتاب السابق والتكون حركة لان الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة يراد بها المعنى الاعم الشامل للتكون كما مر فالهيولى مبدأ الحركة وليستدل على الثاني ان علم ان كلا من الهيولى والصورة داخل في تعريف الطبيعة الذي ذكره المص لا الصورة فقط كما زعم البعض بانه لما كان كل منهما طبيعة كما مر عرف كل منهما وبان المص بعد ما عرف الطبيعة في المتن الثالث من المتون ... قسمها الى الهيولى والصورة وفحوى النتيجة ... فيلزم كل منهما داخلا في تعريفها الذي ذكره فيه وبانه لو كان مراد المص اخراج الهيولى من تعريف الطبيعة ثم ان يعرف القسم الذي اراد تعريفه لانه كذا يجب ان تعرف الاشياء التي يكون مدلولاتها كثيرة كما قال المص في الفصل الرابع من سادس الجدل ما لم يعين بعضها او لا يعرف به كلا منهما وكذا لو كانت الهيولى خارجة من تعريف الطبيعة المذكور لما كان الطبيعة اثنين ولما صح ان يسأل بما سيجيء في المتن الحادي والعشرين من انه لما كانت الطبيعة اثنين الهيولى والصورة فهل يبحث الطبيعي عن كل منهما او الاخرة والتالي باطل فكذا المقدم وبان القدماء قد كانوا يقولون ان معنى الطبيعة وتعريفها انما يتحقق في الهيولى وحدها فقط طبيعة والمص لا ينكر تحقق معنى الطبيعة وتعريفها فيها وتسميتها طبيعة بل انما ينكر الحصار التحقق فيها وتسميتها فقط طبيعة ويقول الصورة ايضا كذلك لكن كان يجب ان ينكر هذا لو كان مراده ان يخرجها من التعريف المذكور فلما لم ينكر علم انها داخلة فيه لكنه لم ينكر علم انها داخلة فيه نعم الصورة تقصد من التعريف المذكور قصدا اوليا والهيولى منه قصدا ثانويا لان الصورة طبيعة ازيد من الهيولى وكل طبيعة ازيد يقصد من تعريف الطبيعة قصدا اوليا فيقصد الهيولى فالصورة تقصد منه قصدا ازيد من الهيولى ~~منه~~ وان الصورة مبدأ فاعل لكل سبب وليست مبدأ فقط بل وعلة الحركة ايضا كالهيولى فهي مبدأ ومنفعل مكما قال سمبلقيوس بقابلية الانفعال وكل ما كان كذلك اي مبدأ فاعلا وعلة الحركة يقصد من التعريف المذكور قصدا اوليا واشبه ما ليس كذلك اي الهيولى فالصورة تقصد منه قصدا اوليا وتقصد الهيولى منه فبان الصورة متناسب اول الطبيعة المتناسب والهيولى متناسب ثان والمتناسب الاول يقصد من تعريف المتناسب قصدا اوليا وابينه يقصد المتناسب الثاني فالصورة تقصد من تعريف الطبيعة قصدا اوليا والنسب يقصد الهيولى منه فان قلت لما كانت كل من الهيولى والصورة طبيعة وداخلا في التعريف المذكور فما ينبغي ان يقال للعدم الذي هو مبدأ التكون ايضا هل ينبغي ان يقال انه طبيعة وداخلة في تعريفها ام لا قلت ذهب المرتوس وتبعه بعض الشراح المتاخرين الى ان الطبيعة داخلة في تعريفها المذكور واستدلوا عليه بكلمات المص ايضا فانه قال في المتن الحادي عشر فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة تقال على ضربين فان العدم صورة ما وان العدم مبدأ الحركة لانه مبدأ التكون كما علم في الكتاب السابق والتكون حركة بالمعنى الذي اخذت بمعنى شامل للتكون والفساد وانه علة لانه غاية التكون والغاية علة تصدق فيه جميع قيود التعريف فيكون داخلا في التعريف المذكور فيكون طبيعة هذا لكن ينبغي ان يقال

نا المتعاقبة فيه

كما ان صنيعه ربما النوع كما يجب عليه ان تقسيم الطبيعة الى الهيولى والصورة اولا يح

المرفة يح

بوجه يح ... اولى واشبه من قصد الهيولى منه يح

اولى واشبه من قصده يح

ان العدم ليس طبيعة حقيقة ولا يصدق عليه تعريف الطبيعة حقيقة لكن يجوز ان يقال طبيعة مجازا وان يصدق عليها تعريفها مجازا اما انه ليس طبيعة حقيقة ولا يصدق عليه تعريفها حقيقة فيثبت بان المص قسم الطبيعة في المعرفة الى الهيولى والصورة فقط في المتن العاشر والحادي عشر ولم يذكر العدم اصلا والطبيعة مبدا واني داخل في معنى المبدا او علة داخلة فيه ينبت منه احوال هذا الجسم وافعاله والعدم الملحوظ صورة لا يمكن ان يكون كذلك حقيقة لانه معدوم كما مر في اواخر الكتاب السابق ويثبت هذا من تعريف الطبيعة اما اولا فلان العدم ليس مبدا بالمعنى الذي اخذ في تعريفها لان العدم مبدا التكون كما حققه والمبدا الماخوذ منه هو المبدا الفاعل والمنفعل ولا يمكن ان يكون العدم مبدا فاعلا او منفعلا وكذلك العدم ليس علة اصلا ولان العلة الماخوذة في تعريف الطبيعة علة ينبت وينبع منه الحركة كما مر الاصل كما ان الصورة والعدم لا يمكن ان يكون كذلك وان العدم ليس غاية حقيقة لان الغاية هي التي يفعل الفاعل لاجلها والفاعل لا يفعل لاجل العدم لا يقال العدم حد ينتهي اليه الف ويكون غاية لانا نقول هو شيء غاية مغاير لكونه منفيا وانه حد انتهى اليه الف وكذلك لا يتحقق فيه سائر القيود للتعريف لانه لا يتحقق فيه قيد ما يكون فيه اولا وبالذات لا بالعرض لان العدم لا يكون في الجسم المتحرك والساكن لان المتبادر كونه فيه كونه جزءا منه كما ان الهيولى والصورة كذلك والفاظ التعريف يجب ان يحمل على ما هو المتبادر منها فالعدم ليس طبيعة حقا وحقيقة ولا يصدق عليه تعريفها ايضا واما انه طبيعة مجازا ويصدق عليه تعريف الطبيعة كذلك فبمناسبته ما يمكن ان يصدق بان العدم صورة ما يعني يوخذ في الهيولى كصورة ما ولهذا يقال ملكة كما يقال المص في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة فلما كانت الصورة طبيعة حقيقة وصدق عليها تعريفها كذلك جاز ان يقال انه بوجه ما ان العدم طبيعة وصادق عليه تعريفها لمشابهته للصورة التي هي طبيعة حقيقة وصادق عليها تعريفها كذلك

الفصل الثالث في ان المركب الطبيعي طبيعة حقيقة ام لا ذهب كثير من شراح الارسطو الى ان لفظ الطبيعة قد يطلق ويراد به الجسم الطبيعي كما يطلق ويراد به معانيه الاخر قال انتوني رويس منهم ان المركب من الهيولى والصورة طبيعة كما عليه وتبعه فيه كثير من شراح اللاتين منهم فرانجسقوس يوذودو مجموع البعض ان لفظ الطبيعة مشترك بالمعنى يحكم بالقول على الهيولى والصورة منهما واستدلوا لهذا البعض بكلمات المص فانه قال في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة تجمع تكون بالطبع او تتكون اذا تحقق شيء منه تستوي او يكون من شأنه ان يقال ما له الطبيعة لو لم يكن ما له النوع والصورة فحصل منهما اي المركب منهما كالحيوانات واجزائها وقال في متن الاوائل الحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء طبيعة لانه هو وامثالها يقال انها طبيعة انتهى ما قالوا وهذا الرأي مخالف لما قال المص في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب فانه صرح فيه ان المركب من الهيولى والصورة ليس طبيعة فانه قال فيه فصورة ما من الاشياء التي توجد فيه نفسها مبدا الحركة ونوعها المعين الموجودة مفارقة الا بالنظر الى نوعهما بالعقلي بالتعريف والمركب منهما ما يحصل منهما فليس طبيعة من الطبيعة كالانسان وهذا اي الصورة طبيعة ازيد من الهيولى انتهى فانه حكم هنا باحكام ثلثة حكم بان الصورة طبيعة بوجه مغاير لكون الهيولى طبيعة وبان المركب منهما ليس بطبيعة بل حاصل من الطبيعة اي من الهيولى والصورة وبان الصورة طبيعة ازيد من الهيولى ويخالف للدليل فان المركب منهما خارج من تعريف الطبيعة وكل ما هو خارج من تعريف الطبيعة ليس بطبيعة فالمركب منهما ليس بطبيعة ويثبت الصغرى بان المركب منهما ليس مبدا وعلة لحركة ما يكون فيه

وسكونه

وسكونه والا كان حاصلا في نفسه ومغايرا لها وهو بديهي البطلان ويجاب عما استدلوا به من كلمات المص بان ما نقلوا من الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة ليس بمكتوب فيه كما نقلوه بل المكتوب فيه في جميع النسخ اليونانية واكثر تراجم اللاتينية ليس الا ما هذه ترجمته فيكون من الطبع ما حصل منهما كالحيوانات واجزائها انتهى وليس طبيعة كما قال في المتن الثاني عشر من هذا الكتاب على انه يلزم ان يكون اجزاء الحيوانات ايضا طبيعة على ما قالوا وترجموا عبارته ولم يقل به احد منهم وما نقلوا عنه من المتن الاول من هذا الكتاب لا يطابق اصل عبارته الواقعة في جميع النسخ اليونانية واكثر تراجم اللاتينية فان عبارته فيها ليس الا ما هذه ترجمتها بعينها والحيوانات والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه ومثلها تقول انها توجد بالطبع الفصل الرابع في ان لفظ الطبيعة ليس مشتركا معنويا بالنظر الى الهيولى والصورة الجوهرية ذهب بعض سوتوس وتولتوس وبلتنسس الى ان لفظ الطبيعة يقال على الهيولى والصورة بالاشتراك المعنوي وقال سعوتوس والسترونس وبعض اخر انه يقال على كل منهما بالاشتراك اللفظي انه ليس كمشترك بالمعنى بالنسبة الى الشيء من الهيولى والصورة ومن سبب الجسم المركب ليس بطبيعة كما مر حتى يقال ان الطبيعة لفظ مشترك بالاسم وبالمعنى ومتناسب بالنسبة اليه قال سمبلقيوس في شرحه للمتن الثالث من هذا الكتاب ان ارسطوطاليس من الكبير وسنحسنا ما قالوا ان هذا التعريف المعطى للطبيعة يصدق على مدلولات الطبيعة ماخوذا فرقا ما علما ان لفظ الطبيعة مقول بالاشتراك بالاسم انه لتناسب لان اليونانيين يتجوزون التناسب بالاشتراك بالاسم على الهيولى والصورة وعلى الشيء الذي هو كالمعقود والتولد الطبيعي الذي يطلق اسمه حقيقة على الشيء الذي هو كالعلم للاجسام الطبيعية كذلك التعريف بهنا يصدق للطبيعة التي يقال طبيعة حقيقة لكن يقال بالمشترك على المبادي الاخر ايضا لان مبادي الحركات تكون طبيعة لكن لا بوجه واحد ويستدل على ما قلنا بان الطبيعة يقال على الصورة اولا وبعد بمعقوليتها على الهيولى على ما قال المص في المتن الثاني عشر من الرابع من خامس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات والاشياء من المشتركات المعنوية تقال على البعض وقد لا يزيد من معقوليته على بعض اخر كما بين فيما قبل المقولات فالطبيعة ليست بمشترك معنوي وبان الصورة طبيعة الملكة الفاعلة وهو في الجسم والهيولى طبيعة كالمبدا المنفعل فقط كما سبق وقوة محققة في ذاتها وقريبة الى العدم كما بين في اواخر الكتاب السابق ولا شيء بمشترك معنوي بالنسبة الى المبدا الفاعل والمنفعل والى الفعل والقوة والى الكمال واللاكمال فالطبيعة ليست بمشترك معنوي بينهما وبانه لو كانت الطبيعة مشتركة معنوية بالنسبة الى الهيولى والصورة لكانتا شيء واحد طبيعتان من جنس واحد لان الهيولى والصورة امران متغايران في نفس الامر والتالي باطل لانه مثل ان يقال ذات الانسان حاصل من الحيوانين المتغايرين وهذا محال قد علم فظهر من هذه الادلة ان الطبيعة لا تقال على الهيولى والصورة بالاشتراك المعنوي ومن لا يقال ايضا عليهما بالاشتراك اللفظي لان المشتركات في اللفظ انما تتوافق في اللفظ وما في الحد والمعنى متغايرة كما هذا الكلب الواقع ومثله ليس وايضا ان الهيولى تقال طبيعة بالنسبة الى الصورة التي هي مناسبة لها كما ان الحيوان متناسب بالنسبة للصحيح والبخس والقارورة والدواء يقال صحيحا بالنظر اليه واحد من المشتركات لا يقال بالترتيب والتقدم والتاخر بالنسبة الى الاخر وهذا هو ما علمنا في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال الصورة تقال طبيعة على الحقيقة واما الهيولى فتقال طبيعة لانها قابلة الصورة

عبارته بما يقال من المذكورات اولا على الحقيقة طبيعة هو الجوهر اي الصورة لان الهيولى تقال طبيعة
بسبب انها قابلة لها قال ثاوفرسطس في شرحه على هذا المحل ظهر منه ان الطبيعة تقال على الجوهر الصورة
اولا على الحقيقة لان الهيولى تقال طبيعة لانها قابلة للصورة الفصل الخامس في الجواب عن الادلة
المورودة في الفصل الاول ويجاب عن الدليلين الاولين اللذين نقلهما سمبليقيوس عن الطالكين
بانهما لا ينتجان الا ان الهيولى طبيعة صدقا وحقا وقد بيناه نحن ايضا في الفصل الثالث وهذا صادق
في نفس الامر حتى ان القدماء لما لم يتمكنوا ان يصلوا الى ان الهيولى الاولى وضعوا اجسامًا محسوسًا
على انها هيولى اولى لجميع الاجسام الطبيعية كالنار او الهواء او الماء وقالوا هو جوهر جميع الاجسام
وطبيعتها ولا يلزم منه ان لا تكون الصورة طبيعة اصلا وعن الثالث بان الاجسام الطبيعية تاخذ النوعية
والوجود من الصورة ولذا تكون طبيعة ازيد من كون الهيولى طبيعة لكن الهيولى داخلة فيها وجزء من ذاتها
ومبدا انفعالي للحركة ما يكون فيه وبكونه فتكون طبيعة كالصورة وان كانت ادنى منها في ان تكون طبيعة ايضا
ان الطبيعيات كما تفترق عن الصناعيات بالصورة التي هي فعل جوهري كذلك تفترق بالهيولى لانه ليس للمبدا
الهيولاني قوة هيولانية الى الصورة كما في الصناعيات بخلاف المبدا الهيولاني في الطبيعيات ولهذا لا تكون
افعال الصناعيات طبيعية بخلاف الطبيعيات وما قالوا من ان الهيولى ليست طبيعة بالنظر الى ذاتها
لانها بالنظر الى ذاتها قوة كلية وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة فلا تحد لهم نفعا لان المصنف حين يحكم بان الطبيعة
بان الهيولى طبيعة يتكلم انها من حيث انها موجودة في الخارج وهي انما توجد في الخارج تحت صورة دائما ومع تكون
متعينة لا محالة وحين اخذت قوة كلية وبلا فرق بالنسبة الى كل حركة معقولة مفرقة وليس كلامنا فيها لما
ويجاب ايضا عما استدل ابو علي في الفصل المذكور على ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى من انه اذا كان الكلام
للالفاظ المتناسبة ينفهم على الاطلاق للمتناسب الاول الذي يكون في هذا الجنس كذا والصورة متناسب اول
للطبيعة المتناسبة فينفهم الكلام الكائن للطبيعة لها فقط فتكون هي طبيعة فقط لا الهيولى بانه اذا كان الكلام
للالفاظ المتناسبة انما ينفهم للمتناسب الاول انه ما اليق وفي اكثر المواد على الاطلاق كما نقل ولا يلزم
منه ان لا ينفهم للمتناسبات السائرة اصلا بل قد ينفهم لها ايضا لكن انه ما لا اليق بل الا يتفق في بعض الاوقات
وهذا هو المفهوم من قول المصنف المنقول في هذا الكتاب في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة وهو ما قال ان العلم
في كل موضع يكون غالبا للشيء الاول والذي يتعلق به ويقال لاجله ما عداه فلا يلزم ان ينفهم الكلام الكائن للطبيعة للصورة
فقط حتى يلزم ان تكون هي طبيعة فقط لا الهيولى والقاعدة المذكورة متناسبة لما كان فيه فان الكلام
الكائن في للطبيعة يكون بالاصالة والاليقية للصورة التي هي المتناسبة الاولى ويكون لا بالاصالة ولا الاليقية
بل بالتبع وقلة اللياقة للهيولى ايضا ولا يلزم منه ان تخرج من معنى الطبيعة وتعريفها بل من المصرح في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة
المنقول في الدليل المذكور ان الموجود متناسب بالنسبة الى الجوهر والعرض فكما انه لا ينفهم الكلام الكائن للموجود للجوهر فقط الذي هو
متناسب اول لا للعرض الذي هو متناسب ثاني ولا يكون الجوهر فقط موجودا لا العرض كذلك ههنا لا ينفهم الكلام الكائن

للطبيعة

للطبيعة للصورة فقط التي هي متناسبة اولى لا للهيولى ولا تكون الصورة فقط طبيعة لا الهيولى التي
هي متناسبة ثانية وعما استدل به ثانيا بانه لا يلزم من كلام المصنف المنقول فيه الا ان الهيولى متناسبة ثانية
للطبيعة والصورة متناسبة اولى ولا يلزم منه ان لا تكون الهيولى طبيعة بل تكون طبيعة كما ان العرض مع انه ثابت
ثاني للوجود موجود وبان المصنف لم يثبت في الكلام المنقول عنه في الدليل المذكور كون الهيولى طبيعة لانه حكم في اول
الفصل المنقول فيه حين عد معاني الطبيعة بان الهيولى تقال طبيعة على الاطلاق وبالذات فلا يجوز ان يريد
بالكلمات المذكورة في هذا الدليل ان الهيولى ليست طبيعة على الاطلاق وبالذات بل بالنسبة الى الصورة والا يناقض
نفسه لكن بين الوجه الذي تكون طبيعة وقال انها طبيعة من حيث تكون موضوعة قابلة للصورة التي هي طبيعة ازيد واولى
ولهذا قال في المتن الرابع من هذا الكتاب لان الطبيعة ذاتي موضوع ما توجد في الموضوع وعن الثالث بان ما حكم
في المتن الحادي عشر من هذا الكتاب لا اثبات ان الطبيعة هي الصورة فقط لا الهيولى لا يفيد مدعاهم لان المصنف
في المتن المذكور ما ذهب القدماء وبينه في المتون السابقة عليه من ان الهيولى طبيعة حقا مثبتا ومسلما واراد فيه ان
يبين فيه كون الصورة طبيعة ايضا لان الاشياء لا تقال انها كذا بالفعل الا اذا كانت صاحبة الصورة لكن ان يرى
في الصناعيات فكما ان السرير مثلا انه يصير سريرا بالفعل يوضع تحت صورته الخشب الذي بمنزلة الهيولى والطبيعة عند
القدماء كذلك يوضع ههنا الهيولى والطبيعة تحت الصورة الجوهرية ثم اذا وضع صورة العظم واللحم بالفعل يصير عظما
او لحما وهذا هو مراده كما نقل في هذا الدليل عن الفصل الخامس من ما بعد الطبيعة وعن الرابع بان المراد من الطبيعة المذكورة في تقسيم
الجوهر المذكور هي الصورة الجوهرية على ما يدل عليه تقسيم المعروف من ان الجوهر ينقسم اقسام الهيولى والصورة والمركب منهما كما
قسم المصنف في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر وعبارة التقسيم المنقول
من المتن الرابع الثاني عشر من ما بعد الطبيعة من ان الجواهر ثلثة بعضها الهيولى وبعضها الطبيعة والتي هي متكوّنة اليها
الشيء وبعضها المركب منهما فان الصورة هي التي تكون جوهر شيء وهي ملكة ما بالنسبة الى الاعدام السابقة لانها تنتهي اليها
المتكون ولانها توجد في الهيولى لكن هاهنا وعن الخامس بان المراد بلفظ المبدا المذكور في تعريف الطبيعة في الهيولى التي هي
مبداء انفعالي اي منفعل والمراد بلفظ العلة هي الصورة التي هي مبداء فعلي الفاعلي وليس بواجب ان لا تكون الهيولى طبيعة
ان تكون ذا طبيعة ذات تأثير فانهما من خواص العلة والصورة لا من خواص المبداء الانفعالي والهيولى وان
كان تفعل الهيولى فعلا مناسبا لحالها كما سيجيء ثم ان عدم كون الهيولى علة بالوجه الذي يكون الصورة
به علة مسلم لكن عدم كونها مبداء وعلة بالذي لا يكون الصورة به علة منكر فان الهيولى طبيعة بوجه مغاير
لوجه كون الصورة طبيعة اي مبداء وعلة فتكون طبيعة وعلة مادية في اقوال قوله والهيولى لا يمكن ان يكون علة مادية
للحركة باطل قوله لانه يكون علة مادية لشيء يكون موضوعا له مسلم لكن قوله الهيولى ليست موضوعة للحركة
باطل فانها موضوعة للتكون الذي هو واحد من اقسام الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة كما مر وايضا ان الهيولى
موضوعة لسائر الحركات نعم هي موضوعة اولى وبعيدة وموضوعيتها لها لكون موضوعة لجميع سائر الاعراض كما بين
في الكتب الكون والفساد والموضوع الاول القريب لها ولجميع الاعراض هو الجسم الطبيعي المركب من الهيولى
والصورة ثم ان قوله ولانه لو فرضنا ان الهيولى مبداء الحركة لا يكون طبيعة ايضا لانها لا يمكن ان تكون علة بل لا انا

علة كما يفهم من قوله لان لو كان شيء علة يدل على تأثيره و الهيولى قابلة والقبول ليس بتأثير مردود بانه
لو دلت العلية على التأثير لما كانت العلة المادية عند المستدل علة مع انه لم يقل به احد فان المشائين
القوم اتفقوا على ان العلة اربعة اقسام علة مادية وصورية وفاعلية وغائية ولو سلم فالهيولى
وان كانت قابلة والقبول ليس بتأثير لكن لها تأثير مناسب لحالها لانها سبب لعدم زوال الصورة و
سبب مع الصورة لحصول الجسم الطبيعي ومثل هذا السبب فيها ليس الا تأثيرا مناسبا لحالها
ولانها لما كانت احد العلل الاربع كان لها تأثير البتة لو لزم ان يكون لكل علة تأثير على ما قال المستدل
بمثل ما اجيب عن هذا الجواب عما قيل عنه ولان الهيولى لا يفعل شيئا لان كل شيء الخ فان الهيولى تفعل
مناسبا لحالها وموافقا لكونها علة مادية وان كانت لا تفعل كالعلة الفاعلية وكونها فاعلة فعلا مناسبا
لحالها وموافقا لكونها علة مادية لا ينتفي ان تكون موجودة بالفعل مع انها لما كانت مقارنة للصورة دائما تكون
موجودة بالفعل دائما وكونها بالقوة انما هو بالنظر الى ذاتها فقط وعن الـ[illegible] الحركة الطبيعية والقسرية
الكائنتين في الاجسام بالنسبة الى الصورة والى الهيولى والحركة المنسوبة الى الصورة تسمى حركة طبيعية
او قسرية على الاطلاق تسمى طبيعية اذا صدرت من الصورة المنوعة للجسم المالكة لقوة تقدر بها ان
تفعل بنفسها الحركة كما ترى في صورة النار فانها تحرك جسم النار الى الفوق وتسمى قسرية وجبرية
اذا كانت الحركة على خلاف ميل صورة الجسم من المبدأ الخارج كما ترى في الحجر المرمي الى الفوق فانه يتحرك الى
الى الفوق على خلاف ميل صورته الى جهة التحت بقوة الرامي وان نسبت الى الهيولى فيمكن ان تلاحظ الهيولى
على وجهين تلاحظ بالعقل لا بدون صورة ما وتلاحظ ثانيا من حيث كونها ملبوسة بهذه الصورة او تلك
فان لوحظت الهيولى بالوجه الاول فيمكن ان تسمى كل حركة طبيعية لها وموافقة لميلها فان الهيولى الملحوظة
بالوجه الاول لما تكون نسبتها الى جميع الصور على السوية كذلك يكون نسبتها الى جميع الحركات في الاحوال العارضة
من تلك الصورة وان لوحظت بالوجه الثاني فيمكن ان يقال هذه الحركات انها طبيعية لهذه الهيولى وبعضها قسرية
لها لان الهيولى الملحوظة من حيث انها موضوعة بصورة كذا تكتسب حقيقة من ميل صورتها والجسم الارضي
جزؤها لان الميل يميل بالطبع على الكل ومن السابع بان الشيء الواحد يكون طبيعة النار المساوية ذاتا و
ولكن لا مانع من ان يكون طبيعة والانانة اللامساوية اي جزء طبيعة النار المساوية اثنين **البحث الثالث**
في ان الطبيعة التي عرفها المعلم هل هي مبدأ انفعالي فقط او مبدأ فعلي او كلاهما وباي وجه يكون
وفيه فصول اربعة **الفصل الاول** اعلم ان بين الشراح اختلافا عظيما في ان المراد من لفظ المبدأ الماخوذ
في تعريف الطبيعة الذي ذكره المص هل هو المبدأ الفاعل او المبدأ المنفعل فقط او كلاهما [illegible] ذهب ابن سينا
في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الى الاول حيث قال ان معنى كونها مبدأ الحركة انها مبدأ فاعلي
يصدر عنه التحريك في غيره واستدل البعض عليه بوجهين اما اولا فبان المص بعدما ذكر التعريف المذكور فرق بين الطبيعيات
من اللاطبيعيات بان اللاطبيعيات ليس في نفسها مبدأ الفعل فلما فرق به علم انه يوجد في الطبيعيات مبدأ
فاعلي للحركة هو الطبيعة لكن مبدأ الفعل ليس الا مبدأ فاعليا واما ثانيا فبانه اعتاد ان يسمي العلة الفاعلية مبدأ اوضعه(?)

الحركة والسكون كما يظهر

كما يظهر من المتن التاسع والعشرين من هذا الكتاب فالمناسب لعادته ان يراد منه في تعريف الطبيعة
المبدأ الفاعلي وقد اضطرب كلام سمبليقيوس في شرح قول المعلم من المتن الاول كل جميع ما يوجد بالطبع
نرى ان توجد في انفسها مبدأ الحركة ومن شروعه في شرح المتن السادس عشر والسابع عشر وعد اولا
معاني ستة للفظ الطبيعة وقال تؤخذ اولا بمعنى الهيولى وثانيا بمعنى الصورة وثالثا بمعنى المركب الطبيعي
ورابعا بمعنى التولد والتكون الذي يتكون به الاجسام الطبيعية وخامسا بمعنى ما يكون علة لحركة الاجسام الطبيعية
كما ان الصنعة علة فاعلية للمصنوعات وحركاتها ثم قال ان الطبيعة المأخوذة بهذا المعنى الخامس تشرع في
افعالها من الطبيعة التي هي الهيولى وبتوسط التولد والتكون الذي هي طبيعة اخرى ويكون تفعل الجسم
الطبيعي الذي هو طبيعة اخرى وبهذا الوجه تنتهي الطبيعة بالطبيعة الى الطبيعة ثم قال وان كان يدل اللفظ
فيسيس اي الطبيعة اولا على التولد والتكون اذا نظر الى قوة هذا اللفظ لكن يدل ان زيد حقيقة على الطبيعة
التي تكون فاعلية للاجسام الطبيعية ويعلم بهذه الكلمات ان الطبيعة المأخوذة ان زيد حقيقة مبدأ فاعلي عنده
وهو فاعل واخلي ثم قال لو كان الطبيعة كالصنعة فاعلة فباي وجه تفترق من النفس التي تكلم افلاطون
والمعلم بانها مبدأ واخلي فاعل للحركة ثم قال ان الطبيعة اسفل من النفس فلما كانت النفس مبدأ
فاعليا لحركة لذوي الانفس لا يكون الطبيعة مبدأ فاعليا للحركة والا لما افترقت من النفس والنه(?)
مط فلهذا المقام فلزم ان يكون الطبيعة مبدأ انفعاليا فقط به تصير الاجسام قابلة لان تتحرك وتسكن
نفسها قال فالطبيعة تفترق من النفس لان افلاطون وارسطو لم يقولا بكون الطبيعة التي هو مبدأ
الحركة في الاجسام نفسا لان النفس عندهما تحرك الاجسام والطبيعة مبدأ الحركة ما يكون فيه وسكونه
لا من جهة التحريك والتسكين بل من حيث يتحرك ويسكن اي من حيث يقبل الحركة والسكون فالطبيعيات
لا تقال متحركة من نفسها والا لقدرت ان تسكن انفسها ايضا كما قال المص بل نرى ان توجد فيها
قابلية بها يمكن ان تتحرك واثبت ما قال بوجوه نكتفي اثنتين اولا بما قال المعلم في تعريف الطبيعة لان يتحرك
ويسكن ما هو فيه بصيغة اللازم فانه لو كانت مبدأ فاعليا لقال مبدأ اول تحريك وتسكين ما هو فيه
بصيغة المتعدي ولم يقل لان يتحرك ما هو فيه لكنه لم يقل يحرك ويسكن ما هو فيه بل لان يتحرك ويسكن
ما هو فيه فليست بمبدأ فاعلي وثانيا بان الاجسام الثقيلة والخفيفة اجسام طبيعية ولا يوجد فيها
مبدأ فاعلي لحركاتها كما يظهر من المتن الثالث والثلاثين من ثمانية السماع الطبيعي لانه لو وجد فيها مبدأ
فاعلي لما سأل الفيلسوف في ذلك المتن من اي شيء تتحرك هي ثم استنتج في اخره وقال فظاهر ان شيئا
منها لا يحرك نفسه لكن لا يكون فيه مبدأ التحريك والفعل بل مبدأ الانفعال وثالثا ما سبق من انه لو كانت الطبيعة
مبدأ فاعليا للحركة لما افترقت من النفس لان النفس مبدأ فاعلي لجميع الحركات الموجودة
في ذوي الانفس وهكذا يمكن ان يلاحظ في النفس النامية التي هي ادنى سائر النفوس لانا نرى
ان يوجد في اصحاب هذه النفوس مبدأ فاعلي واحل وعلة التغذي والنمو والتولد وكذلك نرى ان النفوس

يرى ان لكل نفس محرك للجسم وفاعل لجميع الافعال الكائنة فيه فلما كان الطبيعة مغايرة للنفس
كما بين لا تكون مبدا فاعليا بل انفعاليا لكنها مغايرة لها فلا تكون مبدا فاعليا بل انفعاليا ولا يتوهم
ان هذا الدليل الماخوذ من تغاير الطبيعة والنفس اقوى ادلته سعى ان يثبت ان النفس ليست بطبيعة
فقال ان النفس والطبيعة متباينان لان كلا منهما يعرف بتعريف مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون
تعريف كل منهما مغاير التعريف الاخر متباينان فالطبيعة والنفس متباينان وثبت العيون بان النفس
تعرف انها فعل لجسم طبيعي آلي كما عرفها المص في المتن السابع من ثاني النفس والطبيعة انها فعل الجسم
لا آلي ولا غير متجانس بل الجسم البسيط المتجانس وبانه لما كانت النفس فعلا لجسم طبيعي كانت
لاحقة بالطبيعة وكل لاحق مباين لما لحق به فالنفس مباينة للطبيعة وبان النفس علة لحركات متضادة
كما هو ظاهر في الحيوانات والنباتات فانها تكبر وتصغر بالنظر الى الامكنة المتضادة لانها لا تنمو الى الجهة
الفوق فقط ولا الى الجهة التحت بل بالنظر الى كل منهما كما قال المصنف في المتن الرابع عشر من ثاني النفس
والطبيعة ليست كذلك لانها علة لحركة واحدة معينة فقط الى جهة واحدة فقط كما ان النار تتحرك
بطبعها الى جهة الفوق فقط لا الى جهة اخرى والتراب يتحرك بطبعه الى جهة التحت لا الى جهة اخرى
فالنفس ليست بطبيعة بل مباينة لها وبان النفس ليست في الموضوع لان النفس الناطقة لا هيولانية
ودائمة غير مربوطة بالهيولى والطبيعة في الموضوع على ما قال المص في المتن الرابع فالنفس ليست بطبيعة
وتبعه سقوتوس في مواضع عديدة من كتبه واكثر سقوتيين وقال بعض سقوتيين بان الطبيعة تصدق
على المبدا المنفعل وعلى المبدا الفاعل اتفاقا كان اولا حين يتكلم على الاطلاق لكن حين يتكلم
بالنظر الطبيعي فيصدق على المبدا المنفعل اولا وغالبا ولا يصدق على المبدا الفاعل الباقي الا متعلقا
بالمنفعل المتصل به فالمبدا المذكور في تعريف الطبيعة يؤخذ اولا وغالبا للمنفعل وثانيا وقليلا للفاعل
كذا قال ماستريوس مع بلتشر من اكو وقال بعض من العلماء كبرتكس وتوماكاس بل ان الطبيعة مبدا
انفعالي فقط واستدلوا عليه بان كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية من المبدا الانفعالي
لا من الفاعل لان التبدل الطبيعي هو الذي يكون به كل شيء قابلا لان يتبدل من كل فاعل وهذا
التبدل لا يوجد في شيء طبيعي من الفاعل الطبيعي بل من الانفعالي لانه ليس شيء قابل لان يتبدل
من الغير بسبب انه يوجد في ذلك الغير قوة الفاعلية بل بسبب انه يوجد في ذلك الشيء قوة
الانفعال

الفصل الثالث في ان الرأي الصحيح هو ان الطبيعة مبدا فاعلي وانفعالي للحركة والسكون وان كل نفس طبيعة على ما ذهب اليه عامة المشائين

وذهب عامة المشائين الى ان الطبيعة
التي عرفها المص بمبدا الحركة والسكون يكون مبدا فاعليا ومنفعليا كذا قال يحيى النحوي وثمسطيوس
وابن رشد وتوما اقويناس واتباعه وفدرس بنداليس ويعقوبوس ... وكوبرجنسير
وقوميلتنسس ... وهذا هو رأي المص وليست هو المبدا

الفاعل

215

الفاعل ولا المنفعل فقط اما كونها مبدا انفعاليا فيمكن ان يثبت ببعض الادلة المنقولة
في الفصل السابق من سمبليقيوس ويثبت ايضا بان الهيولى طبيعة في نفس الامر وداخل في تعريفها
الذي ذكره المص كما بين في الفصل الثاني من هذا البحث السابع وظاهر انها ليست بمبدا فاعلي لانه ليس
لها فاعلية فينبغي ان يكون بعض الطبيعة مبدا انفعاليا واما كونها مبدا فاعليا فيثبت اولا بان الصورة
طبيعة كما بين في الفصل الثاني من هذا البحث والصورة مبدا فاعلي لما قال المص في المتن الثالث
والخمسين من ثاني الكون والفساد من ان الانفعال والتحرك للهيولى والتحريك والفعل لقوة
اخرى اي الصورة ... ظاهر في الاشياء التي تكون من الصنعة والطبع لان الماء لا يفعل الحيوان من نفسه
ولا الخشب السرير ... وهذا من الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة فانه بعد ما قال ان
الهيولى تقال طبيعة من حيث انها قابلة الصورة وكذا النشوء والتولد تقال طبيعة قال لان الحركات
... مبدأ الحركات الطبيعيات وكل احد يعرف انها تصدر منه الحركة وما هو مبدا لحركة الاجسام
الطبيعية يكون فاعلا وايضا ان المص بين في المتن الثالث عشر ان الصورة طبيعة لان الاجسام
الطبيعية تولد اجساما اخر شبيهة لها بالصورة قال فيه فاذا كان الامر كذلك فالصورة طبيعة
لانه يتولد من الانسان انسان وثانيا من النظير الذي ذكره المص الى الطبيب المعالج لنفسه الشبيه بالطبيعة
كما قال في المتن السادس والثمانين ولهذا فرق في المتن الثالث بعد تعريف الطبيعة بين الطبيب
المعالج لنفسه والطبيعة بان الطبيب او صنعة الطب مبدا الحركة الى الشفاء بالعرض فقط والطبيعة
مبدا الحركة بالذات فانه يقال حينئذ لو كانت الطبيعة مبدا انفعاليا فقط لا فاعليا لا فترقا فرقا بينا
بان يقال الطبيب او صنعة الطب مبدا فاعلي والطبيعة مبدا انفعالي لكن المص لم يفرقهما كذلك بل فرقهما
بعد تسليم كونهما مبدأين للحركة بان الطبيب وصنعة الطب مبدا بالعرض والطبيعة مبدا بالذات
فالطبيعة ليست مبدا انفعاليا فقط عنده وثالثا لما حقق في المتن الثالث المذكور ان جميع الاشياء
التي تكون بالصنعة لا يوجد فيها مبدا فاعلي كما يوجد في الطبيعيات حيث قال وكذلك جميع ما سواه
من الاشياء التي تكون بالصنعة لانه لا يوجد في شيء منها مبدا الفاعلية بل مبدا بعضها يكون في غيره ومن
الخارج كالبيت وجميع الاشياء الاخر المصنوعة باليد وبعضها يوجد مبداه في نفسه لكن لا يكون كل ما لكن انه يكون
علة لنفسه بالعرض علة بالذات انتهى فانه فرق ههنا بين الطبيعيات واللاطبيعيات بوفقين احدهما
هو انه يوجد في الطبيعيات مبدا الفاعلية ولا يوجد في اللاطبيعيات من غيرها وثانيهما هو ان بعض اللاطبيعيات
وان وجدت فيها مبدا الفاعلية كالطبيب المعالج لنفسه لكنه بالعرض والطبيعة مبدا الفاعلية بالذات
فلو كانت الطبيعة مبدا انفعاليا فقط لوجب ان يقول في الفرق بينهما ان الصناعيات يوجد فيها
مبدا فاعلي والطبيعيات لا يوجد فيها مبدا فاعلي بل انفعالي فقط لكنه قال ان الطبيعة قوة فاعلية
وبين فرقها من الصنعة بان الطبيعة مبدا فاعل بالذات والصنعة مبدا فاعل بالعرض ورابعا بان الهيولى

يكون الانفعال والتحرك للهيولى والتحريك والفعل للصورة ح

مشهده

قوة طبيعية منفعلة كما مر وكل قوة طبيعية منفعلة يكون بازائها قوة طبيعية اخرى فاعلية على ما حكم به المص
في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني من تاسعه فاذا هو لم يكن بازائها قوة
طبيعية اخرى فاعلية وهي ليست الا الصورة كما سيبين ومما ذكرنا ظهر بطلان قول من قال ان الطبيعة
مبداء فاعلي فقط وقول من قال انها انفعالي فقط ولما رأينا البحث عن القول الاخر لسمبلقيوس جملا كان
نبين ان اية طبيعة يكون فاعلة وباي وجه يكون واية طبيعة يكون منفعلة فتناسب ما قد مناه عليه فنقول ان
ان تعريف الطبيعة المذكور صادق على كل نفس من النفوس النباتية والحيوانية والانسانية بحسب
كل منهما من حيث يكون في البدن طبيعة جزما وهذه الدعوى مخالفة لما ذهب اليه سمبلقيوس وابن سينا
في الفصل الخامس من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء والبرنوس الكبير فانهم زعموا انه لا شيء من النفس
بطبيعة معرفة بالتعريف السابق ودعوانا الاخيرة اي ان النفس الانسانية طبيعة مخالفة لما ذهب اليه
تولتس وبرريوس فانهما زعما انها تكون وتسمى طبيعة وانها ليست بطبيعة اصلا وفرا لحسنوس يقولون [illegible]
وبعض اخر من اللاتينيين والى ما ادعينا ذهب اسكندر الافروديسي وتوما الاكويناس وشارح [illegible]
[illegible] وروبس وغيرهم على العموم انما كون النفس النباتية والحيوانية طبيعة وصادق عليهما تعريفها
فيثبت اولا لما قال المص في المتن الاول من هذا الكتاب الحيوانات واجزائها والنباتات والاجسام
البسيطة كالتراب والنار والهواء والماء توجد بالطبع لان هذه وامثالها نقول انها توجد بالطبع
فانه عد الحيوانات والنباتات من الطبيعيات وهما انما تحصلان وتتقومان كذلك بالنفس لانه لا يوجد
فيهما صورة الا النفس فالنفس فيهما يكون طبيعة بلا ريب وثانيا بانه حين بين في المتن الثمانين من
هذا الكتاب ان الطبيعة تفعل افعالها لاجل غاية مثل بافعال النمل والخطاف والعنكبوت فتكون
هذه الافعال من الطبيعة وحيث لا تصدر الا عن النفس هذه الحيوانات لا عن علة بالتخيل فتكون النفس طبيعة
وثالثا بما قال المص في المتن السابع والعشرين من ثامن الطبيعيات ان الحيوانات اذا تحركت من المبداء
الداخل فيها تحركت من الطبيعة وهذا المبداء الداخل المحرك لها هو النفس بلا ريب فهي طبيعة ورابعا بان المعلم
اثبت في الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات ان النفس النباتية والنفس الحيوانية طبيعة لانها مبداء النمو
وقوة التبدل والحس انتهى ولهذا يكون تعليمها والبحث عنهما بالذات من وظائف الحكمة الطبيعية ويستنبط
من هذا الفصل ان النفس النباتية والحيوانية مبداء داخلي وعلة بالذات لحركة النباتات والحيوانات فتكونان
طبيعة البتة لان كل ما يصدق عليه تعريف شيء يصدق عليه هذا الشيء المعرف فنقول النفس النامية
مبداء داخل وعلة لنمو النباتات وكبرها وتولدها والنفس الحيوانية مبداء داخل وعلة لحس الحيوانات وحركتها
المكانية وكل ما كان كذلك طبيعة فالنفس النباتية والحيوانية طبيعة واما ان النفس الانسانية
طبيعة وداخلة في تعريفها المذكور ففيه اشكال نشأ من بعض اقوال الفيلسوف المذكور في الفصل الاول
من اول اقسام الحيوانات وقد ذكرناه ودفعناه في اول شرحنا للكتاب الثالث من كتب النفس فلينظر اليه من [illegible]

216

الى ما نحن فيه **الفصل الثالث في ان اي طبيعة مبداء فاعلي واية انفعالي** قد بينا اجمالا ان الطبيعة
التي عرفها المص يكون مبداء فاعليا وانفعاليا للحركة والتبدل ولما كان بعضها هيولى وبعضها صورة
اقتضى بطريق التعليم ان نميز ونعين اي طبيعة تكون مبداء فاعليا وباي وجه يكون كذلك واية
تكون مبداء انفعاليا وبيان المبداء الفاعل لا يرى ان يكون مشكلا فانه ظاهر ان المبداء الفاعلي للحركة
هو الذي يفعل تلك الحركة وظاهر ان حركة الاجسام الطبيعية يفعلها صورها فلما كان حركات الحيوانات
يفعلها نفوسها كما بين في المتن الثاني والثلثين من ثامن الطبيعيات وكان حركات الاجسام الثقيلة
الخفيفة مفعولة بالاصالة من صورها على ما بينا في شرح المتن المذكور فالطبيعة التي هو مبداء فاعلي هي الصورة
والفعل والعمل مختص بها كما قرر في المتن الثالث والخمسين من ثانية الكون والفساد ولما كان المبداء الفاعلي
مؤثرا فيما يفعل فيه لانه يفعل في شيء يؤثر فيه وكان التأثير مخصوصا بالعلة الفاعلية فانها تعرف المبداء
بكونها مؤثرة لزم ان نجزم بان المراد من لفظ العلة المذكور في تعريف الطبيعة هي الصورة التي هي علة فاعلية
واما بيان المبداء الانفعالي فيرى ان يكون مشكلا لوقوع اختلافات كثيرة فيه فانه زعم سمبلقيوس على ما بينا
في الفصل الاول من هذا البحث ان الطبيعة التي عرفها المص انما يكون مبداء انفعاليا قال وهو قابلية بها
يمكن ان يتحرك وينفعل [illegible] وبهذا قال سقوتوس ان المبداء المعطى للحركة في تعريف الطبيعة ليس
هي الهيولى فقط بل يكون صورة ايضا ولو يصحون ما قالوا ان الاجسام الثقيلة المأخوذة كالصورة فانه
مبداء انفعالي وعلة لان يكون الحجر قابلا للحركة الى الوسط لان الجسم يكون قابلا لاخذ الانفعالات
الطبيعية من الصور التي يتكون بها ولما ذهب بعضهم الى ان الطبيعة هي الصورة فقط كما قلنا سابقا ذهب
الى ان الصورة فقط مبداء فاعلي منظورة بوجه ومبداء انفعالي منظورة بوجه اخر والى هذا ذهب [illegible]
قال الشارح انا اقول اولا ان الطبيعة التي ذكرت في تعريف الطبيعة مبداء انفعاليا ليست بصورة لان الصورة
لو كانت مبداء انفعاليا لكونها معينة للشيء القابل المستعد لان يقبل ويأخذ هذه الحركة او تلك كما قال
القائلون بكونها مبداء انفعاليا يلزم ان لا يكون الطبيعة مبداء انفعاليا احيانا بل فاعليا فقط واللازم
كذب لانا قد بينا في الفصل السابق ان الطبيعة تكون مبداء فاعليا وانفعاليا جزما فكذا الملزوم وثبت
الملازمة بان الطبيعة التي هي صورة ليست مبداء وعلة لحركة الجسم الذي توجد فيه الا بالحركة
الباقية [illegible] ايضا مبداء وعلة لحركة [illegible] في موضوع اخر مسماة بالحركة المتعدية والفعل المجاوز مثلا طبيعة النار
وصورتها مبداء وعلة لحركتها من جهة التحت الى جهة الفوق وهذه الحركة باقية في النار غير منتقلة الى شيء اخر
وكذلك طبيعتها وصورتها مبداء وعلة لتسخين الخشب وحرقها وهذا التسخين والاحراق حركة متعدية
وفعل مجاوز لانه كما ان النار تتحرك الى الفوق بسبب طبعها وصورتها كذلك تسخن وتحرق الخشب
بها ولكن الطبيعة مبداء وعلة لكلا هاتين الحركتين يستفاد ايضا من المتن الثالث عشر من هذا الكتاب
والمتن الرابع عشر من ثالث الطبيعيات والفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات التي

وباي وجه يكون كذلك واية

وبعض آخر كالمبينين

بعض اللاتينيين منهم

منها وتقع

الرابع والثالث من ثاني النفس وفي الملخص يريد بلفظ الحركة المذكور في تعريف الطبيعة مطلق الحركة باقية كانت او منتقلة واذا علم هذا فاستنتج ان الطبيعة لا تعين في الحركة المنتقلة والفعل المجاوز للجسم القابل لان يأخذ في نفسه الحركة بل تصدر الحركة في جسم آخر فان كان كذلك لا تكون الطبيعة مبدأ انفعاليا لان القائلين بان الصورة مبدأ انفعالي يزعمون انها مبدأ انفعالي للحركة من حيث تعين الجسم القابل لان يأخذ الحركة فاذا لم يقبل الحركة في الفعل المجاوز بل تخرج في جسم آخر لم يكن مبدأ انفعاليا وايضا النفس من حيث انها صورة طبيعية وهي ليست مبدأ انفعاليا للحركة لانها مبدأ تكون به حيا ويحس به اولا ولا ينفعل به فالطبيعة التي هي مبدأ انفعالي للحركة ليست بهذه الصورة وثانيا ان الطبيعة المعينة في تعريف الطبيعة لان تكون مبدأ انفعاليا هي الهيولى فلما كانت الطبيعة اثنتين الهيولى والصورة يكون الهيولى مبدأ انفعاليا للحركة والسكون والصورة مبدأ فاعليا وعلة لها وهذا المدعى ظاهر لان الهيولى موضوعة كما بين في المتن الثاني والثامن من الكتاب السابق والانفعال مختص بالموضوع كما بين في المتن السادس والخمسين من هذا الكتاب ثم ان الحركة المأخوذة في تعريف الطبيعة تؤخذ بالمعنى الاعم الشامل لانواع الحركة والسكون والعناد كما مر مرارا وهي انما يكونان في الهيولى كما في الموضوع فهي فقط بالنظر اليها مبدأ انفعالي وبالنظر الى سائر اقسام الحركات وان لم تكن فقط وبالذات موضوعة لها لكنها موضوعة لها من حيث انها متعينة بالصورة فلما كان الموضوع من حيث انه موضوع لا يكون له فعل يحق ان تكون الهيولى المبدأ الذي يسمى مبدأ انفعاليا والصورة مبدأ فاعليا لسائر اقسام الحركة فان الفعل للصورة ليشير المعلم بالمبدأ الى الهيولى وبالعلة الى الصورة لان المبدأ يستعمل غالبا فيما ليس له تأثير والعلة فيما يكون له تأثير ذكرهما معا في تعريف الطبيعة فمن كان يقول ان المبدأ المذكور في تعريف الطبيعة يراد به المبدأ الانفعالي والهيولى فقط والعلة المذكورة فيه يراد به المبدأ الفاعلي والصورة فقوله حق مطابق لرأينا ومن لم يقل كذلك فقوله ليس بحق ومما حققنا الى هنا ظهر ان الطبيعة تكون مبدأ فاعليا وباي وجه تكون مبدأ انفعاليا وباي وجه تكون

الفصل الرابع في الجواب عن الادلة المذكورة لاثبات رأي ابن سينا وسمبلقيوس يجيب عن الدليل الاول المورد لرأي ابن سينا بانه اي يكون مقابلا لرأي الذين يزعمون ان الطبيعة انما هي مبدأ انفعالي فقط ولا يكون متقابلا لرأينا اصلا القائل بانها تكون مبدأ فاعليا وانفعاليا لانه لا تخرج الطبيعيات من الاطبيعيات ... مبدأ ... الطبيعة ... بخلاف ... فانه ... مبدأ الفاعلية ... تخرج الصنعة من تعريف الطبيعة وتميز بها عنها والصنعة ليست الا مبدأ فاعليا للمصنوعات لا انفعاليا فليكون المصنوع مطابقا للمنسوب اليه ذكر فيه كونها مبدأ فاعليا ولم يذكر كونها مبدأ انفعاليا لعدم مناسبته للمقام وعن الثاني بان الطبيعة تكون علة فاعلية بلا ريب لان الصورة تكون كذلك لكن يجب ان لا تمنع تحريكا طبيعة اخرى حتى مبدأ انفعالي وهو الهيولى وسمية الملخص العلة الفاعلية مبدأ منه الحركة والسكون لا يستلزم ان لا تكون مبدأ

الحركة والسكون هو المبدأ الفاعلي فقط كما زعمه ويجيب عن الدليل الاول لسمبلقيوس المأخوذ مما قال الملخص في تعريف الطبيعة لانه يتحرك ويسكن ما هو فيه فانها لو كانت مبدأ فاعليا لقال فيه مبدأ اول يحرك ما هو فيه ولم يقل مبدأ اول لان يتحرك ويسكن ما هو فيه بانه ليس بشيء فانه لو صح فانما ينتج عدم كونها مبدأ فاعليا فقط لا عدم كونها مبدأ فاعليا وانفعاليا معا بل يلزم ان يكون مراد الملخص منها المبدأ الانفعالي ... ما هو فيه اي الجسم الذي يكون المبدأ والعلة فيه القابل للحركة من المبدأ الانفعالي الذي هو الهيولى والمتحرك من العلة التي هو المبدأ الفاعلي اي الصورة ومع يصدق على المبدأ الفاعلي ايضا وعن الثاني بان صور الاجسام الثقيلة والخفيفة مباد فاعلية منها تتحرك هي وتسكن والملخص يريد مما قال في المتن الثاني والثلاثين من ثامن السماع الطبيعي ان ذوي الانفس يتحرك من نفسها ولا ذوي الانفس ليست كذلك لان ذوي الانفس يتحرك من نفسها على حال ووجه حتى وان ارادوا ان يسكنوا يقدرون ان يسكنوا بخلاف لا ذوي الانفس فانها لا تقدر ان تتحرك كذلك ثم مراده مما قال فيه ان شيئا من الاجسام الثقيلة والخفيفة لا يحرك نفسه الا ان شيئا منها لا يحرك نفسه كما يحرك ذوي الانفس انفسها ... لا يكون لحركتها مبدأ فعلي كما يكون لذوي الانفس بحيث متى وان ارادت ان تسكن بعد الحركة تقدر ان تسكن فان الحجر مثلا اذا تحرك الى الاسفل لا يقدر ان يسكن في جزء من مسافة حركته بل لا بد ان ينزل الى الاسفل اذا لم يمنعه مانع بخلاف الانسان فانه اذا مشى تقدر ان تسكن في كل جزء من مسافة حركته وعن الثالث بنقضه ~~فانه لما كانت الطبيعة اعم من النفس يجري مثله في اثبات ان نوع الحيوان حساس لما فرق بين الانسان لان الانسان حساس ولما كان الحيوان مغايرا للانسان~~ لا يكون حساسا لكنه مغاير فلا يكون حساسا مع انه باطل فكما ان هذا باطل كذلك يكون قوله فيه فلما كانت الطبيعة مغايرة للنفس لا تكون مبدأ فاعليا بل انفعاليا لكنها مغايرة لها فلا تكون مبدأ فاعليا بل انفعاليا ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان الحيوان يمكن ان يلاحظ على وجهين احدهما من حيث انه عام وهو بهذا الوجه شامل للانسان وسائر الحيوانات وثانيهما من حيث كانه مباين للانسان لانا نذكر الحيوان كثيرا ونريد ما عدا الانسان كما اذا نبين حماقة فرد من الانسان وعباوته نقول انه حيوان فان من عادة الالسنة ان تعطي اسم الجنس لاخس قسمته كما بين في شروح فصل الفصل من كتاب ايساغوجي كذلك يمكن ان يلاحظ الطبيعة على وجهين احدهما من حيث انه عام وهي بهذا الوجه شامل للنفس وسائر الطبائع وثانيهما من حيث كانها مباين للنفس ومنه نقول كما ان الانسان حيوان يكون بسبب فعله وافعاله اعلى من الحيوان الملحوظ بالوجه الثاني كذلك النفس طبيعة يكون بسبب خواصه وافعاله اعلى من الطبيعة الملحوظة بالوجه الثاني وبهذا المعنى نقول ان الطبيعة ادنى من النفس والنفس اعلى من الطبيعة وبهذا التعليم يجيب ايضا عن الادلة التي اوردها سمبلقيوس على ان النفس ليست بطبيعة فانما يجيب عما قال اولا ان كلا من النفس والطبيعة تعريف متعريف مغاير لتعريف الاخر

بانه لا طلق فانه مثلا ان ... الحيوان حساس لما انفرق ... ان ... حساس ايضا لكنه ... الحيوان ... بلا ريب

وكل شيئين يكون تعريف احدهما مغايرا التعريف الاخر متباينان فالنفس والطبيعة متباينتان بان
هذا الدليل جار في الجنس ونوعه بان يقال ان كلا من الجنس كالحيوان ونوعه كالانسان يعرف بتعريف
مغاير لتعريف الاخر وكل شيئين يكون تعريف احدهما مغايرا التعريف الاخر متباينان مع ان المدعى
ان كلا من الجنس كالحيوان والنوع كالانسان متباينين متخلف ولما لم يكن الجنس والنوع مع كون متباينين مع
تعريفيهما متغايرين لا تكون الطبيعة والنفس متباينين فان الطبيعة جنس والنفس نوع والجنس
والنوع ليسا متباينين بل الجنس اعم من النوع صادق عليه فالطبيعة ليست بمباينة للنفس ان قال
تعريف كل منهما مغاير الاخر كما قال ثانيا من انه لما كانت النفس فعلا لجسم طبيعي كانت لاحقة بالجسم
الطبيعي فتكون لاحقة بالطبيعة وكل لاحق مباين لما لحق به فالنفس مباين للطبيعة بان المراد من عبارة النفس
فعل الجسم طبيعي انها فعل لجسم صار بسببه طبيعيا وكون الجسم ذا طبيعة ليس اقدم من وجود النفس
حتى يكون كذلك بها كما يكون اليابس بها وعما قال ثالثا من ان النفس علة لحركات متضادة والطبيعة ليست
كذلك فالنفس ليست بطبيعة بان الطبيعة المطلقة قد تكون علة لحركة واحدة فقط كطبيعة النار فانها علة
علة لحركة النار الى جهة الفوق فقط وقد تكون علة لحركات متضادة كنفوس النباتات والحيوانات والانسان
فانها تكون علة لحركات الى الجهات مختلفة نعم قد يقال الطبيعة علة لحركة واحدة فقط لكن المراد بلفظ الطبيعة
ما عدا النفوس كما يقال في مقام الذم زيد حيوان ويراد به معنى لا يصدق على زيد وعما قال رابعا من ان النفس
ليست في الموضوع والطبيعة في الموضوع فالنفس ليست بطبيعة بان الحق ان النفس في الموضوع اي في الهيولى اي البدن
لان النفس تتحد مع الهيولى كما سيأتي في كتب النفس كما ان الطبيعة المراد بها ما عدا النفس في الموضوع اي الهيولى
واما كون النفس الناطقة دائمة لا فاسدة بعد خراب البدن فلا يفيد عدم كونها فيه كما سيجي في كتب النفس وعن جنب
عما قال برقلس وتوماطيقوس وبعض اخر من العلماء اللاتينيين من ان كل تبدل طبيعي يكون في الاجسام الطبيعية
من المبدا الانفعالي لا من الفاعل لان التبدل الطبيعي هو الذي يتحرك به كل جسم قابلا لان يتبدل من الفاعل
وهذا القبول لا يوجد في شيء طبيعي من الفاعل الطبيعي بل من الانفعالي الى اخره بان قولهم كل تبدل طبيعي يكون في
الاجسام الطبيعية من المبدا الانفعالي لا من الفاعل باطل لان الحيوانات تتحرك وتتبدل بالحركة والتبدل
الطبيعيين لكن لا من المبدا الانفعالي فقط من انفسها التي هي طبايع وقولهم لان التبدل الطبيعي هو الذي يكون
كل جسم قابلا لان يتبدل من الفاعل كذب لانه لو كان التبدل الطبيعي ما ذكر لكان الماء اذا تسخن من النار والخشب
اذا تبدل من النجار لصيرورته سريرا متبدلين تبدلا طبيعيا ولم يقل به احد **البحث الرابع في ان الطبيعة التي عرفها المص**
بالتعريف المذكور هل توجد في الفلك ام لا وفيه فصول اربعة **الفصل الاول في اثبات انها لا توجد في الفلك**
اعلم انه ذهب كثير من فحول العلماء الى ان الطبيعة التي عرفها المص فيما مر لا توجد في الفلك لكن لم يذهبوا
اليه بطريق واحد فذهب ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء والبرتوس الكبير وسكوتوس
ودرانداس الى انها لا توجد في الفلك لانها مبدا للحركة الطبيعية لما يكون فيه وحركة الفلك لا تكون طبيعية لان جوهر الفلك

ليس طبيعة

طبيعة فلا توجد فيه وهذا الرأي غير معقول لكون مبناه فاسدا وهو ان حركة الفلك ليست طبيعية
لانا بينا مع المص في اول كتب الفلك ما يقابله مفصلا ونقول ههنا بالاختصار ان الفلك جسم طبيعي
كما صرح المص في المتن الاول من ثالث الفلكيات وفي المتن الثالث والثاني عشر من ثامن السماع الطبيعي وفي
المتن الخامس من ثاني عشر منه وفي مواضع اخرى وكل جسم طبيعي له طبيعة بالمعنى الذي ذكره المص وكل ما له طبيعة
بالمعنى الذي ذكره المص يكون له حركة طبيعية فالفلك يكون له حركة طبيعية وان الفلك جسم طبيعي وكل جسم
طبيعي يمتاز من اللاطبيعي بانه ذو طبيعة بخلاف اللاطبيعي كما بين في المتن الاول والثاني من هذا الكتاب
فالفلك يمتاز من اللاطبيعي بانه ذو طبيعة فيكون الفلك ذا طبيعة وكل ذي طبيعة له حركة طبيعية فالفلك
له حركة طبيعية وان حركة الفلك المستديرة اما ان تكون طبيعية او جبرية فان كانت طبيعية حصل المراد وان كانت
جبرية يلزم ان لا تكون دائمة والتالي باطل عندهم فكذا المقدم فتعين ان تكون طبيعية وكذا لو كانت جبرية لوجب
ان يوجد لجسم الاخر متحركة بالحركة المستديرة الطبيعية لان كل حركة تكون لجسم جبرا يجب ان يكون لاخر
طبعا كما برهن عليه المص في المتن الرابع عشر من اول الفلكيات وليس عندهم جسم اخر متحرك بالحركة المستديرة
~~الطبيعية لان كل حركة تكون لجسم جبرا يجب ان يكون لاخر طبعا كما برهن عليه المص في المتن الرابع عشر من اول الفلكيات~~
وليس عندهم جسم اخر متحرك بالحركة المستديرة الطبيعية فيجب ان يحكم بان الفلك متحرك بالحركة الطبيعية المستديرة
وذهب اسكندر الافروديسي على ما نقل عنه سمبليقيوس الى ان حركة الفلك طبيعية البتة وتبعه كثير من المتأخرين مثل
…اجيانس ويقولون ما نحن فيه غيرهما وانكروا تحقق الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور فيه حتى قالوا ان المص
انما عرف به طبيعة الاجسام الفاسدة التي هي الاجسام البسيطة والحيوانات والنباتات التي ذكرها المص
في المتن الاول واستدلوا عليه بان طبيعة الفلك ليست مبدا وعلة لحركة ما يكون فيه وسكونه جميعا والطبيعة
التي عرفها المص في هذا الكتاب مبدا وعلة لحركة ما يكون فيه وسكونه جميعا فطبيعة الفلك ليست طبيعة بمعنى
المبدا والعلة لحركة ما يكون فيه وسكونه جميعا والصغرى ثابتة لما قال المص في ثامن الطبيعيات وفي اول الفلكيات
وفي الثاني عشر مما بعد الطبيعة من ان الفلك متحرك في كل زمان وبان طبيعة الافلاك ليست بمبدا فاعلي لحركاتها
فان المبدا الفاعلي لحركاتها انما هي العقول التي يشتهي لطبايعها والطبيعة المعرفة ههنا بالتعريف المذكور مبدا
فاعلي وانفعالي فطبيعة الافلاك ليست بطبيعة معرفة بالتعريف المذكور وبان العقل لم يقدر ان يعرف ههنا
طبيعة الفلك متوقفة لانه لم يبين امتيازها من طبيعة الفاسدات الذي سيبين في اول الفلكيات والطبيعة
المعرفة بالتعريف المذكور وما لم يعرف طبيعة الفلك من طبيعة الفاسدات لا يوجد في الفلك اصلا ويبطل الدليل
ذكره يتولو مناس وبان المص حين قال في المتن الاول والثاني بين الطبيعيات واللاطبيعيات ملاحظا في تحصيل
تعريف الطبيعة لكن بعد الاجسام الطبيعية بانها الحيوانات واجزاؤها والنباتات والاجسام البسيطة كالتراب
والنار والهواء والماء ولم يذكر الفلك فلو كان تعريف الطبيعة الذي ذكره بعد المتنين المذكورين متحققا في الفلك
لعينه لعده ايضا بين المذكورات لكنه لم يعده فليس تعريفها المذكور متحققا فيه وبان المص حين اراد في المتن الخامس

من اول الفلكيات ان يجعل التعريف المذكور مناسبا للافلاك بذكره فيه ناقصا لانه لم يذكر السكون
فانه قال فيه لانا نقول الطبيعة مبدأ الحركة **الفصل الثاني في ان طبيعة الافلاك داخلة في الطبيعة المعرفة بالتعريف**
المذكور الى هذا ذهب سمبلقيوس في شرح المتن الاول من هذا الكتاب وابن رشد ايضا في شرح المتن الاول
من ثاني ما بعد الطبيعة ونحوها افروديسي في شرح المتن الثالث من هذا الكتاب وقوم قاثقاس وقريثيوس ويوان
باتيقوس فوتناريوس وريامن فونفرخيس وبنامين فوميلتنسس واكثر شراح اليونان والاتينيين
وهذا هو الحق واثبتنا ولان المص عرف ههنا الطبيعة التي هي مبدأ الحركة التي عرفها في الكتاب الثالث
وبحث عنها في سائر كتب الطبيعية بكمال التدقيق والحركة المعرفة فيه والمبحوث عنها في سائر الكتب
الطبيعية عامة شاملة لحركة جميع الاجسام الفلكية والعنصرية فالطبيعة المعرفة ههنا بانها مبدأ الحركة ايضا
لحركة جميع الاجسام الفلكية والعنصرية عامة شاملة لطبائع جميع الاجسام الفلكية والعنصرية والنقيضة الاولى
ظاهرة لان الطبيعة والحركة متلازمتان لا تتفارقان ولهذا قال المص في اول الكتاب الثالث اذا لم نعلم
الحركة لا نعلم الطبيعة وكذا الثانية لان الحركة المعرفة في الكتاب الثالث بانها فعل الموجود بالقوة من حيث
انه في القوة صادق على كل حركة عنصرية كانت او فلكية لا كما لها فعل الموجود بالقوة من حيث انه في القوة
ولهذا قال ابن رشد في شرح المتن السادس من الكتاب المذكور ان هذا التعريف شامل لكل حركة واذا كان تعريف
الحركة عاما شاملا لكل حركة عنصرية كانت او فلكية يكون تعريف الطبيعة ايضا عاما شاملا لكل طبيعة عنصرية
كانت او فلكية وثانيا بان جسم الفلك جسم طبيعي حقا وحقيقة كما يظهر من المتن الخامس والسابع من اول الفلكيات
ومن المتن الاول من ثامنها ومن المتن الثاني عشر من ثاني ما بعد الطبيعة ومن المتن الخامس من الثاني عشر منه ومن الفصل
الخامس من اول اجزاء الحيوانات وكل جسم طبيعي له طبيعة فجسم الفلك له طبيعة فاذا كان له طبيعة فاما ان ادخلها
المص في تعريف الطبيعة المذكورة ويدخلها فيه ويعرفها في مواضع اخر لكنه لم يعرفها في موضع اخر فادخلها في التعريف
والا لكان اخرجها منه وبيان طبيعة الاجسام السافلة فقط وعدم بيانها في موضع مع ان الطبيعة
العالية العظيمة تخالف الطريق التعليم ولدأب المعلم الاول الملتزم لتعليم معظمات الاجسام الطبيعية وثالث
بان الطبيعة المعرفة ههنا هي الهيولى والصورة الجوهرية كما ظهر من المتن العاشر ضمنا بحيث يجب على ان يوجد في الفلك
الهيولى والصورة الجوهرية ما عدا النقل لانه مركب منهما كما بينا في كتب الفلكيات فالطبيعة توجد في الفلك
ورابع بان المص اثبت في المتن الثالث له المتن السابع عشر من اول الفلكيات وجود الحركة الطبيعية في الفلك
بان للفلك طبيعة بمعنى مبدأ الحركة الطبيعية حتى قال فيه لانا نقول الطبيعة مبدأ الحركة واذا كان له طبيعة
وكانت مبدأ الحركة كانت داخلة في هذا التعريف لانها مبدأ ايضا للسكون كله في حيزه **الفصل الثالث في رد**
الادلة المذكورة في الفصل السابق يرد الاول بان السكون الملحوظ في الاجسام البسيطة يمكن ان ينسب
الى تمام الجسم كله من حيث يكون في حيزه المخصوص والى كل جزء من اجزائه من حيث يكون خارجا عن مكانه والسكون
الملحوظ بالوجه الثاني يكون بعد الحركة الذي يكون طرفا ونهاية لها كسكون الحجر النازل الى حيزه بعد الرفع منه والسكون

المنسوب

المنسوب الى مجموع العنصر ليس كذلك لان مجموع العنصر لا يخرج من حيزه المخصوص حتى يسكن فيه
بعده بل هو ساكن مستقر وثابت في مجموع العنصر في مكانه الطبيعي بحيث لا يخرج منه مثلا طبيعة التراب
مبدأ الحركة وسكونه بحيث اذا اخرج جزء من اجزائه من مكانه كله يميل ويتحرك اليه واذا وصل اليه يسكن فيه
وبحيث يسكن كله فيه من غير حركة منه ولو تحرك منه يميل ويتحرك اليه طبعا واذا وصل اليه يسكن فيه
طبعا قال المص في المتن الثاني والتسعين من ثاني الفلكيات وكذلك الارض كلها ايضا لانه ان يتحرك
الى الوسط فقط بل وان يتحرك اليه ايضا لانه ظاهر انما يكون اجزاؤها اليه يتحرك كلها ايضا والا يتحرك
شيء بالطبع انتهى وكذلك طبيعة الفلك مبدأ وعلة لحركته وسكونه فان الحركة والسكون اذا انسبا الى كله
يكون كله ساكنا في حيزه غير متحرك عنه اصلا وليس سكونه في نهاية لحركته بل هو ساكن فيه من طبيعته
دائما واذا انسبا الى اجزائه يتحرك دائما فان الشمس في المشرق عند الطلوع وفي المغرب عند الغروب
ويرد الثاني بان طبيعة الفلك مبدأ انفعالي لها كالفعل مادة وصورة لان لكل حركة صادرة من العقل
يوجد فيه مبدأ فاعلي من حيث انه متصف بالاستعداد والميل الى الحركة المستديرة المعينة لا الى الاخرى وهذا
الاستعداد والميل ينشأ من طبيعته وصورته ولان نعلم هذا كما ينبغي يجب ان نعلم ان فلك القمر مركب
من هيولاه الاولى وصورته الجوهرية والعقل الناظر اليه المرتبط به ارتباطا ضروريا طبيعيا المتصل به اتصالا
طبيعيا وهذا الكل الحاصل من هذه الجواهر الثلثة يكون كلا واحدا ومرتبا من الطبع بحيث نقل الجوهر الاولان
اي الهيولى والصورة والمركب منهما قوة طبيعية ومادة بالنظر الى عقله الناظر اليه مكملة الطبيعي ومنفعلا يكون ان
العقل الواحد بالعدد مثلا عقل كرة القمر يكون صورته ناظرة اليها دائما بحيث لا يمكن ان يتركها وان ينتقل عنها
ويحركها طبعا لان هذا العقل الواحد بالعدد من حيث انه يكون مثلا بهذه الكرة بالطبع لا الاخرى يكون ناظرا اليها
لا الى غيرها ويمكن ان يتصور هذا بنظر ماخوذ من تعاليم افلاطون وهو ان الانسان على رأيه مركب من الجسم والنفس
الحساسة بحيث يكون هذا المركب منهما مستعدا بالطبع لان يأخذ النفس الناطقة الممكنة له طبعا ويكون قابلا
قبولا لازما لا فعال الانسانية من الافعال الفرسية او البقرية فكما يكون حال الانسان كذلك على رأيه
فكذلك فيما نحن فيه فلك القمر مثلا يكون قابلا ومستعدا لان يأخذ عقلا معينا واحدا بالشخص مكملا له
ويكون قابلا قبولا لازما لحركة كذا معينة من حركة اخرى وهذا الاستعداد والقابلية الطبيعي ينشأ من صورته فبهذا
المعنى يوجد في الافلاك مبدأ فاعلي وقبولي ما عدا العقل ويبين هذا ايضا بان العقل انما يحرك الفلك بحسب
ما استعد طبعا لان يتحرك لانه يحركه على مقتضى صورته التي يكون هو بالنظر اليها قابلا ومستعدا لان يتحرك
والا لكان يتحرك قسرا وايضا ان العقل يحرك بمقدار من السرعة والبطء بحيث يستدعي هذا الفلك
او ذلك من طبعه ان يتحرك مثلا عقل المحرك الاول يحركه من المشرق الى المغرب حركة في غاية السرعة بحيث
يتم دورته في اربع وعشرين ساعة تقريبا وعقول افلاك الكواكب السيارة تحركها فلاكها من المغرب الى المشرق
بحركات مختلفة سرعة وبطؤا فان عقل فلك زحل يحركه من المغرب الى المشرق حركة مستديرة بحيث يتم

دورته في اربع وعشرين ساعة تقريبا وعقول افلاك الكواكب السبعة تحرك افلاكها
من المغرب الى المشرق بحركات مختلفة سرعة وبطوءا فان عقل فلك زحل يحركه من المغرب الى المشرق
ويرد الثالث الذي ذكره بقوله ومنا يين قوله وما لم يعرف طبيعة الفلك الخ طبيعة الفاسدات
لا يستلزم قوله فلا يوجد الطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور في الفلك اصلا بل الظاهر يستلزم
وجودها فيه لانه لا يعرف طبيعته من طبيعتها يظن ان يدخلها في الطبيعة المعرفة بها ويرد الرابع بما تحقق
في شرح المتن الاول والثاني من ان المص ذكر الافلاك في ضمن ذكر الاجسام البسيطة وعدم ذكرها صريحا جح
غير مضر ويرد الخامس بان المص انما اقتصر في المتن الخامس المذكور من اول الفلكيات على ما ذكره من ان الطبيعة
مبداء الحركة ولم يذكر السكون لانه يكفيه ذكر الحركة فقط لما هو بصدده يشير مع كونه محتاجا للاختصار وقد ان
فيه الى ان تمام التعريف ينبغي ان يطلب من محله البحث الخامس في ان تعريف الطبيعة هل يصدق على الجواهر
المجردة بالذات عن الهيولى اي على الواجب تع والعقول ام لا اعلموا انه نشأ من هذا الاستفسار نزاع شديد
بين عالمين كاملين من علماء الاتين معاصرين في اقا وكيابا دوا الذي كان الشارح فيها رئيس جميع العلماء
فان كان يقول احدهما ان المحرك الاول وسائر العقول طبيعة حقا وحقيقة اي مبداء اول الحركة ما يكون فيه وسكونه
اولا وبالذات لا بالعرض بل قال ان المحركات الاول من الموجودات اربعة يصدق على كل منها معنى المحرك
الاول الاول هو العلة الغائية المأخوذة بالكلية الثاني هو الفلك الثالث هو العقل الثاني المحرك للافلاك
الرابع هو الواجب تع المدبر المرتب لجميع العالم طبيعته جح ثم ان كل واحد من هذه الاربعة طبيعة حقا وحقيقة بالذات جح وقال الاخر
ان الجواهر المجردة حين نتكلم حقيقة وعلى قواعد علم الطبيعة لا حين نتكلم مجازا او لا طبيعيا وعلى اصطلاح
الحكماء ليست بطبيعة وهذا النزاع جرى بينهما زمانا طويلا حتى صنف من كل جانب كتبا مجالة وكل لاثبات جميع
ما ذكر في هذه المسئلة نفيا واثباتا بل انا نذكر ما هو الحق عندنا ومناسب لرأي المص وفي البحث بفصل واحد
الفصل الواحد في انه اي شي ينبغي ان ينظر في هذه المسئلة ينبغي ان يظن ان المص لم ينظر بالذات حين عرف
الطبيعة بانها مبداء وعلة لحركة ما يكون فيه اولا وبالذات وسكونه وسكونه جح لا بالعرض الى الجواهر المجردة بالذات عن الهيولى
اي العقول المحركة للافلاك لكن هذا التعريف يمكن ان يكون شاملا لها بحيث يمكن ان يطلق لفظ الطبيعة
المعرف به التعريف عليها بمعنى يمكن ان يطلق الطبيعة المعرفة به على العقل المحرك لفلك القمر وعلى العقل
المحرك لفلك العطارد مثلا ويقال ان العقل المحرك لفلك القمر طبيعة له والعقل المحرك لفلك العطارد
طبيعة له لكن اطلاق الطبيعة عليها حقيقة من اطلاقها على الصور المقصودة لهيولى الاجسام الطبيعية التي فيه
واما اطلاقها بهذا المعنى على سائر العقول الغير المحركة للافلاك لو كان المعنى قائلا بوجودها وعلى الواجب تع فانما يكون
مجازا لمناسبة ما لان المص لم ينظر بالذات حين عرف الطبيعة بالتعريف المذكور الى الجواهر المجردة بالذات
عن الهيولى فظاهر من انه لما كان يتكلم حين عرفها بالطبيعة التي هي لهيولى الاجسام والصور المقصودة لها كما هو ظاهر
من المتن الرابع حين قال فيه لان الطبيعة وما هو الموضوع وما يكون في الموضوع فانه يذكر ولانه ظاهرة على ان كل

طبيعة

طبيعة هو الموضوع اي الهيولى او يكون في الموضوع اي يكون صورة موجودة في هذا الموضوع وبهذا الصورة
ليست في نفس الامر الا الصورة المقصودة حين قال في الهيولى الاولى الموضوعة في كل جسم كائن فيه
مبداء الحركة والتبدل تقال طبيعة بوجه وبوجه اخر النوع والصورة التي توجد في التكوين منتهى والصورة التي
تؤخذ في التعريف هي الصورة المقصودة حقيقة المفيدة للوجود وكذا الكلام ايضا في القسمين في المتن الحادي
عشر والثاني عشر ولم يتعرض لصورة اخرى اصلا فالمص انما عرف التعريف المذكور قصدا وبالذات
الصور المقصودة الكائنة في الموضوع والعقول المحركة للافلاك ليست كذلك لكن يمكن ان يشمل التعريف
المذكور عليها اي المحركة للافلاك بحيث يطلق عليها اسم الطبيعة اطلاقا صحيحا حقيقيا ويثبت ان العقول
المحركة للافلاك مبداء وعلة لحركة الافلاك وسكونها اولا وبالذات لا بالعرض وكل ما كان كذلك طبيعة حقيقة
فالعقول المحركة للافلاك طبيعة حقيقة اما الصغرى فلان كون العقول مبادي وعللا للحركة لم ينكره احد لكن
حركة كل فلك تصدر من عقله كما من المبداء والعلة الفاعلية فان قلت العقول المحركة للافلاك وان كانت
مبادي وعللا لحركة الافلاك لكنها ليست مبادي وعللا لسكونها لانها ليست قط خرجة الا من سكونها وتوقفها
من الحركة بل يتحرك بحركة ابدا حركة دورية دائمة فلا تكون مبادي وعللا لسكونها قلنا كما ان تلك العقول المجردة
المحركة للافلاك مبادي وعلل لحركاتها بسبب انها محركة لاجزائها من المشرق الى المغرب او من المغرب الى المشرق
كذلك هي مبادي وعلل لسكناتها بسبب انها مسكنات لكلياتها في احيازها بحيث لا يمكن ان يتحرك ويخرج
فلك من حيزه اصلا ولو تحرك وخرج منه لحركته بعكسه والسكنة فيه البتة واما كونها مبادي وعللا لحركة ما تكون
فيه فظاهر لان كل عقل من العقول المحركة يكون مبداء وعلة لحركة الفلك الذي يكون ذلك فيه في نفس
الامر فانه انما يحركه ويسكنه بسبب كونها فيه سكونه فيه فان قلت ان الطبيعة يجب ان تكون مبداء داخلا
فيما يكون مبداء له اي يجب ان يكون جزءا منه كالهيولى والصور المقصودة وما ليس كذلك يجب ان تكون مفيدة
الوجود وما تكون صورة له والعقول ليست مبادي في الافلاك بل خارجة عنها حافظة وناظرة اليها وليست
اجزاء من حقايقها وذواتها لان كل فلك يتركب ويحصل فقط من هيولاه وصورته المقصودة وليست مفيدة
الوجود لما تكون فيه بل انما يفيده ان يعمل ويتحرك فلا يصدق عليها ما يكون فيه الجزء من التعريف فلا يصدق
التعريف عليها فلا تكون شي منها طبيعة قلنا ان الجواب من هذا السؤال ظاهر بما قررنا في الفصل الثالث من البحث
السابق في الجواب عن الدليل الثاني فان العقل المحرك للفلك وان لم يكن صورة مقصودة له بل صورة ناظرة
اليه لكن لا يكون ناظرا اليها كيف ما اتفق بل هو مفترن اليه ومتصرف فيه كما يتصل الاخر بهم ويكمل به تماما وكما لا يتلبث
بهذا الفلك دون ذلك ولا تخرج من هذا عرفنا متعينا اعلم ان بعض الصور يكون مقصودة كالصور الجوهرية
للافلاك والعناصر والمركبات وبعضها يكون ناظرة على الاطلاق كالعقال للعجلة والنورتي للسفينة
وبهذا المعنى اخذ المص الصورة وفي المتن الحادي عشر من ثاني النفس حين قال لكن ان النفس صورة الاجسام
كالملاح للسفينة وهذه الصورة ناظرة الى الاجسام بلا ارتباط ما طبيعي ولهذا يمكن ان يترك الاجسام الى

لا الهيولى لا الصورة الغير المقصودة الا المجردة عنها جح

النصوص كمجى

في رسالة الاتقان... دون نفيه وليس ما ليس... اي لان الاختلاف فانها... دا الاستعداد والاستعداد... لا يقتضي الاستعداد والاستعداد... في استعداد مبادي... الصور الحسية... فالتعلقات الا حج

بلا عكس وان تقارن اجساما اخر ثم ان تعود اليها وبعضها تكون متوسطة بين ما بين الصورتين
وهذه الصورة تنتظر وتتوجه الى الموجود الكائن بالفعل وترتبط به كما تنتظر وترتبط النفس الانسانية
بالبدن على رأي افلاطون وهذه الصور الناظرة المرتبطة هي العقول المحركة للافلاك الناظرة اليها
المرتبطة بها ومن هنا نعرف معرفة حقة ان العقول المحركة للافلاك مع انها ليست صور المعقولة ومعطية لها
وجودا جوهريا بالذات تكون مبادي باطنية لها ومكملة لها ومحصلة لها لا خروجا كما تحصل النفس الانسانية
على رأي افلاطون ويصدق فيها انها مبدأ اولا فانه يدل على كون الطبيعة مبدأ اوليا وبحيث اول للحركة
والسكون وكل عقل محرك للفلك اصلي في الفلك ومبدأ اول لحركته وسكونه لانه ... اخر معه
اول ما حليها لحركته وسكونه ويصدق فيها ايضا قيد بالذات لا بالعرض لان كل عقل محرك للفلك لا يكون
شيء منها محركا للفلك تحريكا بالعرض بل كل منها يحركه تحريكا طبيعيا بالذات فاذا كان الامر كما حققنا فيصدق
تعريف الطبيعة المذكور على كل منها فيكون طبيعة فثبت المطلوب وثبت ايضا ان كل عقل محرك للفلك
نفس له وكل نفس طبيعة فكل عقل محرك للفلك طبيعة اما الصغرى فهي مسلمة عند الشيخ حين قال المعلم
في المتن الثالث عشر من ثانية كتب الفلكيات الفلك ذو نفس وله مبدأ الحركة وكذا يستفاد من التالي
والستين منه وقال في المتن الثالث والستين منه يجب ان نظن ان بعض النجوم يعمل كفعل الحيوانات
والنباتات لان افعال الانسان تكون منه كثيرة واذا كان افعالها كافعال النباتات والحيوانات والانسان
تكون لها نفوس وايضا كل نفس هو الذي يكون فعله الخاص حياتيا لما قال المعلم في المتن الثالث عشر من ثانية النفس
ان ذا النفس يفترق من لا ذي النفس بالحياة انتهى والحياة توجد عند اليونانيين واللاتين بمعنى اعم مما يوجد
في العرف متحقق في النباتات ايضا فانها تقال حية في لغتهم وان لم تكن حيوانات ولا يطلق عليها اسم الحيوان
عندهم وظاهر من المتن السابع عشر من ثانية الفلكيات ان الفعل الخاص للافلاك هي الحياة السرمدية فتكون
ذوات نفوس ونفوسها ليست الا العقول المحركة لها كما حققنا في كتب الفلك فكل عقل محرك للفلك
نفس واما الكبرى فقد بينت ما في الفصل الثالث من البحث الثالث وتثبت ههنا ايضا بان كل نفس صورة
لان النفس كمال اول للجسم الطبيعي على ما قال المعلم في المتن السابع من ثانية كتب النفس وانها هي التي بها نحيى
ونحس اولا وهذه من المحمولات الافضلية للصورة وكل صورة طبيعة فكل نفس طبيعة وايضا اثبت المعلم في المتن الثاني والعشرين
ان الطبيعة تفعل لاجل غاية بان الافعال الصادرة من النباتات والحيوانات تكون لاجل غاية انتهى والافعال الصادرة
منها صادرة من نفوسها فيكون نفوسها طبيعة وكذلك نفوس سائر ذوي الانفس تفعل لاجل الغاية فتكون
طبيعة فيكون كل نفس طبيعة وانما قلنا ان اطلاق الطبيعة على العقول المحركة للافلاك يكون اقل حقيقة من
اطلاقها على الصور المعقولة لهيولى الاجسام الطبيعية الساذجة لان صور الاجسام الساذجة صور مصورة لاجزاء
داخلة ذاتا ووجودا في ذات الاجسام الساذجة وجودها في نفس الامر والعقول المحركة للافلاك ليست كذلك
ولنعد ذكر الاجناس الثلثة المعقولة ونحكم على كل منها بما يليق به فنقول الصور الناظرة على الاطلاق الغير المرتبطة

علي ما قال في المتن الرابع والعشرين منه صح

من هذا الكتاب

بالاشيا

بالاشياء التي تكون صورا لها ارتباطا طبيعيا كالعمال بالنسبة الى العجلة والنوتي بالنسبة الى السفينة
لا تكون طبيعة اصلا والصور المعقولة طبيعة حقا وحقيقة واما العقول المحركة للافلاك فكما تكون صورا
بوجه متوسط كما مر كذلك تكون طبيعة بوجه متوسط ولما كان تعريف الطبيعة كالطبيعة متناسبا كما قلنا
في الفصل الرابع من البحث الثاني جاز ان يصدق على بعض افراده صدقا احق واولى من صدقه على بعض
اخر واما الصور الاخر المغايرة للعقول المجردة بالذات عن الهيولى لو سلم وجودها الفيلسوف على ما يرى انه يشير
اليه في مواضع بعضها كالسماء في المتن المائة من اول الفلكيات وهي ملائكة كثيرة لا تحصى عند اهل الملل فلم يسم الشارح
واحدا منها طبيعة مستدلا بانها ليست مبادي لحركة ما تكون فيه وسكونه لانها لا تكون في شيء حتى تكون مبادي لحركته
لانها افعال مجردة غير متعلقة لشيء والطبيعة يجب ان تكون مبدأ الحركة ما تكون فيه فالصور المذكورة ليست
بطبيعة واما الواجب تعالى فلا يطلق عليه الطبيعة الا على سبيل المجاز البعيد بمناسبة ما وبهذا الوجه سماه بعضهم
طبيعة جاعل الطبايع واما اطلاق الموفقة بالتعريف المذكور عليه تعالى فلا يجوز اصلا لانه تعالى ليس بجزء من شيء والا
انتقص منه اذ الكل اكمل من جزئه والطبيعة المعرفة بالتعريف المذكور جزء لما يكون طبيعة له فالواجب تعالى ليس بطبيعة
معرفة بالتعريف المذكور ولانه تعالى ليس بهيولى ولا صورة مصورة او صورة لا مصورة مقترنة بجسم من الاجسام
اقترانا طبيعيا وكل طبيعة اما هيولى او صورة مصورة وصورة لا مصورة مقترنة بجسم من الاجسام اقترانا طبيعيا
كصورة الافلاك المحركة اياها فهو ليس بطبيعة بل هو علة الجميع ومبدأوه كما قال الفيلسوف في الفصل الثاني
من اول ما بعد الطبيعة ومبدأ مرتبط به الفلك وكل الطبيعة كما قال في المتن التاسع والثلثين من الثاني عشر
مما بعد الطبيعة وملك واحد لجميع الموجودات كما قال في الكتاب المذكور ولان تعرف جميع ما قلنا كما ينبغي تدبر
ما قال الفيلسوف في الفصل الرابع من خامس ما بعد الطبيعة من ان الطبيعة تقال ... فانه قال فيه تقال الطبيعة بالمعنى
الذي يكون او يتكون شيء واحد من الطبيعيات منه حال كونه هيولى اولا غير مرتبة وغير قابل الحركة من قوته كما يقال النحاس
العنصر والاواني النحاسية والخشب الخشبيات انتهى طبيعة وكذلك الامثلة لان كل واحد منها هيولى اولى
صحيحة واثبت اطلاق الطبيعة عليها ايضا برأي القدماء ثم بين كون الصورة ايضا طبيعة حين قال كما يكون او يتكون
من الطبع لا يقال ذا طبيعة لو لم يكن له صورة ثم بين ما يكون من الطبع اي المركبات الطبيعية حين قال فيكون من الطبع
ما يحصل منهما كالحيوانات واجزائها ثم قال وهذه الطبيعة ... الاولى وهي على ضربين اما هيولى اولى بالنسبة الى الشيء
او اولى على الاطلاق ثم مثل للعرب لاول بالنحاس للاشياء المعمولة منه ... بانه الذي هو هيولى لجميع الاجسام
الطبيعية على رأي ثالس ... ثم قال ... والصورة والجوهر اي الذات ... والوجود وهي غاية التكون لكنه تعالى لكل جوهر
طبيعة مجازا لاجل ... ان الطبيعة ايضا جوهر ... اولا ان الواجب تعالى ليس وجودا وذاتا ...
بل العقول ليست وجودا وذاتا للفلك حقيقة والصورة التي حكم بانها طبيعة وجود وذات اي طبيعة ...
ثم العقول ليست الصورة هي طبيعة وثانيا ان الصورة التي حكم المعلم بانها طبيعة هي غاية التكون فتكون
مغايرة بالذات ... ولكل جوهر اخر وثالثا ان كل جوهر ... لاجل ... لاجل الطبيعة التي قال انها

اخر يقال طبيعة صح

فكل جوهر مجرد عن الهيولى صح

الطبيعة صح

لكان

الطبيعة صح

تعالى صح

فقال كان صح

او ... صورة عندهم لكنه ليس صورة وجوهر ... العقول ليست صورة ... حقيقة كالصورة ... حكم بانها طبيعة صورة وجوهر ... والصورة التي ... لما هي طبيعة له صح

الجوهر التي هي غاية يتكون جوهر ح

الهيولى والصورة فامر الوجود فكل شيء غاية التكون تقابل بكل جوهر طبيعة مجازا فلا يكون الواجب والعقول
طبيعة بالمعنى الحقيقي الذي يكون به صور الاجسام الى آخره فلنه طبيعة وقد صرح المص بهذا حين قال فيه
ان الطبيعة تقال بالاشتراك ولا وحقيقة على جوهر الذي هو الصورة التي هي مبدا الحركة اي الصورة لا كما تقال للهيولى
من حيث انها غاية لها وتقال للتكونات والتولد من حيث تكون حركات عنها ومبدا الطبيعيات
وبعضهم قسم الجزء الى الجزء التام والجزء بالقوة والجزء الذاتي وقالوا الجزء التام ناقص بالنسبة الى الكل فان يد
زيد ناقص بالنسبة اليه والجزء بالقوة اكمل من الكل بالقوة فان الانسان والفرس الذين هما جزآن بالقوة اكمل من
الحيوان الذي هو كل بالقوة لهما والجزء الذاتي اثنان الهيولى والصورة والهيولى انقص من كله الذي هو الجسم الطبيعي
واما الصورة فاكمل من كله الذي هو الجسم الطبيعي ثم قال هؤلاء ان الواجب تعالى المحرك الا متحرك اصلا جزء نوعي من
لانه جزء من الكل بالقوة او فاعل من الكل الكلي لانه نوع من نوع من جنس المحرك الاول الذي هو كل بالقوة للمحركات الاول
وكل كلي بالنسبة اليها وجزء ذاتي اي صورة الكل الذاتي لان المحرك الاول الا متحرك صورة المتحرك من نفسه وجزؤه
بل صورة اول المجموع جسم العالم معقولة له ومبدا الوجود من حيث انه جسم طبيعي ولهذا لا يلزم ان يكون ناقصا
من العالم انتهى وهذا الرأي يشتمل على مفاسد كثيرة لكن لم نقصد ان نذكر جميعها هاهنا فانذكر بعضها على سبيل
الاختصار فنقول انهم قالوا ان الواجب نوع جزء الكل بالقوة والكل الكلي الذي هو المحرك الاول لسائر المحركات
الاولى لا يجديهم نفعا فيما نحن فيه وكاذب فاسد في نفس الامر اما انه لا يجديهم نفعا فيما نحن فيه فلان الكل بالقوة
والكل الكلي انما يكون بالعقل وفي العقل لا في الخارج فيكون اجزاؤه ايضا في الموجود بالعقل وفي العقل فقط لا في الخارج
لانها لو وجدت في الخارج لوجد الكل فيه تبعا لها وكلامنا في الطبيعة الموجودة في الخارج والجزء الموجود فيه لا في الوجود
في العقل فقط واما انه كاذب وفاسد في نفس الامر فلان لفظ المحرك الاول ليس مشتركا معنويا بالنسبة
الى الواجب وسائر المحركات كالافلاك فانه محرك اول النفس كما قال به الناس من الثمانية وكالعقول لانه
لا يقال بمعنى واحد عليها وكل نوع وجنس اذا قيل حقيقة مشترك معنوي فقط على ما بين في المنطق ولهذا قال
افلوطين يستحيل ان يحمل شيء على الواجب تعالى وعلى المخلوقات بالاشتراك المعنوي فالمحرك الاول ليس بنوع
ولا جنس اذا قيل حقيقة فليس الواجب تعالى نوعا وايضا ان الواجب تعالى فعل محض منزه عن كل قوة وكل نوع
مركب من الجنس الذي هو قوة والفصل الذي هو فعل فالواجب تعالى ليس بنوع ولان الصورة ليست اكمل من كله
كما قالوا لانها ليست بمقصودة بالذات من الطبع بل المقصود اولا وبالذات منه هو الكل لان كل شيء المقصد اولا وبالذات
ان يوجد شيئا مشابها بالنفس وقد قال المص في المتن الرابع والثلثين من ثاني النفس كل شيء يقصد ان يفعل شيئا
مثل نفسه الحيوان حيوانا والنبات نباتا ليكون ذا حصة من نفسه وما يتشبه من الالوهية بقدر ما يقدر وكذا الكل هو الذي
يقصده الطبع اولا وبالذات فالصورة ليست اكمل من كله بل الكل ولان الكل الطبيعي مشتمل على كمالين الصورة والهيولى
لان الهيولى موجودة وكل موجود خير وكل خير كمال وكل مشتمل على الكمالين الذين يكون احدهما جزءا منه اكمل من الكل
الذي هو جزء منه فالكل الطبيعي اكمل من الكمال الذي هو جزء منه اي من الهيولى والصورة فلا يكون الصورة اكمل منه

ولان

ولان كل جزء هيولى كان او صورة يكون بالقوة بالنسبة الى الكل وناقصا منه لان الاجزاء انما توجد
ليحصل الكل منها وهذا ظاهر جدا وصرح المص في المتن الحادي والثلثين من هذا الكتاب في جنس الطبع
المادية بالنظر الى الكل ولهذا قال في المتن الرابع والستين منه ان الكل والكامل اما شيء واحد او متقاربان
بالطبع وقال في المتن الحادي والعشرين ان الكل هو الذي لا يكون جزء ما خارجا منه لكن كل جزء من الاجزاء
يمكن ان يؤخذ جزء من نفسه فليس جزء من الاجزاء اكمل من كله بل ليس كاملا لكن الكل ومما حققنا ظهر ان الواجب
تع المحرك الا متحرك ليس صورة ذاتية للمتحرك من نفسه كالافلاك والا لكان ناقصا من الكل المركب
الحاصل منه ومن جسم الفلك وهو باطل قطعا ومستحيل بديهة ومنه ظهر انه تع ليس صورة اول المجموع جسم
العالم من حيث انه جسم طبيعي والا لكان الكل المركب الحاصل منه تع ومن جسم العالم اكمل منه تع وهو باطل
ولانه تع الكل على مراتب غير متناهية من الصورة الطبيعية فلا يمكن ان يكون صورة معقولة لا لجسم من الاجسام
ولا للمجموع الاجسام نعم يفيد له الوجود بالايجاد لانه علة فاعلية له وما كتبت تكميل لمعرفة الطبيعة فلنرجع الى شرح
الكتاب **الفصل الثاني في الفرق بين الطبيعي والرياضي والفلسفي اي ما بعد الطبيعي المتن الثامن عشر**
قال المص ولما بين لكم بوجوه تقال الطبيعة ينبغي ان ينظر بعد هذا باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي فان للاجسام
الطبيعية ايضا سطوح واجسام تعليمية واطوال ونقاط يبحث عنها الرياضي **اقول** ربط المص اولا هذا الفصل
بما قبله وحكم بانه ينبغي ان ينظر باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي فقال لما بينا الى هاهنا لكم وجوه تقال
الطبيعة ناسب ان ننظر باي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي واراد بوجوه الطبيعة التي بينها جميع ما بين للطبيعة من اول
الفصل الاول الى هاهنا اعني ماهية الطبيعة والطبيعي وما يكون على مقتضى الطبع واقسام الطبع وما يكون الكل ثم ذكر
سبب اشكال الفرق بين العلوم الرياضية والطبيعية حين قال لان الاجسام الخ وتقرير الاشكال ان الحكمة
الطبيعية والرياضية تبحثان عن شيء واحد بعينه لان كلا منهما تبحثان عن سطوح الاجسام الطبيعية واجسامها
التعليمية والاطوال اي الخطوط والنقاط اما بحث الرياضي عنها فظاهر من كتب الهندسة والهيئة واما بحث
الطبيعية عنها فلان الحكمة الطبيعية تبحث عن الجسم الطبيعي وكل ما يبحث عن الجسم الطبيعي يبحث عن جميع احواله
واعراضه الذاتية كالسطوح والاجسام التعليمية والخطوط والنقاط لانه ما يبحث عن شيء يبحث عن جميع اعراضه
الذاتية كما سيقول المص في المتن الاتي وكل علوم تبحث عن شيء واحد لا تتفارق لان افتراقها انما يكون باختلاف
موضوعاتها كما قال المص في المتن الثالث والعشرين من ثاني النفس وفي المتن الثامن والثلثين من ثالثه فالحكمة
الطبيعية والهندسة لا تتفارقان **المتن التاسع عشر قال المص** وايضا اما ان يكون آخر علما
والنجوم مخالف للحكمة الطبيعية لانه لو كان للطبيعي ان يعلم ماهية الشمس والقمر لا شيئا من عوارضها لكان غير
معقول ولانه ظاهر ان الذين يتكلمون في الطبيعة يتكلمون في شكل الشمس والقمر وعن ان الارض كرية ام لا **اقول**
وضع في هذا المتن اشكالا اخر وان ترفع هذا الاشكال والاشكال الاول على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان العلوم
تنقسم اولا الى قسمين احدهما يسمى بالالهية مرة وبالفلسفة الاولى اخرى وثانيهما يسمى بالعلم الطبيعي

ما يبحث يكون كل منهما علما اخر مخالفا لاخر لانه يكون الهندسة عينا للحكمة الطبيعية او جزءا منها ح

علما آخر ح

والارثماطيقي اي علم الحساب والهندسة وعلم المساحة يبحثان عن الكم المتصل يبحث الهندسة عن النقط
والخطوط والاشكال وعلم المساحة عن الاجسام التعليمية والارثماطيقي يبحث عن الكم المنفصل اي العدد
والاخريين رياضية متوسطة كعلم المناظر واسطرنوميا اي العلم المتعلق بالنجوم وهو شامل لعلم الهيئة
وعلم النجوم فانهما عند القدماء كانا مسميين باسم واحد اي اسطرنوميا ثم خصص المتاخرون اسم اسطرنوميا
لعلم النجوم ووضعوا للهيئة اسم اسطرلوميا والموسيقي وسميت الاول صرفة والاخيرة متوسطة لان الاول
تبحث عن الكم الصرف المجرد من كل حال حسي والاخيرة تبحث عن الكم الملتبس ببعض الاحوال الحسية فتقرب
من الطبيعة بهذا الوجه ويتفرع من الرياضية الصرفة كما يتفرع علم المناظر من الهندسة واسطرلوميا اي الهيئة
والنجوم من اسطرادومتريا والموسيقي من ارثماطيقي اي الحساب ولهذا كانت هذه العلوم من العلوم التي يتوقف بعضها
تحت بعض واذا عرفت هذا فاعلم ان الفيلسوف اورد الاشكال في المتن الاول في الفرق بين الطبيعية
والرياضية المتوسطة فان اسطرلوميا اي الهيئة والنجوم من المتوسطة ثم الاشكال التالي ذو جزئين يعني ان علم
الهيئة والنجوم لا يكونان مخالفين للعلم الطبيعي بل يكونان عينه او يكونان لا اقل بعضا منه وتقرير الاشكال
على الجزء الاول ان هذا العلم الطبيعي يبحث عن الشمس والقمر وسائر النجوم والافلاك كما تبحث عنها علم الهيئة
والنجوم وجميع العلوم الباحثة عن الاشياء المعينة بعينها واحدة لا مخالفة فالعلم الطبيعي وعلم الهيئة
والنجوم واحدة لا مخالفة وتقريره على الثاني يكون هكذا علم الهيئة والنجوم يبحثان عن بعض افراد موضوع العلم
الطبيعي وكل علم يبحث عن بعض افراد موضوع علم اخر بعض منه وقسم من اقسامه فعلم الهيئة والنجوم بعض منه
وقسم من اقسامه ثم اثبت صغرى القياس الاول بقوله لانه لو كان للطبيعي ان يعلم ماهية الشمس والقمر ولا شيئا
من عوارضهما لكان امرا غير معقول تقريره على وجه يثبت به صغرى القياس الاول ان العلم الطبيعي يبحث عن ماهية
الشمس والقمر الطبيعيين وكل ما يبحث عن ماهيتهما يبحث عن اعراضهما الذاتية فالعلم الطبيعي يبحث عن اعراضهما
الذاتية ايضا كحركتهما وشكلهما كما يبحث عنهما علم الهيئة والنجوم لانه غير معقول ان يتناول العلم الطبيعي مثلا يعلم
ذات الشمس والقمر وماهيتهما ولا يعلم به اعراضهما الذاتية فالعلم الطبيعي يبحث عن اعراضهما الذاتية كحركتهما و
وشكلهما كما يبحث عنهما علم الهيئة والنجوم وتقريره على وجه يثبت به صغرى الثاني يكون هكذا ان علم الهيئة والنجوم
يبحثان عن حركة الشمس والقمر وشكلهما وهما بعض من افراد موضوع العلم الطبيعي الباحث عن ماهيتهما واعراضهما وثانيا
بان قدماء الطبيعيين بحثوا عن شكل الشمس والقمر وعن كون الارض كرية ام لا كما يبحث عنها اصحاب الهيئة والنجوم فعلم
الهيئة والنجوم ليسا مخالفين للعلم الطبيعي بل اما عينه او لا اقل بعض منه وقسم من اقسامه يمكن ان يوجه قوله لانه لو كان
للطبيعي ان يعلم الى اخر المتن ويقال انه جواب مقدر عن الاشكال فانه فان لاحد ان يقول على دليل عدم الاختلاف بين
الحكمة الطبيعية وعلم الهيئة والنجوم ان هذه العلوم لا تبحث عن موضوع واحد بعينه لان الطبيعي يبحث عن ذات
الشمس والقمر وماهيتهما والهيئة والنجوم يبحثان عن اعراضهما الذاتية فقط لا عن ماهيتهما اصلا فتفارقت اجاب اولا
بان الطبيعي يعلم علما يقينيا طبيعة الاجسام الفلكية وماهيتها وكل من يعلم علما يقينيا طبيعة الاجسام الفلكية وماهيتها

والسطوح صح

الصرفة واراد بلفظ الرياضي فيه المهندس والماسح وذلك في الفرق بين الطبيعية والرياضية

ثم قال فيه بل يكون اسطرلوميا علما اخر ... او يكون قسما منها بعضا ... مخالفا للحكمة الطبيعية ... قسما منها ... لم يقبل ذلك ... للطبيعية ... علما اخر مخالفا للطبيعية ... صح

يجب

يجب ان يعلم ايضا اعراضها الذاتية والا ما علم طبيعتها وماهيتها علما يقينيا بالبرهان لان العلم اليقيني انما يحصل
اذا علم ثبوت الوصف الذاتي للموضوع بالبرهان لان العلم اليقيني انما يحصل اذا علم ثبوت الوصف الذاتي للموضوع
كما علم في اول كتاب البرهان فالطبيعي يجب ان يعلم ايضا اعراضها الذاتية فلم يتفارق وثانيا بان القدماء
الطبيعيين الباحثين عن الطبيعة بحثوا عن شكل الشمس والقمر وعن كون الارض كرية كما يبحث عنها اصحاب
الهيئة والنجوم في بعض اسولة على الفرق بين السابقين واجوبة اورد اولا على ما قال في المتن الاول لما بين بكم وجوه يقال
الطبيعة ينبغي ان ينظر بعد هذا بأي وجه يفترق الرياضي من الطبيعي ان تالي الشرطية ليس بلازم للمقدم لانه لا علاقة
اللزوم بين بيان وجوه الطبيعة والنظر في الفرق بين الرياضي والطبيعي ثم انه لم يشتغل هنا بالفرق بينهما ولم يفتشه مثلا وبعد
مع انه قطع كلامه الذي كان شرع في بيانه وهو امر ردي يجب ان يجتنب منه المصنفون اقول في الجواب ان تالي الشرطية لازم
للمقدم لكن لما كان لزومه خفيا ينبغي ان نتذكر ما قلنا في الفصل الرابع من البحث الرابع من اول الكتاب الاول من ان لفظين من الالفاظ
الدالة على موضوع الحكمة الطبيعية يدلان عليه دلالة ظاهرة وهما لفظ الموجود القابل للحركة ولفظ الجسم الطبيعي من حيث انه طبيعي
لانهما اشرحا لنا شرحنا الوزن قابلية الحركة التي هو المعنى الصوري الذي ينظر تحته الكل ما ينظر في العلم الطبيعي كما فصلنا
في الفصل المذكور وهذا المعنى الصوري يفهم منهما كما يفهم من تعليم الطبيعة لانها مبدأ الحركة وعلتها وما بين المتن اول هذا الكتاب
ان هنا الطبيعة وفهمنا ما جعلنا علمنا المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي على حسب ما علمنا ولما كان تعليم المعنى الصوري
لموضوع علم انما يجيء اذا امتاز به هذا العلم من سائر العلوم الاخر اراد ان يبين صحة تعليمه فقال لما بين بكم وجوه
يقال الطبيعة اي لما تم تعليم الطبيعة الذي يظهر ويفهم منه المعنى الصوري لموضوع العلم الطبيعي اردنا ان نبين صحته وجب
ان ينظر بعد بما يتفرق به العلم الطبيعي من سائر العلوم الاخر من الرياضية والى ما بعد الطبيعة فان ما بعد الطبيعة
وان لم يذكرها هاهنا لكنه ذكرها في المتن الحادي من السبعين من الثالث والسبعين حتى يعلم صحة التعليم السابق
ام لا حتى يعلم فساده وبهذا اندفع جهة لزوم التالي للمقدم ووجه تفتيشه الفرق هاهنا لا قبل ولا بعد واوردنا ثانيا
بان المص تجاوز عن حدوده ما هو بصدد بيانه اي العلم الطبيعي ودخل في حدود الفلسفة الاولى لان الفرق بين علم وعلم آخر
ليس من وظائف العلوم الجزئية كالعلم الطبيعي بل من وظائف العلم الكلي اي الفلسفة الاولى التي هي رئيس سائر
العلوم وملكها الغالب عليها فيعين موضوع كل علم وحدوده المحيطة اياه والفصول المفارقة كل واحد منها من الاخر
وكل من تجاوز عن حدوده ما هو بصدد بيانه ودخل في حدود علم اخر فعل امرا رديا لانه خرج عن طريق العدل او كمن
فعل امرا رديا واستدل على المدعى بان الفرق بين العلوم من وظائف صاحب العلوم الجزئية من حيث انه صاحب العلوم
الجزئية بان احدا من اصحاب العلم الجزئي من حيث انه صاحب هذا العلم لا يقدر ان يعرف العلم الجزئي الاخر لانه من
حيث انه صاحب لا يعرف الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ومباديه لا الاعراض الذاتية لموضوع علم اخر لعدم
وقوع البحث عنها فيه وكل من يفرق بين شيئين يجب ان يعرف كلا منهما بالضرورة كما قال المعلم في المتن الحادي من الاربعين
والمائة فاحد من اصحاب العلم الجزئي من حيث انه صاحب هذا العلم لا يقدر ان يفرق بين علمه وبين علم اخر فالطبيعي من حيث
انه طبيعي لا يقدر ان يفرق بين العلم الطبيعي وعلم اخر واجاب الشراح بان بيان الفرق بين العلوم انما هو من وظائف

العلم الاول كما يستفاد من المتن السادس منها ولانه لما كان يبحث عن الموجود وسائر العلوم
الجزئية عن بعض افراده كما قال المص في المتن الاول من رابعها كان قادرا على بيان الفرق بينها لكن لما كانت
العلوم تخدم بعضها لبعض بين المص الفرق بين العلم الطبيعي والرياضي لا بلباس الفلسفة الاولى كما فعل
في الجواب عما قال بارمنيدس وملسوس من ان جميع الموجودات واحد وهو المبدا الطبيعي واجاب الشارح
بان المص لم يبين الفرق المذكور بينهما من حيث انه لابس لباس الفلسفة الاولى بل من حيث كونه طبيعيا كما
يستفاد من قوله لما بين بكم وجوه يقال الطبيعة ناسب ان ينظر بعد هذا باي وجه يفارق الرياضي من الطبيعي
فان لزوم التالي للمقدم انما هو بوجه طبيعي كما عرفت فيدل ظاهرا على ان النظر في الفرق بينهما يجب ان يكون من الطبيعي
لا من اخر ولان السبب الذي حصل به الفرق بينهما طبيعي لانه يحصل من بيان الطبيعة وتنويعه وكل فرق حصل بالسبب الطبيعي
طبيعي فالفرق المذكور طبيعي ولان توقف هذا كما ينبغي يجب ان نعلم ان بيان الفرق بين علمين جزئيين يمكن ان
يكون بوجهين اما اولا فعلى الاطلاق بان يبين احدهما الحاكم على الاطلاق بمقتضى حكومته الكلية ونفوذ حكمه الفرق
بين هذا العلم وذاك ويحكم بانهما متفارقان واما ثانيا فبان يفرق كل صاحب علم جزئي علمه من غيره بسبب معرفته
حدوده فانه كلما يرى شيئا خارجا عنها حكم بسبب معرفتها انه مغاير لعلمه وما هو داخل في حدوده فالتفلسف يحكم
بالفرق بين العلوم الجزئية بالوجه الاول لانه ناظم جميع العلوم الجزئية وملكها وينظر اليها نظرة الحذق والحكم الخدمة
وصاحب العلم الجزئي يقدر ان يفرق علمه من اخر بالوجه الثاني وبهذا الوجه فرق المص لا بلباسه الطبيعي علمه من الهندسة
والستة والهيئة والنجوم **المتن الثاني عشر قال المص** انه يبحث عن هذه الرياضي ايضا لكن لا من حيث كونه حد واحد
نهاية الجسم الطبيعي ولا ينظر في الاعراض من حيث توجد على مثل هذه الموجودات ولهذا تنتزع لانها قابلة لان تنتزع بالعقل
عن الحركة ولا يمنع شيء ولا يكذب المنتزعون **اقول** حل بهذا السؤالين المذكورين بحل واحد وحاصل الحل ان
الطبيعي والرياضي وان كانا يبحثان عن شيء واحد اي الجسم التعليمي والسطح والخط والنقطة لكن لا يبحثان عنه
بوجه واحد فان الرياضي اي لو وافق الطبيعي في الموضوع المادي لا في الموضوع الصوري والعلوم لا تتفارق بموضوعاتها
المادية بل بالموضوعات الصورية ووجوه البحث والنظر لان الموضوع المادي المنظور في العلم كالهيولى والمعنى المعقول
والنظر كالصورة وتخالف الاشياء وتفارقها انما يكون بالصورة لا بالهيولى فتخالف العلوم بتخالف المعاني الصورية
ووجوه النظر والبحث قال في يبحث عن هذه الرياضي ايضا يعني ان الرياضي ايضا يبحث عن هذه السطوح والاجسام
والخطوط والنقط لكن لا من حيث ان كل واحد منها نهاية الجسم الطبيعي اي لا يبحث عن شيء منها من حيث انه عرض للجسم
الطبيعي ونهايته التي يتناهى به ولا ينظر في الاعراض من حيث توجد على مثل هذه الموجودات اي ولا يبحث عن الاعراض
والاحوال العارضة على الاجسام الطبيعية من حيث توجد في مثل هذه الموجودات اي من حيث توجد في الاجسام الطبيعية
بل يجرد كل واحد منها اولا ثم يبحث عنه في ازاء ان تكون صورتي ودليل [illegible] الحكمة الطبيعية والرياضية
يبحثان عن شيء واحد بعينه مادة وصورة [illegible] لان الطبيعة انما يبحث عما ذكر من حيث انها اعراض الجسم الطبيعي
المتحرك والرياضية اي الهندسة والهيئة والنجوم انما تبحث عنها بعد التجريد عن الجسم القابل للحركة والدليل ذكر لا تتبعها

تنتزع

لا يستلزم صدقها وان اراد انهما يبحثان عن شيء واحد بعينه مادة فقط فهي صادقة ويكون كبراه
ح اي قوله والعلوم التي تبحث عن شيء واحد بعينه مادة فقط لا تتفارق بل يكون عينا كاذبة لان عدم
اختلاف العلوم واتحادها انما يكون اذا اتحد المعنى الصوري لموضوعاتها ووجه النظر فيها وحيثيتها لا اذا اتحد
موضوعاتها مادة فقط فان العلوم تتحد في المادة الموضوعات وتكون متخالفة لتخالف معانيها الصورية
ووجوه النظر والحيثيات قال في لهذا يجردها اي لعدم كون بحث الرياضي عنها من حيث كونها نهايات الاجسام
الطبيعية وعدم كون نظره في الاعراض من حيث عروضها على الاجسام الطبيعية ووجودها فيها يجردها اولا عنها
اي عن الاجسام الطبيعية ثم يبحث عنها ولا يجردها الطبيعي بل انما يبحث من حيث وجودها فيها قال لانها قابلة لان تجرد
بالعقل عن الحركة اي عن الجسم القابل للحركة الذي يوجد فيه مبدا الحركة ولما كان لاحد ان يقول لما كانت الاشياء
المذكورة موجودة في الاجسام الطبيعية واحوالها ولا ينظر الرياضي اليها من حيث انها كذلك بل يجردها كما كانت
عليه في النفس كان عاقلا لها محقلا كاذبا اجاب بقوله ولا يمنع شيء ولا يكذب المجردون **بحث واحد في الفرق**
بين العلوم النظرية وفي ان قول المص لا يكذب المجردون باي معنى ينبغي ان يفهم اعلموا ان بعض علماء
اللاتينيين مثل انتون برناردس ذهبوا الى ان ليس في نفس الامر علوم كثيرة متخالفة لا سيما النظرية بل كان العلم
واحدا في نفس الامر ثم انقسم الى علوم كثيرة متخالفة بمجرد تقسيم العقلاء لسهولة التعليم والتعلم واستدلوا
عليه بانه لو كانت العلوم كثيرة متخالفة بعضها لبعض في نفس الامر لعلم تكثرها وتخالفها الق[illegible] عالم تعلمها
منقسمة متكثرة بل انما علموا الكل العلم بجميع الاشياء بلا تقسيم اصلا وعلموه بحسب ما عدّه الوقت ولو كانت منقسمة
متكثرة لما فعلوا كذلك لكنهم فعلوا فليست منقسمة متكثرة في نفس الامر وبان افلاطون كان لم يعلم تكثرها
وتخالفها في نفس الامر والا لعلم في كتابه اولا علما ثم اخر ثم اخر ولكنه لم يعلمها كذلك بل مختلطة وبما كان
لم يعلمها بالترتيب بل بالاختلاط علم انه كان لم يعلم تكثرها وتخالفها في نفس الامر بل واحدة في نفس الامر
لا كثيرة متخالفة فيه والا لكان اعتقاد مثل هذا الفيلسوف العظيم مخالفا لنفس الامر في مثل هذا الامر العظيم وكان
المص في المتن السادس من رابع ما بعد الطبيعة فانه عام فيه صريحا ان النظر في الموجود واعراضه والجواهر وكل ما يوجد
وكل ما يوجد فيها كالجنس والنوع والكل والجزء وغيرها شغل علم واحد وبهذه ترجمة عين عبارته فظاهر
ان الموجود من حيث انه موجود وما يوجد فيه من حيث انه موجود لعلم واحد وان لا يجوز نظر الجواهر فقط له بل نظر
الاشياء التي توجد في الجواهر ايضا له ونظر الاشياء التي ذكرت كالمقدم والمؤخر والجنس والنوع والكل والجزء وسائر
امثال هذه لكن اتفق جمهور الحكماء بل العلماء على خلافه فانهم ذهبوا الى ان العلم متكثر في نفس الامر
بحيث ينقسم الى اقسام كثيرة متخالفة واليه ذهب زنون رئيس الرواقيين وخروسيبوس وابولودوروس
وقسم الاقادميون الحكمة الى الطبيعية والاخلاق والمنطق واليه ذهب بلتارخوس في كتابه لحكمة افلاطون
والكينوروس في كتابه لعلم افلاطون وذيوجنيس لارتيوس المؤرخ القديم في ترجمة افلاطون وحارخوس
تلميذ اول اقادميا ويوسف في كتابه لعلم المشائين وثامسطيوس وبرفوريوس وبعقولوماخس وفيما [illegible]

العقد فانقسم بالنسبة وقالوا ان مجموع الحكمة مثل الحيوان عظامه واعصابه والاخلاق شبه
لحومه والطبيعية نفسه ثم شبهوها باشياء وشبهوا كل قسم من اقسامه بجزء من اجزائها ونقل
يوسف المذكور في كتابه المزبور بعض كلمات المعلم في مدح تقسيم الحكمة من كتاب الحكمة ونقل ان هذا
التقسيم صار من قدماء حكماء اليهود وقال لارسطو ان افلاطون قسم الحكمة الى الطبيعية والاخلاق
وفلاطون قسمها الى السياسة المدنية وقال سنقا في الستين من مكاتيبه ان ايقوروس انما قسمها الى الطبيعية
والاخلاق وظن ان فلاطون قسمها الى الطبيعي ومنطقيا فلانتوس الى اقسام ستة الى المنطق والاخلاق
والطبيعية والخطابة والسياسة المدنية وتولوجيا ثم قسمها المعلم في الفصل الاول من سابع ما بعد
الطبيعة الى العملية والنظرية ثم قسم العملية الى الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية وقسم
النظرية الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة وهذا التقسيم قبله كل من جاء بعده من الحكماء والعلماء
هذا ثم اقول في رد ما قال انتون ويرماردوس ولاليت الحكمة النظرية علما واحدا لجميع الاشياء
في نفس الامر بل يجب ان يكون علوما كثيرة لانها لو كانت واحدة في نفس الامر لمقتضى طبيعة الاشياء
التي ينظر فيها الناس لكان مبادي كل علم ايضا واحدة لما قال المعلم في الفصل الثالث والعشرين من اول
كتاب البرهان من ان العلم الواحد هو الذي يبحث عن جنس اي موضوع واحد والعلوم التي تكون مباديها واحدة
هي التي تبحث عن جنس واحد والتالي باطل لما قال المعلم في الفصل الثالث والعشرين من اول كتاب البرهان لا يكون
مبادي جميع العلوم واحدة ولان مبادي الطبيعة تخالف لمبادي الرياضية ومبادي ما بعد الطبيعة فكذا المقدم
اي جعل العلوم النظرية واحدة في نفس الامر واقول ثانيا ان العلوم تكون متخالفة بسبب اختلاف المعاني الصورية
والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية القابلة للعلم كما علم من المتن السابع عشر السابق واتفق عليه
العقلاء ولان العلوم ملكات والملكات انما تتخالف بسبب المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها
المادية القابلة للعلم والعلوم تتخالف بسبب المعاني الصورية والحيثيات التي ينظر بها الى موضوعاتها المادية
اما الصغرى فمما صرح به المعلم في مواضع كثيرة واتفق عليه كلمة القوم واما الكبرى فلان الملكات متخالفة قطعا
واتفاقا فان مالك ملكة العرف فقط او النحو فقط او الفقه فقط او الهندسة فقط ليس كمالك لملكة الحكمة الطبيعية
ولا لملكة ما بعد الطبيعة ولا لملكة الهيئة والنجوم واذا تخالفت فاما ان تتخالف بموضوعاتها المادية لان موضوعا ماديا
واحدا يكون منظور الملكات وعلوم كثيرة وموضوعات مادية كثيرة تكون منظورة لملكة وعلم واحد اما الاول
فلان الانسان مثلا ينظر اليه المنطقي والطبيعي والطبيب والرياضي والعلمي وتاولوغوس اي صاحب علم تولوجيا
فان المنطقي ينظر اليه من حيث انه صالح لان يكون موضوعا او محمولا في القضية من جهة انه نوع وينظر اليه الطبيعي من حيث
انه موجود قابل الحركة وينظر اليه الطبيب من حيث انه قابل الصحة والمرض وينظر اليه الرياضي من حيث انه كمي وينظر اليه
العلمي من حيث انه موجود وينظر اليه تاولوغوس اي صاحب علم تاولوجيا من حيث ينتسب الى غاية اعلى من الطبيعة والآثار
فلان الحكمة الطبيعية التي هو علم واحد وملكة واحدة نوعا تبحث عن المبادي وعن العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات

والافلاك

والافلاك وعن اعراضها الذاتية وعن العقول المحركة للافلاك وهذه الموجودات كلها وان كانت متخالفة
ومتباينة حقا لحيث لا اتحاد ويمكن ان تكون منظورة لملكة واحدة ويبحث عنها لعلم واحد لوجوب المناسبة
بين العلم وقابل العلم لكنها توافقت في معنى واحد صوري ينظر به ملكة الحكمة الطبيعية اليها ويبحث عنها منظورة
تحته وبه يجعلها علما واحدا بالنوع ويعلم هذا علما اظهر من الموضوعات المادية للقوة الباصرة التي هي الابيض والاخضر
والاحمر والاصفر والاسود وامثالها فان هذه وان كانت متباينة بالنوع لكنها اذا اخذت بالقوة من حيث
تكون قابلة لان تبصر تتوافق في معنى واحد منوع وبهذا المعنى تتنوع القوة الباصرة وهكذا في العلوم وموضوعاتها
وثالثا ان الحكمة النظرية تنقسم انقساما تاما حقيقيا الى الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة كما قسمها المعلم في
الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ويستدل عليه بان العلوم النظرية تتخالف بالمعاني الصورية المنتزعة
الماخوذة من الموضوعات المادية الخارجية كما مر والانتزاع يكون على ثلثة اقسام فقط فالعلوم النظرية تنقسم
انقساما تاما الى ثلثة اقسام فقط ويثبت كون الانتزاع على ثلثة اقسام بان الانتزاع اما يكون من مادة حسية جزئية
لامر كلية كما اذا انتزعنا وفصلنا الانسان والفرس من هذا الانسان وذاك الانسان او هذا الفرس وذاك
الفرس ولا نفصله مطلقا من الجسم ومن هذا الانتزاع والفصل يحصل العلم الطبيعي او يكون من مادة حسية كلية كما اذا
انتزعنا وجردنا الشكل كالدائرة والمثلث لا بالانتزاع ولا بالفصل عن الدائرة والمثلث من هذا الذهب او ذاك او من
هذا النحاس او ذلك فقط بل ننتزعهما من الذهب والفضة والنحاس وجميع الماديات الحسية بالكلية والاشياء المنتزعة
الماخوذة كذلك تسمى مجردا عقلية ومن هذا الانتزاع يحصل الرياضي او يكون من كل مادة حسية كانت او عقلية وبهذا
الانتزاع والاخذ يظهر في الواجب تع والعقول فيما اذا تصورنا شيئا من حيث انه موجود فقط ومن هذا الانتزاع والتعقل
يحصل العلم الما بعد الطبيعي ولا يمكن ان يوجد انتزاع وملاحظة سوى هذه الانتزاعات والملاحظات فلا يمكن
ان يوجد علم نظري زائد على الثلثة المذكورة وظهر مما قررنا ان العلم ليس بنوع واحد فقط في نفس الامر بل انواع كثيرة
متخالفة بالموضوعات الصورية المنتزعة الملحوظة من الموضوعات المادية الخارجية بانتزاعات وملاحظات
متخالفة باي معنى يصدق قول المعلم ولا يكون المنتزعون ولاتستبين هذه القضية ينبغي ان يعد وجوه الانتزاع
المتخالفة ويعلم ان الانتزاع ليس الا اخذ شيء بدون اخر كان هو مقترنا به ولما كان الانتزاع اخذ شيء بدون
اخر لزم ان توجد قوة اخذة او فعل مدركة وماخوذ مدرك ولهذا امكن ان يختلف الانتزاع من طرف الشيء
المنتزع ومن القوة الاخذة اما اختلافه من طرف المنتزع فلما عرفت انفا ان الشيء المنتزع يكون على ثلثة اقسام
اي العلم الطبيعي والرياضي وما بعد الطبيعي واما اختلافه من القوة الاخذة المدركة فلان هذه القوة يكون على ثمانية
اقسام في الانسان فان بعض القوى المدركة يكون حواسا ظاهرة وبعضها حواس باطنة وبعضها عقلا وحالات القوى
الاخذة المدركة ثمانية اقسام لزم ان يكون اقسام الانتزاعات الحاصلة منها ثمانية فالانتزاع الاول يكون من
الحس الظاهر فان القوة الباصرة ينتزع وتاخذ اللون الكائن في التفاح المقترن بالطبع مع ريحه وطعمه ولا تنزع
ولا تاخذ ريحه او طعمه واذا فعلت هذا نقول اصطلاحا انتزعت واخذت وفصلت اللون اي فصلت

الى موضوعها وادركه ولم يفعل الى غيره الكائن فيه ولم يدركه وهذا الانتزاع لا يقع فيه الكذب لان الحواس
اذا تحققت فيها شروطها الثلثة المذكورة في ثاني النفس في المتن الثالث والستين لا تغلط اصلا
والانتزاع الثاني من الحواس الباطنة يعني من الحس المشترك والخيال والواهمة لان الحس المشترك يدرك
يدرك محسوسات الحواس الظاهرة كما قال المص في الفصل الرابع عشر من ثاني النفس فاذا انتزع الباصرة
لون التفاح مثلا وادركته تأخذه وتدركه حس المشترك بلا ادراك محسوسات اخرى كائنة فيه او تركها
الحواس الظاهرة ومع ذلك يقال انتزع وادرك الحس المشترك لون التفاح وهذا الانتزاع لا يكون كاذبا لان اعمال
هذا الحس تطابق باعمال الحواس الظاهرة ويكون عند حضور الموضوعات والخيال والواهمة ينتزعان ويدركان
الاشياء عند غيبتها ايضا فانهما يقدران ان ينتزعا ويأخذا من الشيء الخيالي والموهوم كيفية واحدة وحالا
واحدة بدون اخرى من كيفياتهما واحوالهما الكائنة فيهما وانتزاعهما وادراكهما وان كانا كاملين ادون من انتزاع
الحس المشترك ويمكن ان يكونا صادقين في بعض الاشياء اذا انتزعا وادركا الاشياء الواقعة في نفس الامر
وقعت فيها وكاذبين اذا انتزعا وادركا الاشياء الغير الواقعة فيها والثالث يكون من العقل وهو على ضربين
احدهما يكون من العقل الفاعل فانه ينور الخيالات ويصيرها من الالات الجزئية ويجعلها طبايع كلية وليس في هذا
الانتزاع كذب لان الصدق والكذب انما يكونان في الاثبات والنفي كما قال المص في المتن الحادي والعشرين من ثالث
النفس والعقل الفاعل لا يثبت شيئا على شيء ولا ينفيه عنه لانه لا يدرك كما بينا في ثالث النفس والاخر يكون
من العقل القابل فانه ينتزع ويدرك شيئا بدون انتزاع شيء اخر من الاشياء التي تقترن بها ادراكه وهذا الانتزاع
ايضا على ضربين احدهما يسمى مركبا بالكسر وهو الذي يجعله الثاني اذا ركب شيئا بشيء واثبت عليه او فصله عنه وسلبه
وهو قد يكون صادقا كما اذا قلنا الانسان حيوان وقد يكون كاذبا كما اذا قلنا الانسان ليس بحيوان ولم يرد
المص هذا الانتزاع من قوله والمنتزعون لا يكذبون والاخر يكون منه بجعله الاول فانه ينتزع من الامور المقارنة في نفس
الامر شيئا لا اخر كما ينتزع من زيد ماهية الانسان بلا عوارضه المشخصة اياه او ينتزع منه طبيعة الحيوان بدون
ماهية الانسان وعوارضه وكذا ينتزع منه طبيعة الجسم او الجوهر بدون الاخر وهذا الانتزاع انتزاع البسائط وتعقلها
ولا يكون فيه كذب كما قال المص في المتن الحادي والعشرين من ثالث النفس وهذا الانتزاع هو مراد المص من قوله والمنتزعون
لا يكذبون هكذا شرحه الشراح لكني اظن ان المص لم يرد بانتزاع المنتزعين الانتزاع الحاصل بالعمل الاول البسيط
للعقل فقط بل اراد ان ينتزع شيئا ويتعقله منفصلا عما كان موجودا به في نفس الامر لا يكذب لاجل هذا مثلا الكم
توجد في نفس الامر بالمادة المحسوسة والرياضي يعقله بالعقل ويبحث عن احواله حال كونه منفصلا عنها لا يكذب
لاجل تعقله الكم بلا مادة محسوسة مع كونه موجودا ومتصلا بها في الخارج وهو يبحث عنه ملحوظا بدونها فالمص لم يرد
بقوله ولا يكذب المنتزعون الانتزاع المجعول بالعمل الاول البسيط للعقل فقط كما زعم الشراح بل اراد اياه
والعمل الثاني والثالث للعقل ايضا اي تركيب التوفيق والقياس اللذان يفعلهما العقل على الانتزاع لانه قال على الاطلاق
ولا يكذب المنتزعون بصفة الفاعل المتعدي لان الرياضي يستعمل اعمال العقل الثلثة في بحثه عن الكم المنتزع وكذا البعد

الطبيعي

الطبيعي في بحثه عن الموجود المنتزع من كل مادة حسية وخيالية وعقلية فمن هذا يظهر تفارق العلوم النظرية
ومن هنا وجه صدق كلام المص وان سئلت لما كان يبحث اهل الهيئة والنجوم عن الاجرام الفلكية التي
هي طبيعية وعن مقاديرها واشكالها وحركاتها لا ينتزعان موضوعيهما عن الحركة ولا يفترق علم الهيئة والنجوم
من الطبيعي لكنهما يبحثان عنها كما يعلم من الكتب المدونة فيهما فلا ينتزعان موضوعيهما من الحركة ولا يفترق علم
الهيئة والنجوم من الطبيعي قلت اولا ان علم الهيئة والنجوم ليسا رياضيين صرفين بل متوسطين كما مر
ولهذا يميلان الى الطبيعيات بوجه وثانيا ان بحث الطبيعي عن الافلاك وعن مقاديرها واشكالها وحركاتها يكون من
حيثية لا يكون بحث علم الهيئة والنجوم عنها من تلك الحيثية فان الطبيعي يبحث عن الافلاك من حيث انها اجسام
قابلة للحركة وعن الحركة من حيث تصدر من الطبيعة وعن مقادير الافلاك والكواكب واشكالها واعراضها الاخر
من حيث انها اعراض ذاتية للجسم الطبيعي وعلم الهيئة والنجوم يبحثان عن المذكورات من حيث انها كميات مع
قطع النظر عن كونها طبيعيا واعراضا المتن التاسع عشر قال المص والذين قالوا بالمثل ضلوا بهذا بلا علم
لانهم انتزعوا من الطبيعيات مع انها تكون قابلة الانتزاع فضلا عن الرياضيات ويظهر هذا لو عرف احد كلا منهما
وكواحقهما لا يكون الزوج والفرد والمستقيم والمنحني وكذا العدد والخط والشكل بلا حركة واما اللحم والعظم
والانسان لا يكون كذلك بل انه يكون كالانف الافطس لا كالمنحني اقول لما كان يقول في المتن السابق المنتزعون
لا يكذبون توجه عليه ان يقال هذا لا يكذب ولا يخطئ افلاطون القائل بالمثل المنتزعة المجردة عن المادة لانه ينتزع
والمنتزع لا يكذب ولا يخطئ مع انكم قد قلتم انه كذب واخطأ في انتزاعه فاجاب في هذا المتن والمتن الاتي
بان الذين قالوا بالمثل ضلوا بلا علم يعني ان افلاطون واتباعه الذين قالوا بالمثل المنتزعة المجردة عن المادة
جعلوا هذا الانتزاع بلا علم واستدل عليه بقوله لانهم انتزعوا الطبيعيات الاه وتقريره ان افلاطون واتباعه
يقولون المثل المنتزعة مجردة عن المادة وينتزعون الامور الطبيعية التي تكون قابلة الانتزاع فضلا عن الرياضيات
انتزاعا ابلغ من انتزاع الرياضيات ولكن انتزاع الامور الطبيعية التي تكون قابلة الانتزاع فضلا عن الرياضيات
يجعل هذا الانتزاع بلا علم لان افلاطون واتباعه جعلوا هذا الانتزاع بلا علم والصغرى مشتملة على شيئين احدهما
ان افلاطون واتباعه انتزعوا الامور الطبيعية انتزاعا ابلغ من الرياضيات والثاني ان الامور الطبيعية قابلة الانتزاع
فضلا عن الرياضيات ولما كان الاول ظاهرا لانهم كانوا ينتزعون الانسان من هذا الانسان وكذا الذات
ويقولون ان الانسان المنتزع موجود بالذات في الخارج وقائم بنفسه ولا يكفي ان يكون هذا المنتزع مرتبطا بالمادة بل يثبت
لم يستدل عليه المص فلما استدل على الثاني حيث قال ويظهر هذا لو عرف احد كلا منهما وحدهما اي من الطبيعيات
قابلة الانتزاع فضلا عن انتزاع الرياضيات لو عرف احد كل واحد منهما اي من الامور الطبيعية والرياضية وعرف حدود
كل منهما ونظر الى هذه التعريفات لانه لا يحتاج في شيء منها الى ذكر المادة [illegible] ويظهر بهذا ان بعض الاشياء
تكون في العلوم الرياضية موضوعات كالخط والشكل في الهندسة والعدد في الارثماطيقي وبعضها يكون عوارض ذاتية
لتلك الموضوعات كالمستقيم والمنحني للخط والزوج والفرد للعدد وكل منهما يعرف بلا حركة يعني بلا مادة محسوسة

محسوسة يجب ان يذكر في تعريف كل منها مادة محسوسة نعم زاد في بيان ما قال وقال بل بيانه يكون كالانف لا كالفطس
لا كالمنحنى فكما لا يجوز ان يحد الافطس بدون الانف لان الافطس ليس الا تقعر الانف كذلك لا يجوز ان يعرف ويحدد
اللحم والعظم والانسان بدون مادة محسوسة واعلم انه اراد بالحركة ههنا الهيولى ذكر الملتبس واراد به اللبس لانه لا يمكن ان
يتحرك شيء لا يكون له هيولى او اراد بها الجسم الطبيعي الذي يكون طبيعته مبداء الحركة ذكر الصفة واراد به الموصوف وقد ذكر
ظهر ان الامور الطبيعية قابلة للانتزاع قبولا اقل من قبول الامور الرياضية اياه وهذه قابلة له قبولا ازيد من قبول الطبيعية
اياه فلما انتزع افلاطون واتباعه المثل من الطبيعيات انتزاعا ازيد من انتزاع الرياضيات علم انهم فعلوا ما لا علم
وكذبوا واخطأوا لكنهم انتزعوا كذلك ففعلوا بلا علم وكذبوا واخطأوا المتن العشرون قال المعلم وتثبت
ايضا العلوم التي هي من الرياضيات ازيد طبيعية كالمناظر والموسيقى والهيئة والنجوم لانها تكون ازيد مخالفة ما
للهندسة لان الهندسة تبحث عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث انه طبيعي والمناظر تبحث عن الخط الرياضي لكن لا من حيث
انه رياضي بل من حيث انه طبيعي اقول يثبت في هذا المتن صغرى الدليل المذكور من ان الطبيعيات تكون قابلة للانتزاع
اقل قبول له من الرياضيات ازيد من تعلقها وارتباطها بالهيولى اقل من ارتباط الرياضيات وارتباطها بها وجعل العلوم
الرياضية المسماة متوسطة لاجل انها تميل الى الطبيعي بسبب انضمام بعض احوال طبيعية الى موضوعاتها الماخوذة
من الرياضية الصرفة وبيانا عليه مثلا علم المناظر تبحث عن الخط الذي اخذه من الهندسة لكن لا يبحث عنه من حيث انه خط صرف
كما كان يبحث عنه الهندسة بل من حيث انه خط بصري والبصرية كيفية طبيعية وكذلك الموسيقى يبحث عن العدد لكن لا من حيث
انه عدد صرف كما كان يبحث عنه الحساب بل من حيث انه صوتي والصوت كيفية حسية وكذلك تبحث الهيئة والنجوم
عن الحركة الفلكية والمعلم حصل في هذا المتن امرين اثبات اولا ثم الاثبات ثم بان كيف تنظر الرياضيات الصرفة
والمتوسطة الى موضوعاتها فقال وتثبت العلوم التي هي من الرياضيات طبيعيتها ازيد وبينها بقوله كالمناظر
والموسيقى والهيئة والنجوم وبين اثباتها له بانه لما كان ضم حال من الاحوال الطبيعية الى موضوع الرياضيات فجعله بحيث
لا تقدر ان تنتزعه من المادة الحسية يجب ان يلاحظ من حيث انه موضوعها مع تلك المادة فعلا ان الامور الطبيعية المستغرقة
في الطبيعة تنتزع انتزاعا اقل من انتزاع الامور الرياضية والمقدم حق في العلوم الرياضية المتوسطة فانها لما ضمت
الى موضوع الرياضيات الصرفة حال من احوال الطبيعية لا تقدر ان تنتزعه من المادة الحسية بالجملة لان الخط البصري والعدد
الصوتي والحركة الفلكية امور حسية فكذا التالي اي ان الامور الطبيعية تنتزع انتزاعا اقل من انتزاع الامور الرياضية فانه
لما لم تقدر ان تنتزع موضوعات تلك الرياضية لاجل انضمام حال من الاحوال الطبيعية بها من تلك المادة فبالطريق الاولى لا تقدر
ان تنتزع الامور الطبيعية المستغرقة فيها منها الانتزاع الذي حصل انتزاعها ثم قال انها تكون ازيد مخالفة ما للهندسة لان الهندسة تبحث
عن الخط الطبيعي لكن لا من حيث انه طبيعي الى ذكرها قضية كلية للعلوم الثلثة الرياضية المتوسطة بالنسبة الى الهندسة مثلا الى الزرقي
فرق ما بين القضية الكلية بعلم المناظر بالنسبة الى الهندسة فقط اعلم ان للهندسة ياخذ الخط مثلا من الاجسام
الطبيعية والمادة الحسية لان المقدار لا يوجد الا فيها ويأخذه منها بانتزاعها منها بحيث يكون طبيعيا
في نفسه حال كونه منفصلا ويبحث عنه لا بوجه طبيعي بل بوجه رياضي وصاحب علم المناظر

الطبيعي

ترجمة الكليات الخمسة لفورفريوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين
وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني اسعد بن علي بن عثمان مصطفى اليانيوي
غفر ذنوبهما الباري هذه ترجمة ايساغوجي لفورفوريوس ترجمتها من لسان اللاتين هذه
ديباجة كتاب ايساغوجي اورسلنم تاغوريا لارسطوطاليس ان نعلم ان الجنس ما هو مايبوريا
ما الفصل وما النوع وما الخاصة وما العرض وكان علم هذه الاشياء الخمسة مفيدا لاعطاء
التعريفات ولجميع الاشياء التي تتعلق بالتقسيم والبرهان اريد تعليما يسيرا ان اذكر مطلقات
الاشياء التي توجد عند القدماء على سبيل الاختصار كما ينبغيه الشروع وان اترك الابحاث
الدقيقة غير متكلم في ان الجنس والنوع هل هما موجودة في الخارج بالذات ام موضوعة
في العلوم المجردة للنفوس وان كانت موجودة في الخارج بالذات هل هي اجسام ام ليس بجسم
وان ايهما كانت اهي منفصلة ام في الاشياء المحسوسة موجودة لان مثل هذا التعليم عميق يحتاج الى
الفحص اخر اكبر لكن الآن ابين بهذه الخمسة على ما ذكر القدماء ومطابقا للمنطق في التعليم الاول
في ايساغوجي فيه فصول الاول في جنس الجنس يرى ان جنس لا يطلق على نوع واحد
فقط فانه يطلق على القوم الذين ينتسبون الى احد ويكون بينهم علاقة وبهذا المعنى يقال جنس
العلوية للسادات الكرام بسبب علاقة حاصلة بين علي رضي الله تعالى عنه وبينهم بسبب تولدهم
منه ولان تفرقوا من اجناس اخر يسموا علوية ويطلق على اصل الولادة والدا كان او وطنا
وبهذا المعنى نقول ان اورستس اخذ الجنس عن تانتالوس وهو ... ايفلتس ونقول ثمانس
ايضا ان جنس افلاطون هو آتنا لانها اصل وطنه الذي تولد فيه وهو بهذا المعنى يستعمل
بينهم اكثر من الاول لان الجنس الاول يسمى اصلا ومبدأ الا انه اصل الولادة لكل احد
واما الاخر في القوم الذين ينتسبون الى احد ويكون بينهم ... فرقة من الغير يسمى
نسمية جنس الفلان وجنس العلوية وايضا يطلق الجنس على ما يوضع تحته الانواع والمعنى

ولان العلوية ... تسمى ... ماخذه من علي

بمشابهة

بمشابهته لما ذكر اولا فان هذا الجنس اصل الاشياء التي تكون تحته وشاملة
لها جميعها وهذا المعنى هو المبحوث عنه عند الفلاسفة ورسموه بانه هو الذي يقال
على الكثير المختلف بالنوع فيما هو كالحيوان فان الاشياء المقولة بعضها يقال على
شيء واحد فقط كالجزئيات مثل سقراط وهذا وبعضها يكون مقولا على الكثرة مثل
الجنس كالحي والنوع كالانسان والفصل كالناطق والخاصة كالضاحك والعرض العام
كالابيض والاسود ويكون الجنس مقولا على الكثرة افترق من الجزئي وعلى المختلفة
بالنوع امتاز من النوع فانه وان كان مقولا على الكثرة لكن لا على المختلفة بالنوع
بل على المختلفة بالعدد فقط فان الانسان لكونه نوعا يقال على سقراط وافلاطون الذين
ليسا مختلفين بالنوع بل بالعدد والحيوان لكونه جنسا يقال على الانسان والثور والحمار
التي تفترق بالنوع ايضا لا بالعدد فقط ... وافترق من الخاصة بانها انما تقال على نوع ما
وعلى افراده فقط كالضاحك والجنس ليس مقولا على نوع واحد وافراده فقط بل على
الكثرة المختلفة بالنوع ومن الفصل والعرض العام بانهما وان قيلا على الكثرة المختلفة
بالنوع لكن لا فيما هو بل في اي شيء او في كيف هو وماله فان السائلين عما هو عن بعض الا
شياء التي تقال عليها تلك الكليات يجيبهم بما هو جنس لا بالفصل ولا بالعرض العام لانهما
لا يقالان على موضوعهما فيما هو بل في اي شيء هو او كيف هو وماله فانه اذا سئل عن الانسان بانه كيف هو
يجاب بانه ناطق واذا سئل عن الغراب بانه كيف هو يجاب بانه اسود الا ان الناطق فصل
والاسود عرض عام واذا سئل عن الانسان بانه ما هو نقول في الجواب انه حيوان وهو
جنس الانسان فيكون الجنس مقولا على الكثرة افترق من الجزئيات وعلى المختلفة بالنوع
امتاز من النوع والخاصة وبقولنا فيما هو انفصل من الفصل والعرض العام الذين لا يقالان
فيما هو بل في كيف هو واي شيء هو او ماله فعلم مما ذكرنا انه ليس في التعريف المذكور زيادة ولا نقصان
الفصل الثاني في النوع وهو يقال على ما يوضع تحت ... المبين وبهذا المعنى اعتدنا
في ايذوس وهو يطلق على كل الصورة ويطلق

ان نقول الانسان نوع الحيوان والبياض نوع اللون والمثلث نوع الشكل وما اشبه
بجنس النوع متضايفين فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى النوع والنوع انما هو
نوع بالقياس الى الجنس وجب اخذ كل واحد منهما في تعريف الاخر فلذا اخذوه وعرفوا
النوع ايضا بانه هو الذي يوضع تحت الجنس ويقال عليه الجنس فيما هو وايضا عرفوه بانه الذي
يقال على الكثرة المختلفة بالعدد في جواب ما هو وهذا التعريف الاخير انما هو للنوع السافل الذي
هو نوع فقط وليس بجنس اصلا والتعريفان الاولان يصدقان ايضا على الاشياء التي
ليست بانواع سافلة وتبين بما قلنا انه يمكن بمقتضى ان يكون بعض الكليات جنسا عاليا
وبعضها متوسطا بين الجنس العالي والنوع السافل ويطلق على ذلك البعض بجنس ونوع
والجنس العالي هو الذي لا يمكن ان يكون جنس اعلى منه والنوع السافل هو الذي لا يمكن ان يكون
نوع اسفل منه والمتوسط هو الذي يكون جنسا ونوعا لكن بالنسبة الى امرين ويكون ما ذكرنا
في مقولة واحدة نقول الجوهر جنس تحته الجسم النامي وتحته الحيوان وتحت الحيوان الحيوان الناطق
وتحته الانسان وتحته الافراد كسقراط وافلاطون فكون الجوهر منها هو الجنس العالي وهو جنس
فقط والانسان هو النوع السافل هو نوع فقط والجسم نوع للجوهر وجنس للجسم النامي
والجسم النامي نوع للجسم جنس للحيوان وهو نوع للجسم النامي وجنس للحيوان الناطق
والحيوان الناطق نوع للحيوان وجنس للانسان والانسان نوع للحيوان الناطق وليس جنسا لشيء
بل نوعا للافراد فقط وكذلك كل ما يكون اقرب الى الجزئيات ويقال عليها انواع نوع فقط
فلا ليس بجنس فكما ان الجوهر الذي هو في المرتبة العالية لعدم كون جنس فوقه هو الجنس العالي
فكذلك الانسان هو النوع الذي ليس تحته نوع ولا يقبل الانقسام الى الانواع بل الى الجزئيات هو نوع
فقط وما فوق الانواع ودون الجنس العالي المتوسطات فهي انواع للاوائل واجناس للاواخر ولهذا يكون
لها نسبتان احديهما الى الاوائل وبهذه النسبة تكون انواعا لها والثانية الى الاواخر وبهذه النسبة
تكون اجناسا لها واما الطرفان اي الجنس العالي والنوع السافل فلكل منهما نسبة واحدة فان الجوهر

منسوب

منسوب الى ما تحته نسبة واحدة الى الاخر نعم يقال هو
نوع للجزئيات لاشتماله عليها لكنه ليس هو نوع للاوائل لكونه مشمولا لها فلذلك عرفوا الجنس العالي
بانه هو الذي لا يكون نوعا لكونه جنسا وبانه هو الذي لا يمكن ان يكون جنس اعلى منه والنوع
السافل بما لا يكون جنسا لكونه نوعا لما لا ينقسم الى الانواع لكونه نوعا وعرفوه ايضا بانه
مقول على الكثرة المختلفة بالعدد فيما هو والمتخللة بين الاطراف تسمى انواعا واجناسا متوسطة
فان كل واحد منهما يمكن ان يكون جنسا ونوعا بالنسبة الى امرين فان الاستبعاد لما هو فوق النوع
السافل الى ان ينتهي الى الجنس العالي اجناس وانواع بعضها تحت بعض فرق آخر ليس هذا
ممتدا الى ما لا نهاية بل ينتهي الى جنس الاعلى الذي هو كوكب المشتري عند صابئي بعض اليونان لكن
في سلسلة النسب تنتهي الى جنس واحد فانهم لم يشتركوا وليس الامر كذلك في الاجناس
والانواع فان الموجود ليس جنسا لما تحته وليس كل الموجودات متجانسين بالنسبة اليه
جنس عال كما قال ارسطوطاليس بل توضع المقولات العشر اوائل واصولا عشرة يجب لو
اطلق احد عليها الموجود فقال الطلقة عليها باشتراك اللفظ لا بان الموجود جنس واحد
فقط لا يقال عليها باشتراك المعنى لكن المقولات العشرة اشتركت في لفظ
في لفظ الموجود ولا في تعريف مطابق الى هذا الاسم فالاجناس العالية عشرة
والانواع السافلة عدد انتهائها لا غير متناه والجزئيات التي تحتها غير متناهية وفي كل نزول
من الاجناس العالية الى الانواع السافلة كان امرا يتوقف فيها وبالنزول من الاعلى
المتوسطة يقتضي التقسيم الى الفصول المنوعة ويترك الجزئيات الغير المتناهية لا يمكن
ضبطها في النزول الى الانواع السافلة ويجتمع الكثرة وفي الصعود الى
الاجناس العالية يجب التقاط الكثرة الى الواحد فان النوع يسمى الجنس قريبا على التقاط
الكثرة في الواحد اما الجزئيات فتقسم الشيء الواحد الى الكثرة دائما وذلك لان افراد الانسان
الواحد المشترك لان ما يكون فرد القوي على التقسيم دائما وما يكون مشتركا عمومنا

بكثيرة



يقوى على الانقطاع والتوحيد وكما بين ان الجنس و[النوع] الفصل بما وكان الجنس احدا
والنوع كثيرا فان الجنس ينقسم الى الانواع وايضا فالجنس يحمل على النوع دائما وكل جنس
عال على ان فوق النوع لا يحمل على الجنس القريب ولا على البعيد فانهما ليسا متساويين فان
الواجب ان يحمل ما هو على ما ... والفاعل ... الاعم على الاخص لا يحمل الاخص
على الاعم فانه لا يصح ان يقال كل حيوان انسان كما يصح ان يقال كل انسان حي وكل ما يقال عليه النوع
يقال عليه جنس النوع بالضرورة وجنس الجنس حتى الجنس العالي فانه كما يصح ان يقال
ان سقراط انسان والانسان حي والحي جوهر كذلك يصح ان يقال ان سقراط حي وجوهر فان الاعالي والانسان
يحمل على ما فوقه دائما فالنوع يحمل على الجزئي واما الجنس فيحمل على الجزئي والنوع والجنس
العالي يحمل على الجنس والاجناس ان كانت كثيرة و[على] النوع والجزئي جميعا لان الجنس العالي
يحمل على كل جنس وكل نوع وكل جزئي يكون تحته والجنس القريب على كل نوع سافل وعلى كل
جزئي والنوع الذي هو نوع فقط على كل جزئي والجزئي على فرد واحد فقط والجزئي هو كسقراط
وهذا البياض ولهذا الشيخ القريب وولد سوفرونسقوس ... ولد واحد ... سقراط
وانما سمي جزئيا لكونه كذلك غير منقسم الى جزئيات وفردا لان كل واحد من الجزئيات يوجد بسبب خواص
التي مجموعها بعينها لا يمكن ان يوجد في غيره فانه مجموع خواص سقراط لا يمكن ان يوجد بعينها في فرد
اخر لكن مجموع خواص الانسان المشترك يجوز ان يوجد بعينها في الكثرة ... افراد الا محاطة ح
الانسان من حيث كونها ان ... [illegible] النوع ... الجنس فان الجنس ...
كل والجزئيات ... [illegible] والنوع ... لا ... في الجزئيات
والنوع ان فقد علم ... ان الجنس ... والعالي ما هو اي شيء يكون جنسا ونوعا واي شيء يكون جزئيا والنوع ال ... والعالي صح
وعلم وجه السبق [على] الجنس والنوع **الفصل الثالث في الفصل** وهو ينقسم اقسام عام
وخاص واخص الفصل العام يقال على ما يتميز به شيء بوجه ما عن نفسه او عن غيره فان
سقراط يتميز من الاطفال ... فانه من حيث انه طفل يتميز من نفسه
من حيث انه شاب

230

من حيث انه شاب ومن حيث انه يعمل عملا يمتاز [عنه] عن نفسه من حيث انه فارغ فانه يريد
دائما متبدلا بالاحوال المختلفة المنسوبة اليه الفصل الخاص هو العرض اللازم الذي يتميز
به شيء عن اخر كسواد العين وفطسة الانف والذنب واذا امتاز شيء عن شيء
بامر مقوم له كامتياز الانسان من [سائر] الحيوان بكونه اعني بكيفية الناطق يسمى ذلك الامر للنوع
فصلا اخص فكل فصل اخص اذا قارن بشيء يجعله متغيرا اما الفصل العام والخاص فيجعله
مختلفا واما الاخص فيجعله مباينا والفصل الجاعل للشيء مباينا يسمى فصلا منوعا والجاعل مختلفا
فصلا على الاطلاق فانه اذا اقترن الناطق بالحيوان يجعله نوعا للحيوان [اعني الانسان] مباينا
لسائر انواعه واذا اقترن [به] الفصل المأخوذ من الحركة اعني به المتحرك يجعله متغايرا
للساكن فبعض الفصول سبب التباين وبعضها سبب التغاير وتلك الفصول الجاعلة
للمباين هي مقسمات الاجناس الى الانواع ومأخوذة في الحدود والفصول الجاعلة
للمغاير يحصل منها الاختلاف فقط وبعض الفصول مفارق وبعضها لازم فان
الحركة والسكون والمرض والصحة وامثالها فصول مفارقة وفطسة الانف والناطق
وغير الناطق فصول لازمة وبعض الفصول اللازمة متقومة بالذات وبعضها بالعرض سائر الناطق وقابل العلم موجود بالذات وفطسة الانف معدودة فيها بالعرض صح
بالذات فالفصول الموجودة بالذات تؤخذ في الحدود وتجعل الاشياء متباينة
ومقابلاتها لا تؤخذ في الحدود ولا تجعل الاشياء متباينة بل متغايرة والفصول الذاتية صح
المنوعة التي توجد بالذات لا تقبل الشدة والضعف والفصول العرضية تقبلهما
وان كانت لازمة فان الفصل المنوع و[illegible] الحيلف معقوليتهما بالزيادة والنقصان
فانهما معدومان ما به يتحقق الشيء وما به يكون الشيء واحدا وهي بنفسها لا تقبل الشدة
والضعف نعم يقبلها الفصول العرضية ولو كانت لازمة فان الفطسة قوية في
بعض الاشخاص وضعيفة في البعض الاخر كالسواد والبياض فعلم
ان الفصول ثلثة مفارق ولازم ذاتي ولازم عرضي والفصول الذاتية بعضها

فان الحيوان جوهر نام حساس مائت او لا مائت وهو غير المائت

معتبرة بالجنس الى الانواع وبعضها مقومة لها كان المقسم نوعا كما ان الناطق
والحساس فصلان مقومان لماهية الحيوان والناطق وغير الناطق
والمائت فصول مقسمة الى الانواع والفصول للجنس مقومة للنوع فان الحيوان
ينقسم بالناطق وغير الناطق والمائت وغير المائت الى انواعه لكن الناطق
والمائت يقومان الانسان والناطق وغير المائت يقومان الملك والمائت وغير
الناطق يقومان البهائم وكذلك النامي وغير النامي والحساس وغير الحساس
يقسم الجنس العالي فان النامي والحساس اذا انضم الى الجوهر يوجد بهما الحي
والنامي وغير الحساس يحصل منهما النبات وهذه الفصول التي اذا اخذت باعتبار
كونها مقومة وباعتبار اخر مقسمة يسمى كلها منوعة واكثر استعمال هذه الفصول
في تقسيمات الجنس والحدود وليس كذلك استعمال الفصول الوصفية مفارقة
كانت او لازمة وعرفوا هذه الفصول بانها هي التي بها يصير النوع ازيد من الجنس
فان الانسان يوجد الناطق والمائت فيه يكون ازيد من الحيوان لانه ليس [illegible] شيء
منهما وان اخذت الانواع والفصول ليس في جميع المتقابلات
والا لزم اجتماع المتقابلين في محل واحد في ان واحد نعم قد حققوا ان
الجنس يشتمل على فصول الانواع التي تحته بالقوة لا بالفعل اصلا فعلى هذا الا يكون شيء
موجود اصلا لا يوجد وما يلزم اجتماع المتقابلين في شيء واحد وكذلك
وعرفوا الفصل ايضا بانه المقول على الكثرة المختلفة بالنوع في كيفما هو فان الناطق
والمائت اذا كانا محمولين على الانسان كما يقال انه على اي كيف شيء الانسان يكون جواب
ما هو لانه اذا قيل ما الانسان يجب جوابا مطابقا بانه [illegible] كما اذا قيل [illegible] يجب
جوابا مطابقا بانه الناطق المائت فانه كما ان الاشياء [illegible] المادة والصورة او [illegible]
الاشياء التي تقوم مقام المادة والصورة كالصنم المركب من مادة النحاس والشكل

الذي هو

231

الذي هو [illegible] الصورة كذلك الانسان المشترك الذي هو نوع حيوان من الجنس
الذي يقوم مقام المادة ومن الفصل الذي يقوم مقام الصورة النوعية وهذا المجموع
اي الحيوان الناطق المائت هو الانسان كالصنم في المثال المذكور ويرسمه ايضا بان الفصل
له قوة ذاتية لان تميز الاشياء التي تكون تحت جنس واحد فان الناطق و
غير الناطق يميز الانسان والفرس اللذين يكونان تحت جنس واحد اعني تحت الحيوان وعرفوه
ايضا بانه هو الذي به يمتاز كل شيء به فان الانسان والفرس لا يفترقان بالجنس
فانا والفرس حيوان لكن لما ضم الناطق اليه تميزنا عنه فانا والملك ناطقون
لا الفرس وبضم المائت افترقنا منه هذا ما قال البعض في بيان الفصل لكن المتبحرين
بالدقة والامعان لا يقولون ان الفصل هو كلي [illegible] يميز الاشياء التي تكون تحت جنس
واحد بل يقولون انه هو الذي يحصل الماهية و[illegible] الذي هو جزء الشيء فان القابل
بالطبع للملاحة ليس بفصل الانسان وان كان خاصة له لانه يصح ان تقول [illegible]
قابل بالطبع للملاحة ليس بمقوم للذات وليس جزء لها بل هو استعداد فقط
ولعدم [illegible] هذا الاستعداد القابلية فعلا كما كانت الفصول المسماة بالفصول
المنوعة فالفصل المنوع هو الذي يجعل [illegible] نوعا [illegible] في حد [illegible] تعريفا ماهية
الشيء وهذه المذكورات تكفي لبيان الفصل الفصل الرابع في الخاصة وهي
تنقسم الى اربعة اقسام فان الخاصة تطلق على ما يقع على بعض افراد نوع
واحد فقط وان لم يطلق على كلها كالطبابة وعلم الهندسة وعلى ما يقع على
كل فرد من افراد نوع واحد وعلى غيره ككون الانسان ذا قدمين وعلى ما
يقع كل فرد من افراد نوع واحد فقط وفي بعض الازمان ككون شعر الانسان
ابيضا في حال الشيخوخة والرابعة هي التي تجتمع فيها هذه الامور المذكورة اعني
ما يقع دائما على كل فرد من افراد نوع واحد فقط كالانسان حكت بالقوة فانه

كل منه وهو افراد الانسان وان لم يضحك دائما لكن قوة الضحك ثابتة له دائما وكما
الصاهل للفرس قالوا ان الخاصة حقيقة ما هو بالمعنى الرابع لانها مساوية للنوع فان كل
فرس صاهل بالقوة وكل صاهل بالقوة فرس **العرض العام** وهو
الخامس الكلي الذي يقال على ذلك الموضوع وهو ينقسم الى قسمين فان بعضه مفارق وبعضه
لازم كما ان النوم عرض مفارق والسواد عرض لازم فانه واقع على الغراب والحبشي ويمتنع
ولا يمكن مفارقته عنهما لكن يمكن ان يلاحظ الغراب ابيض والحبشي بلا لون مع عدم فساد
الموضوع وعرفوا العرض العام بانه هو الذي يمكن ان يوجد في شيء وان لا يوجد وبانه
الذي ليس بجنس ولا فصل ولا نوع ولا خاصة وهو موجود في الموضوع دائما **التعليم الثاني**
في اشتراكات الكليات وافتراقاتها وفيه فصول الفصل الاول في نسبة الاصوات الكليات
الخمس لا يبعد كل واحد من الكليات حقوق فناسب ان يبين ان احوالها مشتركة بينها
وانها متكاثرة مخصوصة فالمشترك بين الجميع المقولية على الكثرة كما ذكر لكن الجنس يقال على الانواع
والاشخاص التي تحتها تحت تلك الانواع وكذلك الفصل اما النوع فيقال على الجزئيات
التي تحته والخاصة تقال على النوع الذي تكون له تلك الخاصة خاصة وعلى جزئيات
ذلك النوع والعرض العام يقال على الانواع والجزئيات فانه الحيوان يقال على نوعي الفرس
والثور وعلى هذا الفرس وهذا الثور الجزئيين وغير الناطق يقال على الفرس والثور
وعلى جزئياتهما والانسان يقال على جزئياته فقط والخاصة تقال على نوعها وعلى
جزئياته كالضاحك فانه يقال على الانسان وعلى افراده والاسود يقال على نوع
الغراب وجزئياته لكونه عرضا غير مفارق والمتحرك يقال على الانسان والفرس لكونه
عرضا عاما مفارقا لكنه يقال على الجزئيات اولا وعلى الانواع ثانيا الفصل الثاني
في الاحوال المشتركة بين الجنس والفصل والمختصة بواحد منهما اشتراكات منها الشمول
على الانواع فان الفصل يشمل الانواع وان لم يكن شموله كشمول الجنس فان الناطق

وان لم يقم

قسمين نخ
يوجد ولا يوجد صح
بهذا التعريف والتعريف الاتي من ارسطو لمترجمه
احد عشر فصلا نخ
في مشتركات الاصوات الخمسة الكلية صح

للحيوان الفلك

يعم الاشياء والغير الناطقة كما يعم نوعي الملك والانسان وكما ان كل مفهوم يحمل
على الجنس من حيث انه جنس يحمل على الانواع الموضوعة تحته فكذلك كل مفهوم يحمل
على الفصل من حيث انه فصل يحمل على النوع المتقوم به فانه كما ان كل ما كان جنسا يحمل عليه
من حيث انه جنس كالجوهر وذو النفس الحساس كذلك يحمل هذه على جميع الانواع
الموضوعة تحته حتى على الكل تساوي ما كان الناطق فصلا يحمل عليه من حيث انه فصل كالمنطق يحمل كذلك
يحمل على جميع الانواع الموضوعة للناطق ومنها ان الجنس والفصل ان نفي احدهما يستلزم
نفي ما تحتهما فانه لو لم يوجد الحيوان لم يوجد الفرس والانسان وكذلك لو لم يوجد الناطق لم يوجد
حيوان مستحق النطق وتختص [illegible] الجنس بكونه مقولا على اكثر مما يقال
عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض العام فان الحيوان يقال على الانسان والفرس والطير [illegible] تحته
واما ذو القوائم الاربع فلا يقال الا على ما له اربع اقدام والانسان يقال على افراده فقط
والصهال على الفرس وافراده فقط وكذلك العرض العام يقال على اقل مما يقال عليه الجنس
والمراد من الفصل هنا هو الفصل المنقسم به الجنس لا الفصل المقوم لماهية الجنس ويكون
مثلا للفصل بالقوة فان الحيوان موجود بكونه داخلة الناطق وهو موجود عنده
والفصل لا يشمل ويكون متقدما على الفصول الموضوعة تحته ولذلك اذا انعدمت الاجناس
انعدمت الفصول وما بانعدام الفصول لا ينعدم الجنس فانه لو انعدم الحيوان انعدم منه الناطق وغير الناطق
ولو انعدم جميع الفصول يتصور الجوهر ذو النفس الحساس الذي هو ماهية الحيوان ويكون الجنس
مقولا في جواب ما هو والفصل في جواب كيف ما هو ويكونه واحدا في كل نوع كما ان جنس
الانسان هو الحيوان والفصول تكون كثيرة كما ان الناطق والمائت وقابل العلم و
التي بها يتعرف الانسان وكل من الجنس والفصل يوافق المادة والفصل الصورة ولكل من الجنس والفصل
احوال اخر مشتركة ومختصة ويكفيك ما بين منهما الفصل الثالث في الاحوال
المشتركة بين الجنس والنوع والمختصة بواحد منهما تشتركان في المقولية على الكثرة كما مر

ما يصنف صح
اليصنف صح
مستقل النطق صح
شروح الاقسار

نه محمول لا على الاحاد و ح
حاو ح

والمراد من النوع هو المأخوذ من حيث انه نوع فقط لا من حيث انه جنس وان كان جنسا
ايضا كالانواع المتوسطة وفي التقدم على ما يقال ان عليه وفي كونهما كلا ما ويفترقان
بان الجنس [illegible] للنوع والنوع تحته فان الجنس يصدق على اكثر مما يصدق عليه النوع
وبان الاجناس يجب ان تكون [illegible] الا موضوعة واذا تقومت بالفصول المنوعة تحقق
الانواع ولذلك يكون الاجناس متقدمة على الانواع طبعا واذا ارتفعت ارتفعت الانواع
معها ولا ترتفع مع ارتفاع الانواع فانه لو وجد النوع وجد الجنس بالضرورة واذا وجد الجنس
لا يجب ان يوجد النوع وبان الاجناس تحمل على الانواع التي تكون موضوعة لها حملا بالاشتراك
المعنوي ولا تحمل الانواع على الاجناس كذلك وبان الجنس يكون فاضلا على النوع بالاحاطة
والنوع يفضل على الجنس بالفصول المنوعة وبان الجنس لا يكون نوعا سافلا ولا النوع
جنسا عاليا الفصل الرابع في الاحوال المشتركة بين الجنس والخاصة يشتركان في اللوازم
للنوع فانه ان كان شيء انسانا كان حيوانا وكذا ان كان انسانا كان ضحاكا وفي كونهما
مقولا بالتواطؤ فان الجنس كما يقال على الانواع بالتواطؤ كذلك الخاصة تقال على افراد النوع
بالتواطؤ فان الانسان والثور حيوان على السوية وكذا سقراط وافلاطون ضاحكان بالقوة
على السوية وفي كونهما مقولين حال كونهما اشتراكا معنويا فان الحيوان يقال على انواعه الحقيقية
بالاشتراك المعنوي وكذلك الضحاك يقال على ما هو خاصة له بالاشتراك المعنوي ويفترقان
بان الجنس متقدم على الخاصة طبعا والخاصة متأخرة عنه كذلك فانه يجب ان يوجد الجنس اولا
ثم ينقسم بالفصول الى انواع وبان الجنس يقال على الانواع الكثيرة والخاصة على نوع ما
وبان الخاصة [illegible] ما هي خاصة له والجنس ليس [illegible] له فانه ليس كل ما كان
حيوانا كان انسانا وليس كلما كان حيا كان ضاحكا وكلما كان انسانا كان ضاحكا
بالقوة وبالعكس كلما كان ضاحكا بالقوة كان انسانا وبان الخاصة موجودة دائما في جميع
نوعه فقط والجنس موجود دائما في جميع نوعه لكن لا واحد بل في غيره وبان الخاصة

وليس الانواع ... بالاجناس كذلك

اذا رفعت

الخامس — مطلب الخامس

اذا ارتفعت لا ترتفع الجنس معها واذا ارتفع الجنس ارتفع الخاصة معه لارتفاع نوعها
معه الفصل الخامس في الاحوال المشتركة بين الجنس والعرض العام يشتركان في المقولية
على الكثيرة كما ذكر سواء كان العرض العام لازما او مفارقا لان الحيوان المتحرك يحمل على الكثيرة
والاسود على الغراب والحبشي وعلى بعض ما ليس بحي ويفترقان بان الجنس متقدم
على النوع والعرض العام متأخر عنه وان كان لازما لان العروض متقدم من الفارق وبان الجنس
مقول بالتواطؤ والعرض العام بالتشكيك فان بياض الثلج والعقعق [illegible] الجنس ليس كذلك وبان
العرض العام يوجد ولا يحمل الجزئيات والجنس النوع يكونان متقدمين طبعا في الجزئيات وبان
الجنس يقول في جواب ما هو والعرض العام في جواب كيف هو او في جواب [illegible] لانك اذا سئلت
عن الحبشي بانه كيف هو اجبت انه اسود او عن سقراط بانه ما له اجبت انه صحيح او مريض الى

السادس — مطلب السادس

غير ذلك الفصل السادس في الاحوال المشتركة بين الفصل والنوع وفي حقيقة كل واحد منهما
يشتركان في المقولية بالتواطؤ فان افراد الانسان بأخذه حصصهما على السوية
وكذا الناطق وفي كونهما موجودين دائما فيما اتصفا به فان سقراط انسان دائما
وناطق دائما ويفترقان بان الفصل يقال في جواب كيف هو بالطبع والنوع في جواب ما هو لانه
وان كان الانسان يؤخذ كالكيف لكنه ليس بكيف على الاطلاق بل من جهة انه اذا وقع
الفصل على الجنس يقومه وبان الفصل يوجد في انواع كثيرة كما ان ذا القوائم الاربع يوجد
في الحيوانات الكثيرة المختلفة بالنوع والنوع يوجد في افراده الموضوعة تحته فقط وبان الفصل
متقدم على النوع المتقدم به فانه اذا انعدم الناطق ينعدم معه الانسان واذا انعدم الانسان
لا يجب ان ينعدم الناطق لوجوده في الفلك وبان الفصل يتصل بفصل آخر فان الناطق والميت
يتصلان معا في وجود الانسان والنوع لا يتصل بالنوع الآخر لا يحصل منه نوع آخر فان الحمار
يجامع مع الفرس حتى يتولد البغل لكنه اذا انضم الفرس الى الحمار لا يحصل منهما الفصل

يكثر ا ح انواع ح

... بجعل نوع انواعه

السابع — مطلب السابع

الفصل السابع فيما يشترك فيه الفصول والخاصة ويفترقان يشتركان في كونهما مقولين بالتواطؤ

على ما يقال الا ان الناطق يحمل على افراده على السوية والعرض خلاف ذلك يقال على افراده كذلك [illegible]

ويشتبهان ايضا في انهما يوجدان [illegible] دائما ويفترق الفصل منهما بانه يقال على [illegible] النوع

الكثيرة [illegible] كان الناطق يقال على [illegible] والانسان والخاصة يقال على النوع الواحد الذي

هي خاصة له وبان الفصل يكون تاليا لما يكون [illegible] فصلا له [illegible] ولا يتعاكسان والخاصة

تكون تالية لما هي خاصة له [illegible] يتعاكسان الرأس الثامن فيما يشترك فيه الفصل والعرض العام

يشتركان في المقولية على الكثيرة ويشترك الفصل مع العرض العام اللازم في كونهما موجودين في

دائما [illegible] والعرض [illegible] يوجد دائما [illegible] لان [illegible] ذلك للاسود [illegible] في كل

غراب دائما ويفترقان بان الفصل اعم من النوع وليس اخص منه فان الناطق [illegible]

والعرض العام يكون اعم من جهة لوجوده في الكثير واخص من جهة اخرى لان موضوعاته لا تقبل

عرضا واحدا فقط بل اعراضا كثيرة وبان الفصل لا يقبل الشدة والضعف والعرض العام

يقبلهما وبان الفصول المتقابلة لا يمكن ان تختلط [illegible] وذلك للاعراض [illegible] الرأس

التاسع فيما يشترك فيه النوع والخاصة [illegible] النوع [illegible] الجنس [illegible]

الجنس [illegible] وفيما افترق الفصل عنه [illegible] فيفترق به النوع عن الخاصة والعرض العام

فالان نقول يشترك النوع والخاصة في كونهما متعاكسين [illegible] لانه ان كان انسانا كان

ضاحكا وانه كان [illegible] ضاحكا يكون [illegible] ويشتبهان ايضا [illegible] الموجودة على السوية فان

النوع يوجد على السوية فيما يأخذ منه وكذا الخاصة ايضا توجد على السوية فيما هي خاصة له

ويفترق النوع من الخاصة بان [illegible] يمكن ان يكون ايضا جنسا للغير والخاصة لا يمكن ان تكون خاصة

للغير وبان النوع يتقدم الخاصة والخاصة تتأخر فانه يجب ان يوجد الانسان اولا حتى يكون

ضاحكا وبان النوع يوجد دائما بالفعل في موضوعه والخاصة قد توجد بالقوة [illegible]

ان الانسان [illegible] دائما ولا [illegible] وانما [illegible] ضاحكا بالقوة وبان الاشياء

التي تكون تعريفاتها مختلفة تكون هي ايضا مختلفة وتعريف النوع هو الذي يكون تحت الجنس

ويقال

ط في كل فرد مما يوجد فيه [illegible] كثيرا صح

ط الناطق صح

[illegible] يوجدان صح

الفلك صح

ناقد صح

ط ويفترق صح

يوجد صح

ويقال على الكثيرة المختلفة بالعدد في جواب ما هو والخاصة [illegible] لما توجد له في كل

افراد نوع واحد فقط الرأس العاشر فيما يشترك فيه النوع والعرض العام ويفترق

يشتركان في المقولية على الكثير ويعز اشتراكهما في غيرها [illegible] الكثرة الاشياء بين العرض

العام وما يقع عليه ويفترقان بان النوع يقال في جواب ما هو والعرض العام في جواب كيف هو او في جواب

ما هو وبان [illegible] النوع الواحد [illegible] وكثير من الاعراض لانه كان [illegible] ومفارقة [illegible] وبان النوع

متقدم في الوجود والعرض العام متأخر لانه يجب ان يوجد الموضوع حتى يقع عليه شيء والعرض العام

يوجد [illegible] الطبع ويجوز له طبيعة موجودة ما دام [illegible] الموضوع وبان النوع متساوي [illegible] والعرض

العام [illegible] وان كان لازما فان الحبشي [illegible] ان يكون اشد سوادا او اضعف [illegible]

الرأس الحادي عشر فيما يشترك فيه الخاصة والعرض العام وفيما يفترقان يشترك الخاصة والعرض

العام اللازم في [illegible] لا يوجد موضوعهما بدونهما فان الانسان لا يوجد بدون الضاحك

بالقوة وكذا الحبشي لا يوجد بلا سواد [illegible] وانهما على كل [illegible] ويفترقان

بان الخاصة توجد في نوع واحد فقط والعرض العام اللازم يوجد في الكثيرة وبان الخاصة

لما هي خاصة له والعرض العام اللازم ليس [illegible] بل هو عرض عام له وبان الخاصة متساوية

والعرض العام [illegible] قد تشترك الكليات الخمسة المذكورة في غير المذكورات وتفترق

بغيرها لكن ما ذكر يكفي لبيان اشتراكها وافتراقها وبعد اختتام كتاب ايساغوجي المنقسم

الى [illegible] طوريا لارسطوطاليس [illegible] تم كتاب [illegible] بعون الله

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وعلى اله

وصحبه اجمعين اما بعد فاعلم ان ارسطوطاليس [illegible] كتاب في المقولات وهذا الكتاب منقسم الى ثلثة اقسام

الاول [illegible] قبل المقولات وفيه [illegible] فصول الفصل الاول في [illegible] المشتركة اسماؤها [illegible] الاشياء التي

بين اسمها فقط مشتركا بينهما ويكون معنى الجوهر بحسب هذا الاسم مختلفا بين الانسان والصورة المنقوشة اللذين يطلق عليهما الحيوان فان اسمها اعني الحيوان فقط مشترك والتعريف المطابق لهذا الاسم مختلف فانه لو عرف احد كل واحد منهما من اي جهة هو حيوان يأتي بتعريف مخصوص بكل واحد منهما والمشتركة هي التي يكون اسمها واحدا والتعريف المطابق لهذا الاسم ايضا واحدا كالانسان والثور فانه يقال على كل واحد منهما لفظ واحد مشترك بينهما اعني الحيوان والتعريف المطابق لهذا الاسم ايضا واحد فانه لو عرف كل واحد منهما حيث اطلق الحيوان عليه يوجد بتعريف واحد مشترك بينهما والمشتقات هي التي تكون مأخوذة من غيرها كالمأخوذ من الفروسية الفارس والشجاع المأخوذ من الشجاعة الثانية في بعض التقسيمات للاشياء التي تقال بعضها بالتركيب مثل الانسان يسرع والانسان يغلب وبعضها بلا تركيب كالانسان والثور ويسرع ويغلب وبعض الموجودات يقال على الموضوع ولا يوجد فيه اصلا كالانسان فانه يقال على الموضوع الواحد كزيد ولا يوجد فيه اصلا وبعضها يوجد في الموضوع ولا يقال عليه اصلا والمراد بوجود الشيء في الموضوع جواز ان يوجد فيه في كل جزء ولا يمكن ان يوجد بدون ما هو موجود فيه كعلم النحو الجزئي فانه موجود في الموضوع اي النفس ولا يقال عليه اصلا ومثل البياض فانه يوجد في الموضوع اي الجسم فان كل بياض موجود في الجسم ولا يقال عليه اصلا وبعضها يقال على الموضوع ويوجد فيه ايضا كالعلم فانه يقال على الموضوع يعني على النحو مثلا ويوجد في النفس وبعضها لا يوجد في الموضوع ولا يقال عليه مثل الفرد الواحد من الانسان والفرد الواحد من الفرس فان كل ما يكون كذلك لا يجوز في الموضوع ولا يقال عليه والجزئيات وما يكون واحدا بالعدد لا يقال على الموضوع اصلا لكن بعضها يوجد فيه فان علم النحو الجزئي من الجزئيات التي توجد في الموضوع ولا يقال عليه اصلا اقسام ثم بعض الاشياء يحمل بعضها على بعض على الموضوع حمل المحمول على الموضوع فكل ما يحمل على المحمول يحمل على الموضوع كالانسان فانه يحمل على الانسان الواحد اي سقراط ويحمل عليه اي الانسان الحيوان فيحمل الحيوان على سقراط ايضا فان سقراط انسان وحيوان فصول الاجناس المختلفة الغير الموضوع بعضها تحت بعض تكون مختلفة بالنوع كفصول الحيوان والعلم فان فصول الحيوان هو ذو الارجل وذو رجلين والطائر والسابح التي ليس شيء منها فصلا للعلم فان علما لا يمتاز عن علم اخر بسبب كونه ذا رجلين ولكن لا يمتنع شيء من ان يكون

جزء ان يكون

جزء ان يكون الفصول للاجناس الموضوع بعضها تحت بعض واحدة فان للاجناس العالية تحمل حملا ذاتيا على السافلة فكل ما يكون فصلا للمحمول يكون فصلا للموضوع

الفصل الرابع

في المقولات العشرة كل واحد من الالفاظ المفردة اما ان يدل على الجوهر او الكم او الكيف او المضاف او الاين او المتى او الوضع او الملك او الفعل او الانفعال فالجوهر كالانسان والفرس والكم كمقدار ذراعين وثلثة اذرع والكيف كالابيض وعلم الحرف والمضاف كالضعف والنصف والازيد والاين كالكون في المكان والمتى كالامس والسنة الماضية والوضع كالقعود والقيام والملك كالتلبس والتسلح والفعل كالشق والاحراق والانفعال كالانشقاق والاحتراق والمفردات المذكورة اذا افردت من حيث ذاتها لا تثبت ولا تسلب لكن متى جمعت اعني المركبات يكون ايجابا او سلبا فان كل ايجاب او سلب يرى انه يكون صادقا او كاذبا واما المفردات فليس شيء منها بالصادق والكاذب كالانسان والابيض ويسرع ويغلب

الفصل الخامس

في الجواهر الجوهر الاول فالجوهرية هو الذي لا يقال على موضوع ولا يوجد في موضوع اصلا كالانسان الواحد والفرس الواحد والانواع التي توجد فيها الجواهر الاول تسمى جواهر ثانية كالانسان والحيوان فان فرد الانسان يكون تحت الانسان الذي جنسه الحيوان فقد تبين مما ذكرنا ان الاشياء كلها المقولة على الموضوعات يجب ان يكون اسماؤها وتعريفها مقولة عليها كما ان الانسان يحمل على الموضوع الذي هو الانسان الواحد فيحمل عليه ايضا لفظ الانسان فكذلك يحمل عليه لفظ الانسان وتعريفه فان الانسان الواحد انسان وحيوان ناطق اي الانسان وتعريفه يحملان على الموضوع واكثر الاشياء التي توجد في الموضوع لا يحمل الفاظها ولا معانيها عليه ولا يمتنع شيء من حمل الفاظها ايضا عليه لكن يستحيل حمل تعريفها عليه كالابيض فانه مع كونه في الموضوع اي الجسم يحمل عليه لانه يقال الجسم ابيض لكن تعريفه لا يحمل عليه فجميع ما عدا الجواهر الاول اما محمولات على الموضوعات التي هي الجواهر الاول واما موجودات في الجواهر الاول فالجسم هذا انه الاشياء الجزئية كالحيوان فانه كما يقال على الانسان يقال على افراده ايضا فانه لو لم يحمل عليه

او اجناسها ح

بحث

اصلا لم يحمل على الانسان وكذلك اللون فانه لما يوجد في الجسم يوجد في موضوعه ايضا لانه لو لم
يوجد في موضوعه الجسم لم يوجد في الجسم اصلا وكذلك جميع ما على ايها المحمولات على [illegible]
باقي الجواهر الاول او موجودات في الجواهر الاول فلو لم يوجد الجواهر الاول لما امكن ان يوجد
شيء من الباقية اصلا والنوع من الجواهر الثانية جوهر ازيد من الاجناس لان النوع
اقرب الى الجواهر الاول من الاجناس فانه لو بين احد جوهرا اوليا ماهيته يكون اظهر واخص حين
ايراده النوع من بيانه حين ايراد الجنس مثلا اذا بين فرد الانسان من بيانا اظهر واخص من بيانه
بانه انسان بانه حيوان لان الانسان ازيد اختصاصا بهذا الفرد من الحيوان العام ولما كان الجواهر
الاول موضوعات لجميع ما سوى الاشياء وهي محمولة عليها او موجودة فيها سميت جواهر لكن الملاك المنسبة
التي تكون للجواهر الاول الى جميع ما سواها هي بعينها نسبة النوع الى الجنس لان النوع موضوع فان
الاجناس تحمل على الانواع والانواع لا تحمل على الاجناس بالتعاكس كان النوع جوهرا ازيد من الجنس
وهذه الانواع [illegible] ليس شيء منها جوهرا ازيد من الاخر لانه لا يكون بيان فرد واحد
من الانسان بانه انسان ازيد اختصاصا به من بيان فرد واحد من الفرس بانه فرس وكذلك ليس من الجواهر
الاول شيء يكون جوهرا اكثر من الاخر فان الانسان الواحد ليس جوهرا ازيد من الفرس الواحد [illegible]
سائر الموجودات بعد الجواهر الاول تسمى الانواع والاجناس العالية فهي جواهر ثانية لان المبين
للجواهر الاول ما يحمل عليها هو النوع والجنس فقط لانه لو بين احد الانسان الواحد فانما بين بيانا
ذاتيا بان قال انه انسان او حيوان ويكون [illegible] ازيد اذا قال انه انسان واذا قال انه حيوان لكن
ان قال بيانا غير ذاتي فلذلك يكون التعريف مغايرا كما اذا قال انه ابيض او اسود او غيرهما ولذلك
سميا بهذا الاسم فقط من بين سائر الموجودات جواهر [illegible] للجواهر الاول موضوعات لجميع سائر
الاشياء كذلك الجميع سائر الاشياء محمولة عليها او موجودة فيها سميت جواهر لكن النسبة التي تكون
للجواهر الاول الى الجميع سائر الاشياء هي بعينها تكون نسبة انواعها واجناسها الى الجميع سائر الاشياء
[illegible] الانسان الواحد [illegible] الانسان من الحيوان [illegible] البتة وتشترك الجواهر [illegible]
تلك

المجموع

التي ليس شيء منها جنا صح

بحث اخر

بحث اخر

لا يوجد في الموضوع

بحث

لا يوجد في الموضوع لان الجوهر الاول ليس في الموضوع ولا يقال عليه وكذلك
الجواهر الثانية لا توجد في الموضوع لان الانسان وان كان يقال على الموضوع اي الانسان
الواحد لكنه ليس في الموضوع فان الانسان ليس في الانسان الواحد وكذا الحيوان
يقال على الموضوع اي الانسان الواحد لكنه ليس فيه واما الاشياء التي توجد في الموضوع فقد
يكون اسمها يحمل عليه ويستحيل حمل معانيها عليه ولكن الجواهر الثانية ومعانيها تحمل
عليه كذلك لانه يحمل نفس الانسان والحيوان على الانسان الواحد وايضا ليست الجواهر وحدها
الاشياء التي لا تكون في الموضوع لكن هذا امر عام [illegible] كون في الموضوع ليس مخصوصا بالجوهر
بل الفصل ايضا ليس في الموضوع فان الارضي وذا القدمين يقال على الموضوع اي الانسان
لكنهما ليسا فيه لانه ليس في الانسان ذو القدمين ولا الارضي [illegible] الفصل [illegible]
[illegible] حمل الارضي على الانسان يحمل عليه تعريفه ايضا فان الانسان ارضي [illegible]
فقط بين كون [illegible] الجواهر في المحلات كالاجزاء للموضوعات ولا يجبر على ان نعترف انها
ليست جواهر لانه لا تقال لانها التي توجد في الموضوع [illegible]
من الجواهر والفصول تقال بالاشتراك المعنوي فان كل [illegible] واحد منهما تحمل على [illegible]
وعلى الانواع لان الجواهر الاول لا يوجد منه مقولة لانه لا يقال على موضوع اصلا لكن الانواع
الجواهر الثانية تحمل على الجزئيات وجنسها يحمل عليها وعلى الانواع وكذا الفصول تحمل عليها [illegible]
الاول يقبل تعريفات الانواع والاجناس والانواع تقبل تعريفات الاجناس فانها كلها تحمل على
محمل كذلك على الموضوع وكذا الانواع والجزئيات تقبلان تعريفات الفصول [illegible]
[illegible] فلذلك يكون مقولا من الجواهر والفصول
يقال بالاشتراك المعنوي وقد يظن ان كل جوهر يدل على الشيء المعين لكن هذا الظن صادق
بلا ريب في الجواهر الاول فانها تدل على معان معينة لان الجزئيات واحدة بالعدد [illegible]
لكنه ليس بصادق في الجواهر الثانية وان كان يظن انه يدل الانسان والحيوان مثلا على شيء [illegible]
من صورة التسمية صح

السماء صح

الشيء صح

ويكون ايقال صح

على ما يقال عليه الفصل صح

بحث اخر

ان يوجد صح

يكون مقولا صح

على كل ما يقال عليه بالتواطؤ و

وكل ما يحمل باسم مشترك وتعريف واحد يقال بالتواطؤ ولا بالاشتراك المعنوي صح

بحث اخر

التواطؤ و

معدود لاتها صح

اذا ذكر صح

كذلك

معنى [illegible] يدل على صفة ما فان الموضوع ليس بامر واحد كالجوهر

الاول بل يقال ان على الكثرة ويكثر لا يدل على صفة ما على الاطلاق كما ان الابيض لا يدل الا عليه

بل الجنس والنوع يبينان الصفة الكائنة في نفس الجوهر مثلا يدلان على انه كيف يكون بعض

الجوهر لكن تعيين الجنس اعم من تعيين النوع لان من يقول مثلا الحيوان [illegible] ثم يقول مثلا الانسان

ومن احوال الجواهر انه لا يكون شيء مضادا لها لانه اي شيء يمكن ان يكون ضد الجوهر مثلا الانسان

الواحد والحيوان الواحد [illegible] اذ ليس شيء ضدا لهما وكذلك ليس شيء ضدا

للانسان او الحيوان وهذه الحال ليست مخصوصة بالجوهر بل يوجد في غيره من الاشياء الكثيرة

كالكم فانه ليس شيء ضدا للذراعين او ثلثة اذرع والعشرة او اربع ولا ان قال قائل ان القليل

ضد الكثير وضد القليل والكبير للصغير لكنه ليس شيء ضدا لكميات محدودة ويرى ان الجوهر

لا يقبل [illegible] لا اعني ان الجوهر ليس ازيد او اقل من الجوهر الآخر فانه قد ذكر انه يكون

وكذلك بل اعني ان الجوهر الواحد من حيث هو جوهر لا يقال انه ازيد او اقل مثلا الانسان هذا

الجوهر لا يكون [illegible] ازيد او اقل من [illegible] فانه ليس بعض

الانسان ان [illegible] اذ كان الانسان بعضه ازيد واقل بما هو بعضا اخر وكذلك الجسم

لا يكون جسما ازيدا واقل من بعضها بل الشيء الواحد يقال له انه ازيد او اقل في نفسه كالجسم

اذا صار ابيض فانه يقال عليه الآن انه ازيد بياضا مما كان اولا او الجسم اذا صار حارا

فانه يقال انه ازيد حرارة او اقل لكن الجوهر لا يقال انه جوهر ازيد او اقل فان الانسان لا يقال

عليه الآن انه ازيد الآن مما تقدم وكذلك غيره من الجواهر فالجوهر لا يقبل [illegible]

ويرى ان يكون من الاحوال المخصوصة بالجوهر زيادة خصوصا ان الجوهر اذا كان واحدا بالعدد

يمكن ان يقبل الاضداد وليس غيره كذلك اذ لا يمكن لاحد ان يبين انه اذا كان واحدا

بالعدد يمكن ان يقبل الاضداد فان اللون الواحد بالعدد ليس بياضا وسوادا وكذا الفعل

الواحد بالشخص ليس حسنا وقبيحا وكذلك يجب ان يقال في كل شيء ليس بجوهر واما الجوهر

فانه

بحث آخر

بحث آخر الشدة والضعف صح

الشدة والضعف صح

بحث آخر

فهو اذا كان واحدا بالعدد يصح ان يقبل الاضداد كالانسان الواحد بالشخص فانه مع كونه واحدا

بالعدد قد يكون ابيض وقد يكون اسود وقد يكون حارا وقد يكون باردا وقد يكون خيرا وقد

يكون شريرا ولا يرى ان يكون الحال كذلك في غير الجواهر وكان احدا يعترض بان الكلام الواحد

بالعدد والاعتقاد الواحد بالعدد يصح ان يقبل الاضداد فنجيب بانه ان يكونا صادقين وكاذبين

مثلا لو كانت القضية القائمة بان سقراطا قاعد الآن صادقة فاذا قام يكون هذه القضية كاذبة وكذا الحال

في الاعتقاد لانه لو اعتقد احد قعود احد الآن اعتقادا صادقا فاذا قام يكون هذا الاعتقاد الواحد

بالعدد اعتقادا كاذبا ويجاب بانه وان سلم احد هذا لكنها تفترق بوجه ما فان الجواهر انما يمكن

ان تقبل الاضداد لان الجوهر الواحد الذي صار باردا او اسود بعد كونه حارا او ابيض [illegible] تحول او تغير

سائر الاشياء [illegible] يمكن ان تقبل الاضداد واما الكلام والاعتقاد فيبقيان بلا تغيير منهما اصلا لكن اذا تغير

شيء اخر يحصل الاضداد فيهما فان القضية القائلة بان سقراطا قاعد والاعتقاد المتعلق به باقيان على حالهما

واذا تغير الشيء قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا فلذلك الوجه يكون مختصا بالجوهر ان تقبل الاضداد بتغيره

[illegible] وبانه لو سلم احد ان الكلام والاعتقاد الواحد يمكن ان يقبلا الضدين فليس هذا الصدق فيهما

لا يقال ان لاجل تحولهما شيئا انه يمكن ان يقبلا الضدين بل بسبب ان شيئا آخر [illegible]

آخر يلحق ذلك الشيء انفعال فيقال ان [illegible] صادقين وكاذبين لا لان نفسهما يمكن ان يقبلا الضدين

فانهما لا يتغيران اصلا لعدم حصول انفعال فيهما [illegible] ان يقبلا الضدين والجوهر بسبب قبوله الضدين

يقال انه يمكن ان يقبل الضدين فانه يقبل المرض والصحة والبياض والسواد ويكون الجوهر الواحد بالعدد بسبب

تغيره قابلا لقبول الضدين صار تلك الحال مختصة به **الرأس السادس** في الكم بعض الكم منفصل وبعضه

متصل وايضا بعضه يحصل من الاجزاء التي لها وضع [illegible] بينها وبعضه يتحقق من الاجزاء التي ليس لها وضع [illegible] بينها فالكم

المنفصل كالعدد والكلام اللفظي والمتصل كالخط والسطح والجسم وكالمكان والزمان اما كون العدد كما منفصلا فلانه لا يمكن

ان يكون لاجزائه حد مشترك بينها يكون متصلا فيه كالخمستين اللتين هما جزءا العشرة فانهما لا يتصلان في حد مشترك بينهما

بل منفصلان وكذا الثلثة والسبعة لا يتصلان في حد مشترك بينهما بل منفصلان دائما فالعدد من الكم المنفصل واما كون

الكلام كما منفصلا فلانه يتقدر بحروف الهجاء ولا يمكن ان يكون لاجزائه اي الحروف الهجائية حد مشترك بينها تتصل فيه

تحرك [illegible] او هو اولا صح

القابلة للتغير صح

لاجل وقوع حالة في شيء اخر فانه بسبب ان الشيء وقع له تغير وقع يقال لا [illegible] صح

اذ لا يكون منهما حال انفعال صح

[illegible]

بل هي منفصلة بالذات. واما كون الخط كما متصلا فلانه يمكن ان يوجد فيه حد مشترك اي نقطة يتصل اجزاؤه فيه وكذلك
السطح فانه يمكن ان يكون لاجزائه حد مشترك بينها تتصل فيه وهو الخط وكذلك الجسم اذ يمكن ان يكون لاجزائه حد
مشترك تتصل فيه وهو الخط او السطح. واما كون المكان كما متصلا فلان اجزاء الجسم التي تتصل في حد مشترك
بينها وكذلك اجزاء المكان التي تحيط بها اجزاء الجسم مستقرة في هذا الحد المشترك الذي فيه التقت اجزاء الجسم فلكون
اجزاء المكان تتصل في حد واحد مشترك بينها صار المكان كما متصلا وكذلك الزمان فان الحال يتصل بالماضي والمستقبل
وايضا فبعضه يوجد من الاجزاء التي لها وضع متقابلة بينها كاجزاء الخط التي لها وضع بينها فان كل جزء منه وقع في محل يقدر ان
تبين وترى اين وقع كل واحد منها في السطح اي جزء هو من الاجزاء الباقية وكذلك اجزاء السطح لها وضع بينها فانها
كذلك يمكن ان تبين وترى اين وقع كل واحد منها اي جزء هو من الاجزاء الباقية وهكذا الكلام في اجزاء الجسم والمكان وبعضه
ما يوجد من الاجزاء التي ليس لها وضع بينها كاجزاء العدد فانه ليس لها وضع بينها ولا واقعة في محل يقدر ان تبين وترى اين
وقع كل واحد منها واي جزء من الاجزاء الباقية في محل ليس بعضها متصلا ببعض وكاجزاء الزمان فانه ليس لها وضع بينها ولا واقعة
في محل وليس بعضها متصلا ببعض لانه لم يبق واحد منها فانه اذا لم يبق فباي وجه يمكن ان تاخذ وضعا ما لكن لها بينها ترتيب
لكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا وكذا الحال في العدد فان الواحد يعد اولا ثم الاثنان ثم الثلثة ويمكن ان يكون لاجزائه
ترتيب ما لكن ليس لها وضع اصلا وكذلك الامر في الكلام لانه لا يبقى من اجزائه شيء باق اذ كل ما تلفظ لا يمكن ضبطه بعده فلذلك
لا يمكن ان يكون لاجزائه وضع ما. ويقال للمذكورات فقط انها كم بالذات وكل ما عداها يسمى كما بالعرض فانا بالنظر اليها
نسمي غيرها كما مثلا يقال ان هذا كبير لكبر السطح ويقال عمل طويل وحركة كثيرة لطول الزمان وكثرته لانه لا يقال على شيء منها
انه كم بالذات مثلا اذا اراد احد ان يبين ان العمل كم يحدده محاطا بالزمان كالسنة او غيرها وكذا اذا اراد ان يبين ان البياض
كم يحده محاطا بالسطح فانه يقول على اي مقدار يكون السطح يكون البياض [illegible] خاصة كما بالذات
وما عداها لا بالذات بل بالعرض. ثم الكم ليس شيء ضد له لانه قد ظهر انه ليس شيء ضد الكميات المحدودة مثلا ليس شيء
ضد الذراعين وثلثة اذرع او السطح او غيرها مما يكون كما بالذات الا ان يقول احد ان الكثير ضد القليل والكبير ضد الصغير
لكن هذا ليس شيء منهما مضادا للاخر بل كل واحد منهما من مقولة المضاف غالبا فان شيئا من الاشياء لا يقال بالنظر الى ذاته
انه كبير ولا صغير بل بالنسبة الى الغير كما يقال لبعض الجبل صغير وللخردلة كبير لانه في جنسها هذا كبير وذاك صغير فيكونان
مضافين الى الغير من افراد جنسهما بل كذلك في النظر الى انفسهما لانه لو قيس بالنظر الى ذاتهما صغيرا او كبيرا لم يمكن الجبل صغيرا

اصلا

اصلا ولا الى ورس كبيرا اصلا وكذلك نقول في التوتة او في البيت ناس كثيرون وفي آتينة قليل مع انهم فيها اكثر بكثير مما كان ... فيهما
والبعض في الذراعين وثلثة اذرع واشباهها تدل على الكم ولفظ الكبير والصغير لا يدلان عليه بل غالبا على الاضافة
لان الكبير والصغير انما يكونان بالنسبة الى الغير وبهذا تبين انهما واشباههما من مقولة المضاف وايضا سواء وضع احد انهما ليسا من الكم
او لم يضع لا يكون لهما ضد فان الشيء الذي لا يمكن اخذه بالذات بل ينسب الى شيء اخر كيف يكون له ضد وايضا لو كان الكبير
والصغير متضادين لكان الشيء الواحد محلا للمتضادين معا ولكان ذلك الشيء نفسه بالنظر الى ذاته مضادا لنفسه لان الشيء
الواحد قد يقع ان يكون كبيرا وصغيرا في زمان واحد معا كما اذا نسب الى شيئين يكون احدهما اصغر منه والاخر اكبر فيكون الشيء
يكون كبيرا وصغيرا في زمان واحد ولكن لا نرى شيئا ان يقبل الضدين معا كما اذا نظر في الجوهر يظهر انه يمكن ان يقبل المتضادين
ولكن ليس احد بمريض وصحيح معا ولا ابيض واسود معا وليس شيء اخر يقبل الضدين معا وكذا يلزم ان يكون شيء واحد مضادا
لنفسه فانه لو كان الكبير ضد الصغير لكان هذا الشيء كبيرا وصغيرا معا فيلزم ان يكون مضادا لنفسه لكن لا يمكن ان يكون
شيء مضادا لنفسه واذا كان الامر كذلك فليس الكبير مضادا للصغير والكثير للقليل فان لم يقل احد انهما من مقولة المضاف
بل من مقولة الكم فليس شيء لها مضاد ولكن يرى ظاهرا ان يكون شيء ضد الكم في المكان الذي هو من الكم فانهم قد وضعوا المكان الاعلى
مضادا للمكان الاسفل قائلين بان المكان الذي في الوسط هو الاسفل لان بعده عن نهاية العالم كثيرة بل يرون
انهم اخذوا التعريف لسائر المتضادين منهما لانهم عرفوا الضدين بانهما الشيئان المتباعدان في تباعد كل واحد منهما عن الاخر
في غاية الكمال والكثرة ولا يرى انه يقبل الكم الشدة والضعف كالذراعين فانه ذراعين ليسا ازيد ذراعين من ذراعين اخرين
وكذا ليس بعض العدد شديدا او ضعيفا كالثلثة والخمسة فانه لا يقال احدهما على ما يقال اريد في مقولية الاخر على ما يقال عليه
وكذا لا اتفاق على بعض الزمان انه زمان ازيد زمانية من زمان اخر وبالجملة لا شيء من انواع الكم المذكورة يقال ازيد او انقص فلذلك
لا يقبل الكم الشدة والضعف ويختص بالكم زيادة خصوص المساواة واللامساواة فان كل واحد من افراد انواعه يقال عليه انه مساو
لغيره او ليس بمساو له كالجسم والزمان وغيرهما من انواع الكم يقال على كل واحد منها انه مساو او غير مساو واما ليس بكم لا يرى انه يقال
عليه المساواة واللامساواة كما يقال على الحال فانه لا يقال عليه انه مساو او غير مساو الا ورآه انه يقال انه مشابه او غير مشابه وكذا الابيض
لا يقال انه مساو للاخر او غير مساو بل لا ورآه ان يقال انه مشابه او غير مشابه واذا كان كذلك كان المساواة واللامساواة
خاصة مخصوصة بالكم. في المضافات المضاف فان يقال للاشياء التي يقال
انها تكون للغير [illegible] او تكون بوجه ما منسوبة اليه كالاكبر الذي يقال انه [illegible] ان يكون

له ما دام موجودا صح

ما دامت موجودة صح

فانه يقال اكبر من شيء وكالضعف الذي يقال له ~~كيف ما كان~~ ان يكون للغير فانه يقال انه ضعف
شيء كما يقال على الثمانية انها ضعف الاربعة وكذا امثالهما ولكن يكون للملكة والحال والحس
والعلم والوضع داخلة في الاشياء التي تضاف الى الغير فان كل واحد منها ~~كيف ما كان~~ يقال انه
يكون للغير او يكون منسوبا اليه بوجه ما ولا يكون شيء منها امرا اخر فان الملكة يقال انها ملكة لشيء
والعلم يقال انه علم لشيء والوضع يقال انه يكون وضعا لشيء وكذلك يكون الباقي فكل ما يقال على
نفسه كما هي انه يكون للغير ~~مضافا~~ او يكون منسوبا اليه بوجه من الوجوه كما يقال على الجبل انه اكبر
بالنسبة للاخر فان الجبل انما نسب الى اخر يقال انه اكبر وكذا يقال انه ~~بالنسبة الى الاخر~~
يقال على سائر ~~الامثال مضافة~~ والاضطجاع والقيام والقعود والجلوس بالمصدر تكون اوضاعا
ما والوضع من الاشياء التي تكون مضافة اما هي اذا كانت مصدر اجلست او وضعا لكن بالاشتقاق
يقال انها من الاوضاع المذكورة ويوجد التضاد في المضافات كالفضيلة فانه مضاد للرذيلة مع كون
كل منهما مضافا وكالعلم فانه يضاد للجهل مع كون كل منهما مضافا ولكن ليس كل مضاف مضادا
فانه لا يكون شيء مضادا للضعف وكذا لا يكون شيء مضادا لامثاله ويرى ان المضاف قابل للشدة
والضعف فانه يقال على الشبيه لشيء واللاشبيه له انه ازيد او اقل شبها له او لا شبها له وكذلك يقال
على المساوي في الكم واللامساوي فيه انه مساو او ازيد مساواة او اقل مساواة وانه لا مساو ولا مساواة
ازيد او اقل مع كون كل منها مضافا فان الشبيه شبيه لشبيه والمساوي مساو لمساويه ولكن ليس كل
مضاف يقابل للشدة والضعف فان ضعف شيء لا يقال انه ضعف ازيد او اقل وكذلك امثاله
وكل مضاف يضاف الى الشيء المضاف هو ايضا اليه اذا كان مضافا بالتعاكس والتكافؤ كالخادم والمخدوم فانه
يقال خادم المخدوم والمخدوم مخدوم الخادم وكالضعف والنصف فانه يقال الضعف ضعف النصف والنصف نصف
الضعف وكالاكبر والاصغر فانه يقال الاكبر اكبر من الاصغر والاصغر اصغر من الاكبر وكذلك الامر في امثالها الا انه قد
يتبدل اعراب الالفاظ في بعض المواضع ولا يكون كل منهما مضافا الى الاخر اضافة نحوية بل يكون بعضه كذلك وبعضه بواسطة
حرف الجر كالعلم والمعلوم فانه يقال انه علم المعلوم والمعلوم معلوم بالعلم وكالحس والمحسوس فانه يقال
الحس حس المحسوس والمحسوس محسوس بالحس وكذا امثالها وكل مضاف يضاف الى الشيء المضاف هو اليه
الى ما كان مضافا بالتعاكس والتكافؤ كالخادم والمخدوم فانه يقال الخادم خادم المخدوم والمخدوم مخدوم الخادم

وكالضعف

وكالضعف والنصف فانه يقال الضعف ضعف النصف والنصف نصف الضعف وكالاكبر والاصغر
فانه يقال الاكبر اكبر من الاصغر والاصغر اصغر من الاكبر وكذلك الامر في امثالها الا انه قد يتبدل اعراب الالفاظ
في بعض المواضع ولا يكون كل منهما مضافا الى الاخر اضافة نحوية بل يكون بعضه كذلك وبعضه بواسطة حرف الجر
كالعلم والمعلوم فانه يقال العلم علم المعلوم والمعلوم معلوم بالعلم وكالحس والمحسوس فانه يقال الحس حس المحسوس
والمحسوس محسوس بالحس وكذا امثالها لكن قد لا يرى انه يتعاكس اذا لم يكن المعطى مناسبا لما اضيف اليه وقع
حين اعطي كالجناح اذا اضيف الى الطير لا يتعاكس لانه لا يقال طير الجناح لانه لم يعط اولا الجناح الى الطير مناسبا بل انه يقال
جناح الطير مناسبا لانه لا يقال جناح الطير من حيث انه طير بل من حيث انه مجنح فان ما تكون لها اجنحة عدا الطير من الاشياء الكثيرة
والنحل والجراد ونحوها فان استعمل مناسبا تبع التعاكس كالجناح والمجنح فانه يقال الجناح جناح المجنح والمجنح مجنح بالجناح وقد يجب ان يخترع
اسماء لو لم تكن في اللغة اسماء موضوعة لما يمكن ان يستعمل صحيحا فيه كما ان السكان ان اضيف الى السفينة لا يكون الاضافة مناسبة
لانه لا يقال للسفينة من حيث انها سفينة لان بعض السفائن ليس لها سكان ومن ثمه لا يتبع التعاكس اذ لا يقال السفينة سفينة السكان
بل انما تكون الاضافة مناسبة اذا اضيف السكان الى المسكن ويقال السكان سكان المسكن او على اي وجه يريد لانه ليس لفظ موضوع
ويتعاكس لو كانت الاضافة مناسبة فان المسكن مسكن بالسكان وكذلك الامر في سائر الامثال كما يقال الرأس رأس ذي الرأس
فلو استعمل ان يقال الرأس رأس الحيوان لا يكون من حيث انه حيوان لانه كثير من الحيوانات ليس له رأس ويمكن انه اخذ
اسماء بسهولة للاشياء التي لم يوضع لها اسماء ان وضع من الاسماء الاول اسماء ايضا لما يتبع منه التعاكس كما
فيما ذكر فانه يمكن ان يأخذ من الجناح المجنح ومن السكان المسكن فكل مضاف ان استعمل مناسبا يضاف الى ما يتعاكس
معه فانه لو اعطي الى اي شيء يريد لا الى ما يتعاكس يقال له بسهولة لا يتعاكس اقول لا يتعاكس شيء من الاشياء ظهر اضافتها
الى التي يتعاكس بها وان كانت اسماؤها موضوعة لانه اعطيت الى شيء عارض لا الى ما يقال بسهولة كما ان العبد
لا يتعاكس ان لم انه عبد المولى بل قيل انه عبد الانسان او عبد ذي القدمين او عبد اي شيء كان مما يشابهها
اوليس الاعطاء مناسبا ولو اعطي مناسبا الى ما يضاف مرفوعا كل ما عداه من الاشياء التي تكون عارضة باقيا بهذا
الشيء الذي اعطي اليه مناسبا فقط يضاف العبد اليه دائما فان العبد يقال عبد المولى ولو اعطي لا مناسبا الى ما يضاف
مرفوعا كل ما عداه باقيا فقط هذا الشيء الذي اعطي له لا يضاف اليه لانه لو اضيف العبد الى الانسان والجناح
الى الطير ورفع من الانسان من كونه مولى لا يضاف العبد الى الانسان لانه لو لم يكن مولى لا يكون عبد وكذلك ان
انعكس من الطير كونه ذا جناح لانه لا يكون الجناح بعد ذلك من المضاف اليه لانه لو لم يوجد جناح شيء فينبغي
انه يعطى الى ما يضاف تناسبا فما كان اسم موضوع له تكون الاضافة سهلا وان لم يكن يجب ان

بالمناسبة فان كان اسم موضوع لعنوان الاضافة فسماه او انا لم
يكن يجب ان يخترع اسم ولو اعطي كذلك فظاهر ان جميع المضافات تتضايف في الاشياء التي تتعاكس
ومن المضاف ان يكونا معا بالطبع وهذا صادق في اكثر المضافات فان الضعف مع النصف ومتى تحقق
النصف تحقق الضعف ومتى تحقق المولى تحقق العبد ومتى وجد العبد وجد المولى وكذا الباقي وبعد فان معا
فانه متى لم يوجد الضعف لم يوجد النصف ومتى لم يوجد النصف لم يوجد الضعف وكذا في سائر الامثال لكن يرى انه لا
يكون صادقا في الكل فان المعلوم يمكن ان يكون مقدما على العلم فان في الاكثر توجد الاشياء الكائنة ثم ناخذ علمها اولا
يمكن ان يرى احد في اقل الاشياء او في شيء منها معية وجود المعلوم والعلم ايضا اذا انتفى المعلوم انتفى العلم
معه لكن اذا انتفى العلم لا ينتفي المعلوم معه او لو لم يكن المعلوم لم يكن العلم لكن اذا لم يكن العلم لا يمتنع وجود المعلوم
كتربيع الدائرة فان العلم به غير متحقق الى الان مع ان المعلوم محقق وايضا متى انعدم الحيوان انعدم العلم والمعلومات
الكثيرة توجد وكذا الاشياء المحسوسة فانها ترى ان تكون اقدم من الحس فانه اذا ارتفع المحسوس ارتفع معه الحس
ولكن متى ارتفع الحس لم يرتفع معه المحسوس فان الحس يكون على الجسم وفي كلما ارتفع المحسوس ارتفع الجسم ايضا لانه
الجسم من المحسوسات ومتى لم يوجد الجسم لم يوجد الحس ايضا فمتى ارتفع المحسوس ارتفع معه الحس ومتى ارتفع الحس لا يرتفع المحسوس
لان الحيوان اذا ارتفع ارتفع الحس ... والا يرتفع المحسوس كالجسم الحار والحلو والمر وغيرها من المحسوسات
وايضا الحس يكون مع الحاس فانا الحيوان والحس يوجدان معا لكن المحسوس موجود قبل ان يوجد الحيوان والحس فان النار
والهواء والماء والتراب التي توجد منها الحيوان توجد قبل ان يوجد الحيوان والحس فلهذا يرى ان يكون المحسوس
قبل الحس لكن يمكن التردد في انه اي الامرين يصح اما ان لا يقال لشيء من الجواهر انه مضاف كما يرى او يقال بهذا لبعض
الجواهر الثانية وهذا اي عدم القول مضافا صادق في حق الجواهر الاول فان كلها واجزائها لا بالاضافة لا يقال للانسان
الواحد بالشخص انه انسان واحد لشيء والفرس الواحد بالشخص لا يقال انه فرس واحد لشيء وكذا الكلام في الاجزاء
فان اليد الواحدة لا يقال انه يد واحد لاحد بل يقال انه يد واحد والراس لا يوجد له ان يقال انه راس واحد لاحد بل يقال انه راس
احد وكذا الحال في اكثر الجواهر الثانية كالانسان والفرس والشجر فانه لا يقال انه انسان لشيء ولا فرس لشيء ولا شجر
لشيء بل يقال انه ملك لاحد فقد تبين ان الاشياء التي هي كذلك لا تكون مضافة الا انه لكن في بعض الجواهر الثانية
تشكك فانه ما قيل الراس راس احد واليد يد احد وكذا امثالها امكن ان يرى انها مضافة فان اعطى

الشيء

240

التعريف ان يكون كافيا فيشكل جدا او يستحيل بيان عدم دخول شيء من الجواهر في المضافات والا لكان المضافات
هي الاشياء التي تكون حقيقتها عين هيئة الاضافة الى شيء بوجه ما فيمكن ان لا يكون شيء جوهرا غير التعريف
ان يكون شاملا على كل مضافين لكن ليس كون حقيقتها ان يكون عين هيئة الاضافة الى شيء وكونهما معا
موجودين ان يكونا للغير واحدا وتبين من هذا انه ان علم احد مضافا معينا علم المضاف اليه كذلك وانه لو علم احد
ان هذا الشيء مضاف والحال ان وجود المضافات يكون هو عين هيئة الاضافة الى شيء بوجه ما يعلم ما اضيف هو
اليه لانه لو لم يعلم لا يعلم انه مضاف اليه بوجه ما بل ظاهر في الجزئيات انه لو علم احد معينا ان هذا الشيء ضعف كذلك
يعلم في هذا الان ما هو ضعف له معينا لانه لو لم يعلم لم يعلم انه ضعف اصلا كذلك لو علم ان هذا الشيء هو احسن وجب
ايضا ان يعلم ما هو احسن منه في هذا الان معينا لا بالنسبة لانه لا يعلم انه احسن من الاقبح حال كون الاقبح غير معين لانه
ما لم يكن كذلك يكون الامر لانه لا يعلم جزما ان هذا هو احسن من الاقبح او يحتمل ان يكون هذا هو اقبح الاشياء وفي هذا ظاهر انه
من يعلم شيئا من المضافات معينا يجب ان يعلم المضاف اليه كذلك لكن الراس واليد وامثالهما من الجواهر مادام موجودا يمكن
ان يعلم معينا ولا يجب ان يعلم ما اضيف هي اليه اولا يجب ان يعلم معينا راس اي شيء هو ويد اي شيء هي فلا يمكن ان يكون
هي من المضاف فلو لم ... منها صدق ان يقال لا شيء من الجواهر بمضاف وتحقيق امثال هذه الاشياء صعب
على من لم يشتغل كثيرا بها والتردد في كل واحد منها ليس بعبث
في الكيفية التكيف في
اي شيء منها يقال للاخر انه يكيف كيفا وهو ينقسم على انواع كثيرة النوع الاول هو المسمى ملكة وحالا وتمتاز الملكة
عن الحال بانها ابقى واثبت من الحال كما تكون العلوم والفضائل كذلك فان العلم وان كان قليلا يرى ان يكون
من الاشياء التي يطول مكثها ولا يزول الا بعسر الا ان يقع تغير عظيم من مرض وامثاله وكذلك الفضيلة كالعدالة والعفة
وامثالهما فانه لا يرى ان يمكن زوالها وتغيرها بسهولة والاحوال يقال على الاشياء التي يمكن زوالها وتغيرها
بسهولة وسرعة كالحرارة والبرودة والمرض والصحة وامثالها فان الانسان بسببها يكون متكيفا بوجه ما لكن يتغير
بسرعة اذا صار من الحرارة باردا ومن الصحة مريضا وكذا حال سائر الاحوال الا ان يكون بعضها بطول الزمان في الامور
الطبيعية وعسر علاجها ويكون زواله عسيرا ... فهي بهذا ... تسمى بعضهم ملكة فقد ظهر ان الكيفيات التي تكون
امكث وازول بعسر يليق ان تسمى ملكة لان الذين لا يضبطون كثيرا من العلوم لا يمكن عليهم التغير بسهولة لا يقال
انهم اصحاب ملكة مع انهم صاروا متكيفين بنوع من انواع العلم نافعا كان او غير نافع فامتاز الملكة من الحال بان الملكة امكث
ولا تتغير بسهولة والحال يمكن ان تتغير بسهولة وبان الملكات احوالا ولا ينعكس اي لا يلزم ان تكون الاحوال ملكات

تكون

الجنس صح

فان اصحاب الملكات يكون بادوات الاحوال بوجه ما واصحاب الاحوال الغير منها اولى بالملكات الجنس الثاني
هو الذي منه يقال انهم مستعدون للمصارعة او المصححين او بما يلون للصحة والمرض وبالجملة ما يقال بالنظر الى القوة
الطبيعية او بالنظر الى اللاقوة الطبيعية فانه لا يقال منهما لكونه ذا حال بوجه ما بل لكونه ذا قوة طبيعية
او ذا لاقوة الطبيعية لتنفعل شيئا ما بسهولة او لا ينفعل اصلا كالمصارعين والاصحاء فانهما ان
لا يكونان يتحركان بوجه ما بل لان لهما قوة طبيعية لان ينفعلا شيئا بسهولة فيقال الاصح على ما يقال لان لهم
قوة طبيعية لان لا ينفعلوا بسهولة من اي شيء كان والمرضى يقال على ما يقال لان لهم لاقوة طبيعية لان لا ينفعلوا
بسهولة من كل شيء وكذلك الصلب واللين فان الصلب يقال على ما يقال لان له قوة طبيعية لان لا ينفعل بسهولة
واللين يقال لان له لاقوة على عدم الانفعال النوع الثالث للكيف الكيفيات الانفعالية والانفعالات كالحلاوة
والحرارة والحموضة وامثالها وكالحرارة والبرودة والبياض والسواد وكون هذه المذكورات كيفيات ظاهر
فان الاشياء التي تقبلها يقال انها مكيفة كالعسل فانه لقبوله الحلاوة يقال حلو وكذا
غيره وانما كونها انفعاليات فليس لان موضوعاتها تنفعل بوجه فان العسل لا يقال انه حلو من جهة انفعاله
بوجه وكذا امثاله وكذا الحرارة والبرودة وامثالهما لا يقال انها انفعاليات لان موضوعاتها التي تقبلها تنفعل بوجه بل لانها
تفعل في الحواس انفعالات فان الحلاوة تجعل الذائقة منفعلة والحرارة اللامسة وكذا امثالهما واما البياض والسواد
وسائر الالوان فلا يقال انفعاليات لهذا السبب بل لصدورها من الانفعالات [redacted] الافعال
فان الخجل يصير احمر والوجل اصفر وكذا امثالهما فلو كان احد متصفا بشيء من هذا الانفعال طبعا بسبب ان يلون شابه
لالوان الحالة التي تكون على الجسم اذا وقع الانفعال يمكن ان يكون هي في الخلقة الطبيعية حتى يصير من الطبع لون
مشابه لمثل حالة من تلك الحالات من بعض الانفعالات التي لا يمكن زوالها بسهولة بل يبقى دائما تسمى انفعالية
لانه لو كان في الفطرة الطبيعية لشيء صفرة او سواد تسمى كيفية لانا نسمي منهما مكيفان ولو وقع من امتداد المرض
او شدة الحر عليه صفرة او سواد بحيث لا يزول بسهولة او يبقى مدة العمر ايضا كيفية لانا نسمي منهما
مكيفين وكل ما يكون من الاشياء التي تزول بسهولة وتنقضي بسرعة يسمى انفعالا لا كيفية لانه لا يسمى احد احمر
مكيفا فان من احمر من الخجل لا يسمى احمر ومن اصفر من الوجل لا يسمى اصفر بل يقال صار منفعلا ومن ثمة يسمى الاشياء
التي تكون كذلك انفعالات لا كيفيات وكذلك يسمى الهيئات التي في النفس كيفيات انفعالية وانفعالات فان كل
ما يحصل في بدء النشأة يسمى منها مكيفا من بعض الانفعالات التي لا يمكن ان تزول بسهولة تسمى كيفية كالجنون والغضب

ولـ امثالهما

241

امثالهما فان المتصف بهما يسمى بهما مكيفا اي غضوبا ومجنونا وكذلك الحيوانات الحادثة لا من الطبع بل من بعض
العوارض الاخر بحيث لا تزول بسهولة او لا يمكن انتقالها بوجه ما تسمى كيفيات لان المتصفين بها يسمون
مكيفين منها كالمجانين والهيئات التي تكون من الاشياء التي تزول بسهولة وبسرعة تسمى انفعالات فان احدا
اذا اغتم مثلا لا يصير غضوبا والانسان هو غضوب مع كونه من مثل هذا الاضطراب غضوبا لكن يقال حالا انفعل شيئا فكل
ما هو كذلك يسمى انفعالا لا كيفية الجنس الرابع للكيف هو الشكل والصورة التي توجد على كل جسم والاستقامة
والانحناء ولكل ما يشابههما لان الشيء بالنسبة الى كل واحد منها يقال مكيف فانه من كونه مثلثا او مربعا يقال
مكيفا ومستقيما او منحنيا بالنسبة الى الصورة يقال لكل واحد مكيفا اما المتخلخل والمتكاثف والخشن والاملس فيمكن
ان يرى انها تدل على الكيف لكن بعدم كونها من اقسام الكيف ظاهر لان كل واحد منها يرى غالبا ان يدل على وضع ما
لاجزاء الجسم فان المتكاثف يقال على شيء لوضع بعض اجزائه قريبا من بعض والمتخلخل لوضع بعض اجزائه منفصلا عن بعض
والاملس لوضع اجزائه موضوعة في الاستقامة على نحو ما والخشن لان بعض اجزائه يعلو وبعضها يسفل ثم يمكن ان
ترى وجه اخر للكيف لكن تبيانه المذكورات اكثر السبق الا في الكيوف هي هذه المذكورات كما بيناها واما المكيفات
التي تسمى بالاشتقاق من هذه الكيوف او يقال بوجه اخر منها مكيفا فالاكثر كان الحال يسمى بالاشتقاق كالابيض
من البياض والعادل من العدل وكذا امثالها لكن لما لم يوضع لبعض الكيوف اسم يمكن ان يسمى
بالاشتقاق منها مكيفا كالساعي والمصارع اذ قيل بالنظر الى القوة الطبيعية لا يقال ان بالاشتقاق كيفية لانه لم يوضع
اسم للكيفية الطبيعية حتى يقال بالنظر اليها مكيفان كما وصف باسمها العلوم الكسبية حتى يقال بالنظر اليها مصارع
لانه يقال علم المصارع وعلم الساعي ويسمى بالاشتقاق منهما الذين صاروا المتصفين بها موصوفة للكيفيات الاسم
منها الشيء الذي بالنظر اليها يقال انه مكيف وهو قليل جدا مخصوص بلغة اليونان فالمكيفات الاشياء التي تسمى بالاشتقاق
من الكيوف المذكورة او يقال بوجه انه مكيف والتضاد يوجد في الكيوف لان العدالة ضد الظلم والبياض ضد السواد وغيرها
بل الكيفيات الموجودة منها متضادة ايضا كما ان العادل مضاد للظالم والابيض مضاد للاسود لكن لا مع كل كيف فان الحمرة
والصفرة وامثالهما ليست متضادة وان كان احد الضدين كيفا كان الاخر ايضا كيفا وهذا من الخواص المتعلقة
بالمقولات مثلا ان كان العدالة ضد الظلم وكانت كيفا كان الظلم ايضا كيفا فانه لا يعرف عليه مقولة اخرى مطلقا الا مقولة
الكيف وكذا الحال في سائر الكيوف التي فيها التضاد والكيفيات تقبل الشدة والضعف فان احد الشيئين الذي اخر ضعف
بياضا من الاخر واحد الشخصين عادلا من اخر وان الشيء الواحد يقبل الازدياد فان الشيء الابيض يمكن ان يزداد بياضا

لا الحمل الكثير فانه يمكن ان يشك احد ان العدالة هل يقال زيد او انقص من عدالة آخر وكذا الحكم في الشك في
سائر الاحوال لان النقص يقتضي الاشتمال بهذه الاشياء ثم لا يقولون ان العدالة يقال ازيد او انقص من عدالة
ولا الصحة من صحة بل يقولون ان احد الشخصين اصح صحة او اعدل من الاخر وكذلك على العرف في سائر الاحوال
لكن الاشياء التي يقال منها بكيفية مثل الشدة والضعف بلا شبهة فانه يقال احد العرضين ازيد من الاخر
ويقال احد الشخصين احول او اصح من الاخر وكذا في غيرها من المثلث والمربع لا يرتاب ان يقبلا الشدة والضعف
ولا سيما من الاشكال فان الاشياء التي لها حد المثلث والدائرة كلها على السوية يكون مثلثا ودوائر
وكل شيئين لا يقبلان حدا واحدا لا يقال احدهما ازيد من الاخر فان المربع ليس انه دائرة من المستطيل
لان شيئا منهما لا يقبل حد الدائرة وبالجملة ان لم يقبلا كلاهما حد النوع المقصود لا يقال احدهما ازيد من
الاخر فلا ينقص كل من الكيف الشدة والضعف فليست شيء من الاحوال المذكورة مخصوصا بالكيف لكن المشابهة
واللامشابهة انما يقال بالنظر الى الكيف فـ [illegible] ان كون احد الشيئين مشابها للاخر ليس الا لكونهما مكيفين
فالمشابهة واللامشابهة يكونان خاصة للكيف لا يليق الاضطراب كما لا يقول احد انكم اخترعتم في بيان الكيف
او قلتم كثيرا من [illegible] فانكم قد كنتم قائلين بان الملكات والاحوال مضافات لان الملكة يقال بالنسبة الى جميع
امثال هذه الاجناس واما افرادها فليست بمضافة لان العلم لكونه جنسا كما كان يقال بحسب ذاته هو للغير لا علم
احد لكن لا يقال الشيء من افرادها كما كانت انها للغير كعلم العرف فانه لا يقال انه علم من احد والموسيقى فانه لا يقال الموسيقى
احد الا ان يقال بهذه السبب للجنس مضافة كما ان علم العرف يقال انه مضاف لكن نحن نسمي مكيفين من افراد العلم لان
لنا علوما بالسبب ان لنا بعض العلوم ومن ثم يكون بهذه الافراد التي منها يقال مكيفين كيوفا كلها ليست بمضافة بل انه
لو كان شيء واحد كيفا ومضافا فليس بمحذور الفصل التاسع في الفعل والانفعال وباقي المقولات
الفعل والانفعال يقبلان التضاد والزيادة والنقصان فان التسخين والتبريد والتسخن والتبرد متضادات
وكذا السرور والحزن وكلاهما يقبل الزيادة والنقصان فان التسخين يكون زائدا وناقصا وكذا التسخن
والحزن فالفعل والانفعال يقبلان الزيادة والنقصان ويكفي لهما ما ذكر وقد ذكر للموضع في المضافات
انها تسمى بالاشتقاق من الاوضاع وما يتعلق بالمقولات الباقية يعني المتى والاين والملك لما كان ظاهرا
لا يذكر لاجلها شيء سوى ما ذكر في الابتداء من ان الملك كالتنعم والتسلح والاين كالكون في الدار والسوق
وسائرها وما ذكر يكفي لمقاصد الاجناس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه وبعد قال المعلم الاول في
كتابان للتحليلات الثانية الكتاب الاول وفيه فصول الفصل الاول [illegible] العلم الرباني ام لا
كل تعليم وتعلم ذهني يحصل من العلم المتقدم وهذا ظاهر لو تأمل الحق فان العلوم الرياضية وعلوم
سائر الصناعات تحصل بهذا الوجه وكذا الحال في الاقوال الحاصلة بالمباحثة او بالاستقراء فان كل واحد
منهما يفيد من المعلومات [illegible] ولا يكون ماخوذة كانه من العلم وبهذا ثبت لكل من الطرفين ظاهر وعلى هذا الوجه
يفرق الاقوال الخطابية اما بالتمثيلات التي هي الاستقراءات او بالمقنعة التي هي اقيسة والعلم الواجب لحصول اولا
اثنان فانه يجب ان يعلم اولا ان الشيء موجود وما هو [illegible] ان يعلم او لا تحقق صدق ان كل شيء
اما ان يثبت او ينفي ومن مدلول المثلث بهذا او الوحدة بكلا الوجهين [illegible] كل واحد منهما
ظاهر انا على السوية ويمكن ان يجعل احد شيئا معلوما [illegible] او لا بعض واحد العلم بعض اخر كان [illegible] التي
دخل تحت الكلية المعلومة او لا عنده لانه علم اولا ان كل مثلث يكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين وما كان
هذا الشكل [illegible] فيعلم [illegible] في الحال فان بعض الاشياء يعلم بهذا الوجه
[illegible] لا يعلم بها بالواسطة [illegible] لكن ينبغي ان يقول انه يعلم قبل القياس
بوجه ما وبوجه اخر لا لان ما [illegible] لا يعلم انه موجود اصلا كيف [illegible] يعلم حقا ان يكون زواياه الثلث
مساوية لقائمتين لكن ظاهر انه يعرفه كذلك لانه علم الكلية حقا الا انه يعرفه ولا بوجه الشك الذي في [illegible]
لما [illegible] اما لا يتعلم او يتعلم ما كان يعلمه لانه لا ينبغي ان يقال كما سبق البعض ان يجعل بين تعريف كل اثنين
زوج او لا نعرف [illegible] بعض الاثنين لم يكن [illegible]
زوجا لانهم [illegible] قائلين انه لا يعلمون ان يكون كل اثنين زوجا بل الذي يعرفونه انه اثنان وهو نوع الذي يعرفون برهانه
والذي يأخذ برهانه لكن يأخذ لكل ما يعرفونه انه يكون مثلثا او عددا بل على الاطلاق لكل مثلث او عدد لانه يوجد
فقضية كذلك [illegible] انت ان يكون [illegible] انه خط مستقيم بل لكل [illegible] اظن انه لا مانع من ان يتعلم
ما كان يعلمه من وجه ولا يعلمه من وجه اخر لانه ليس عجبا [illegible] يعلم [illegible] على ما كان
يعلمه وبهذا الوجه [illegible]

هذا هو الحق

الفصل الثاني في ما يتبع العلم البرهاني والبرهان وما يتقوم منه

ونظن انا نعلم شيئا على الاطلاق لا بوجه سوفسطائي بالعرض حين نظن انه تبين العلة التي بها يوجد الشيء لاجلها ونظن انها علة لهذا الشيء ونعلم انه لا يمكن ان يكون على غير هذا الوجه وظاهر ان يكون العلم يقينا لذا لان الذين لا يعلمون ويظنون بانفسهم انهم يتيقنون كذا والذين يعلمون يتيقنون كذلك ولهذا لا يجد نفسه متغيرة من يكون علمه على الاطلاق واما انه هل يكون للعلم نوع آخر فسنقول بعد ذلك ثم نقول ايضا ان العلم بهو ادراك بالبرهان

ان البرهان قياس مفيد لليقين والمستعمل يقينا بسبب كوننا متيقنين باخذنا اياه فاذا كان العلم كما وصفنا يجب ان يكون العلم البرهاني من الصادقة والاول وغير ذوات الوسط والظاهريات والقدميات وعلل النتيجة لانه كذلك تكون المبادي المخصوصة للشيء الذي يبرهن عليه لان القياس يكون بدون هذه واما البرهان فلا لانه لا يفعل اليقين فيجب ان يكون صادقة لان ما لم يوجد لا يمكن ان يتيقن مثل ان يكون القطر ممسوحا بضلعه واول لا برهانية لانه لا يتيقن من لا يجد برهانها لان تيقن الاشياء البرهانية لا بالعرض ليس الا وجدان برهانها وعللا لانا انما نتيقن شيئا اذا تيقنا علته وقدميات لانها علل ومعلومات اولا لا انه نفهم مدلولها فقط بل نتيقن حدوثها ايضا والقدميات والظاهريات تقول على ضربين لانه ليس الاقدم طبعا والاقدم بالنسبة الينا امرا واحدا وكذلك الاعرف طبعا والاعرف عندنا كذلك واسمي الاشياء القريبة الى الحس عندنا اعرف واقدم بالنسبة الينا والاشياء البعيدة منه عندنا اعرف واقدم على الاطلاق والبعيدة هي الكليات زيادة كلية والقريبة اليه هي الجزئيات وهما متقابلان ويكون من الاول ما يكون من المبادي المخصوصة لاني اسمي امرا واحدا اول ومبدأ ومبدأ البرهان مقدمة غير ذوات الواسطة والمقدمة هي التي ناخذ احد طرفي النقيض والحكم واحد للواحد والجدلية هي التي ناخذ ايهما كان والبرهانية هي التي تاخذ اقدم منها والحكم هو كل واحد من طرفي التناقض والتناقض هو تقابل بالواسطة واحد طرفي التناقض القول على ان شيئا هو الايجاب والاول على شيء عن شيء هو السلب والمسمى المبادي اللابرهانية القياسية المقدمة التي لا يجوز ان يبرهن عليها وليس بواجب التعليم ان يتعلم من يريد ان يتعلم شيئا وضعا والتي يجب ان يتعلمها من يريد ان يتعلم اي شيء كان متعارفا لانا نعرف المبادي بكون كذلك وقد اعتدنا ان نستعمل منها بهذا الاسم والذي ناخذ احد طرفي التناقض من الاوضاع مثل ان يوجد شيء او لا يوجد اصلا موضوعا والذي يستغنى عنه حدا لان الحد وضع لان الحساب يضع الوحدة ان يكون شيئا غير منقسم بحسب الكم لان علته الوحدة وانها موجودة ليسا امرا واحدا ولما وجب ان يكون علم شيء وتيقنه بسبب القياس الذي نسميه برهانا

الاول كلا او بعضا

ويكون بهذا السبب القضايا التي تركب منها وجب لا ان نعلم فقط بل ان نعلم علما ازيد من علم النتيجة لان كل شيء يكون لاجل غيره كذلك يكون ذلك الغير ازيد كذا مثلا ان من نحب لاجل غيره يكون بهو احب عندنا فلما كنا نعتقد ونتيقن لاجل تيقننا المبادي لزم ان نعتقدها ونتيقنها ازيد لانا بسببها نتيقن المتاخرة ولا يمكن ان يصدق احد الاشياء التي لم يعلمها ولم يكن مكيفا بكيفية احسن لو كان عالما من الاشياء التي يتيقنها يقع بهذا لو لم يعلمها احد الا بالبرهان بالبرهان لانه يجب ان يتيقن المبادي كلا او بعضا يقينا ازيد من النتيجة ولا يجب لمالك اليقين بالبرهان ان يعتقد ويتيقن المبادي اعتقادا او يقينا ازيد من النتيجة فقط بل ان لا يكون عنده معتقدا او لا اعرف من المبادي منها قياس المغالطة المقابلة للعالم على الاطلاق ويغلط ولا يخطئ حتى يكون عالما على الاطلاق

الفصل الثالث في رد خطاء بعض عن بعض بسبب وجوب تيقن مبادي البرهان فلما وجب تيقن المبادي لم يرى للبعض ان يوجد يقين ورأى البعض ان يوجد بشرط ان يكون لكل واحد برهان وليس شيء منهما بصادق او ضروري لان الذين يدعون ان لا يوجد يقين اصلا الذهاب الى غير النهاية مثلا انه لم يتيقن المتاخرات بالمقدمات التي ليس لها مبادئ اول فيقولون صدقوا لان الذهاب الى غير النهاية مستحيل ولو استقر الذهاب ووجد المبادي الاول تكون مجهولة اذ ليس لها برهان ويقولون وان لم يمكن ان نعلم الاول ولا التي تحصل منها علما حقيقة وعلى الاطلاق لو وجد اليقين لو تيقنت تلك ولان الذين يدعون ان يوجد يقين ان يكون بالبرهان فقط لانه لا مانع من ان يكون لكل شيء برهان فانه يمكن ان يصير البرهان بالدور وان يبرهن الكل من غيرها بالتعاكس ونحن نقول ليس كل يقين برهانيا بل الاشياء التي تستغني عن الوسط تتيقن بلا برهان وكون هذا امرا ظاهرا ظاهر لانه لما كان يجب ان تتيقن القدميات والاشياء التي تحصل منها البرهان وان يقع الانتهاء الى الاشياء المستغنية عن الوسط وجب ان يكون هذه غير برهانية فنقول بهذه كذا ولا يوجد اليقين فقط بل مبدأ اليقين ايضا نتيقن به الحدود ولا يمكن ان يبرهن بالدور مطلقا لان البرهان يجب ان يتقوم من القدميات والظاهريات لانه لا يمكن ان يكون الاشياء بعينها متقدمة ومتاخرة من الغير معا الا باختلاف الوجوه مثلا بعضها بالنظر الينا وبعضها على الاطلاق كما يفعل الاستقراء معلوما ولما كان هذا كذلك لم يوف العلم على الاطلاق توفيقا صحيحا او ليس على الاطلاق البرهان الاخر الذي يكون [illegible] من الوفيات لما ذكر ويرد لنا الذي يكون ايضا على الاطلاق على القائلين بالبرهان الدوري سوى ما ذكر قبل هذا بل انهم لم يقولوا شيئا الا انه يوجد هذا لو وجد هذا وحينئذ يكون اثبات الكل سهلا وظاهر ان يقع هذا اذا وقع حدود ثلثة لانه لا فرق كثيرا بين ان يقول احد البرهان الدوري بالكثيرة او بالقليلة او بالعلة او الاثنين لانه كلما يوجد آ يوجد ب بالضرورة

وكلما يوجد ب يوجد ج بالضرورة فكلما يوجد آ يوجد ج بالضرورة فلما كان اذا وجد آ يجب
ان يوجد ب واذا وجد ب ان يوجد آ على مقتضى البرهان الدوري يوضع الالف اي كان للجيم
فيكون قولنا اذا وجد ب يوجد آ عين ما لو قيل يوجد ج وهو ثبت اذا وجد آ يوجد ج والجيم
عين ما هو الالف فيلزم ان لا يكون قول من يقول بالبرهان الدوري سوى ان يقول لما وجد آ وجد آ وح
بر جميع الجميع ليس هو كذلك بل لا يمكن ان يكون هذا الا في الاشياء التي تستعقب كل منها الاخر ~~كالخواص~~ كالخواص فانوضع
واحد فقد تبين انه لا يحصل شيء بالضرورة واريد بالواحد الحد والوضع للموضوع ويمكن ان يحصل شيء من الوضعين
الاولين لانه اقل لانه كذا يمكن ان يقال فلو تستعقب الالف الباء والباء الجيم وبالعكس اي تستعقب الجيم تعاقب الالف
بالباء يمكن ح ان يثبت جميع المطالب بالتعاكس من الشكل الاول كما برهن في كتب القياس وقد تبين هناك ان لا يكون
القياس في سائر الاشكال والماخوذة واما الاشياء التي لا تستعقب العكس وتتبعه بالتركيب فلا يمكن ان تثبت بالبرهان
الدوري ولهذا اذا وقع بعض كذا في البراهين فتبين انه امر عبث ومستهجن لو قال احد يكون البرهان دوريا
وقرضنا ولهذا يمكن ان يبرهن على الكل الفصل الرابع في بيان ما يكون على الكل وبالذات وكليا وكالم يمكن
ان يتغير المتيقن على الاطلاق يكون ما يتيقن باليقين البرهاني ضروريا والبرهاني هو الذي يمكنه لاجل ما كنا
البرهان فالبرهان يكون قياسات الضروريات فيجب ان نبين من فا وخواته القضايا يتقدم البراهين لكن نعرف اولا
اي شيء نسميه لكل واي بالذات واي كليا فاسمي لكل الذي لا يكون ان يوجد في بعض ولا يوجد في بعض وان يوجد
تارة ولا يوجد تارة مثلا لو قيل الحيوان لكل انسان فلو قيل صدقا ان هذا الشيء انسان نقال ايضا انه حيوان ولو كان
الاول شيء صادقا الان يكون الاخر ايضا صادقا ولما كان في كل خط نقطة فالمعنى واحد ويدل عليه بانه يقابل بذات الشكل
عن الكل لما انه لا يوجد في البعض او بانه لا يوجد تارة واسمي بالذات الاشياء التي توجد في ماهيته كما ان الخط يوجد على الذات
في المثلث والنقطة في الخط فان ماهيتهما يكون منهما وتوجدان في القول الشارح للماهية والاشياء التي تحمل على الاشياء
التي توجد في المبين لماهيته تلك الاشياء كما ان الاستقامة والاستدارة توجدان بالذات في الخط والفرد والزوج
في العدد والاولي والمركب والمربع والمستطيل فيه ويوجد موضوعها في تعريف كل واحد منها مثلا الخط وفيها العدد
وكذلك واسمي بالذات كل شيء يكون كذلك واسمي الاشياء التي لا يكون بالحد بهذين الوجهين اعراضا كما ان الموسيقي
او الابيض يكون للحيوان بالوصف واسمي ايضا بالذات الذي لا يقال على موضوع اخر كما ان الماشي كان شيئا اخر يكون ماشيا
او الابيض واما الجوهر وكل ما يكون بهذا الشيء لا يكون شيئا اخر الا بهذا الذي يكون انسانا فهذا ان لا يقال الا على موضوع بالذات

بالذات والتي تقال على الموضوع اسميها اعراضا واسمي ايضا بالذات ما يكون لشيء للذات وما لا للذات عرضيا كما اذا كان
احد ماشيا وحدث السماء لانه لم يعد للماشي بل يقول وقع هذا ولو كان للذات يكون بالذات كما اذا ذبح احد فمات
يكون الموت للذبح لانه لم يمت الا لعلة الذبح لانه وقع الموت حين الذبح اتفاقا فالذي يقال في المتيقنات
على الاطلاق بالذات هي التي توجد في المقولات في الحد والمحمولات التي يوجد موضوعها في حدها وبهما يكون للذات بالضرورة
لانه لا يمكن ان لا توجد اما على الاطلاق او بالتقابل كما يوجد في الخط الاستقامة او الاعوجاج وفي العدد الفرد والزوج
والمضاد اما عدم او نقيض في جنس واحد كما ان الزوج هو الذي ليس بفرد فلو وجب الاثبات او السلب يجب ان يكون
يكون بالذات كذلك فلكل وبالذات يكون هكذا موافقين بهذا الوجه واسمي كليا ما يوجد في الكل ويكون بالذات
ان كان ما يكون كليا يوجد في الشيء بالضرورة وبالذات ومن حيث نفسه واحد مثلا توجد النقطة والاستقامة في الخط بالذات
لانهما توجدان فيه من حيث انه خط وكذلك يوجد في المثلث من حيث انه مثلث تساوي زواياه الثلث لقائمتين لانه التساوي
المذكور يوجد فيه بالذات فالكلي انما يتحقق حين يبرهن بكل وللاول مثلا تساوي الزوايا الثلث لقائمتين لا يوجد في الشكل
على الكلية وان وقع ان يبرهن احد على ان الشكل يكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين لا يبرهن كل لانه المربع شكل وليس زواياه
مساوية لقائمتين وكل مثلث متساوي الساقين يكون زواياه مساوية لقائمتين لكن ليس اولا لان المثلث مطلقا يكون كذلك
اولا فكل ما يكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين اولا وكل ما يكون له اولا وله فهو كلي والبرهان يكون لهذا الكلي بالذات ولغيره بوجه
لا بالذات ولا يكون التساوي للمتساوي الساقين على الكلية بل للاعم الفصل الخامس في بيان الخطايا الواقعة في اخذ الكلي
وقد فعلنا لكن ينبغي ان يعلم انه يقع الخطا كثيرا اما بان لا يكون الذي يبرهن عليه كليا اولا من حيث يرى ان يبرهن على الكلي
الاول ونحو ذلك اذا لم يمكن ان ياخذ الا الجزئي او الجزئيات لا الكلي العالي منهما او يمكن لكن ليس له اسم في الاشياء المختلفة بالنوع
او يكون كوجود الكل الذي ينبغي ان يبرهن عليه في الجزء لانه توجد البرهان في الجزئيات ويكون لكل وكن لا يكون لهذا الكلي الاول قول
يكون البرهان لهذا الكلي الاول من حيث هو هو حين يكون لهذا الكلي الاول فلو اثبت احد ان المستقيمين لا يتلاقيان يمكن ان يرى
ان يكون برهانه لان هذا المحمول يوجد في جميع المستقيمين لكنه ليس مخصوصا لانه صار هذا لا لكونهما كذا بل لكونهما
متوازيين على اي وجه كان ولم يوجد مثلث سوى متساوي الساقين يرى ان يوجد من حيث انه متساوي الساقين وابدال النسبة
يرى ان يوجد من حيث توجد الاعداد ومن حيث توجد الخطوط ومن حيث توجد السطوح ومن حيث توجد الازمان كما ثبت تارة بالانفراد
اذ انكار يمكن الاثبات على كلها ببرهان واحد لكن هذا المجموع اي الاعداد والخطوط والسطوح والازمان لم يكن مسماة باسم
وكانت انواعا متخالفة اخذت متنوعة وح يبرهن على الكلية لان هذا المحمول لا يوجد في الخطوط من حيث يكون خطوطا والاعداد
من حيث انها اعداد بل من حيث يكون شيئا وضعوه ان يكون كليا فلهذا الوجه اثبت احد برهانا واحدا واثنين ان كل مثلث متساوي
الاضلاع متنوعا فانه قائمتان ومختلف الاضلاع كذلك ومتساوي الساقين كذلك لا يعلم ان زوايا المثلث لقائمتين الا بوجه
سوفسطائي وان لم يوجد مثلث سوى هذه لانه لم يعلم من حيث انه مثلث ولا كل مثلث الا بحسب العدد وبحسب العدد وليس
بكلي وان لم يكن شيء لم يعلمه

[illegible]

ترجمة المنطق في ضمن شرح بوانس الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم جميع الاشياء من الكليات والجزئيات على ما هيها عليه من الذاتيات والعرضيات المتصور بذاته ماهيات البسائط والمركبات الباسط بارادته وقدرته الوجود على صفحات حقايق الممكنات الجاعل ما خلقه اولا رسولا الى كافة المخلوقات المصلي عليه مع ملائكته بافضل الصلوات ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله شهادة موصلة الى اعلى الدرجات ونصلي على محمد الذي ارسله بالبراهين اليقينية والحجج القاطعات وعلى اله واصحابه المعرفين لشريعته الغراء باكمل التعريفات وبعد فيقول العبد المفتقر الى الله القوي السعد ابن علي ابن عثمان اليانوي ما سنذكر ترجمة الشرح الانور في المنطق للحكيم الكامل اليوناني المسمى بيوانس ثم ثقص شارح كتب ارسطوطليس اعلم ان الصنايع والعلوم يكملان الانسان حتى يعين بطريق اسهل واصوب لهذا يكون الاعمال الصادرة من الطبع والصنعة جميعا اعلى مما صدر من الطبع فقط وكل شيء يفعله الانسان انما يفعله بواسطة قوة فالعلوم والصنايع انما توجد بقواه ولما كان قواه كثيرة مختلفة وضعت فيه العلوم والصنايع كثيرة مختلفة حتى يقدر ان يعمل اعماله على الفور والكمال وعد المنطق من بينها احسن الوسائط واكمل الالات فانه يكمل الادراك في النطق ولهذا سماه كثير من الحكماء علما عقليا وعلما منطقيا وسماه بعضهم ميزان الصدق وبعضهم معتور العلوم وبعضهم مسطرة وبعضهم مكيال العلوم وبعضهم شمس العقل الانساني وبعضهم مفتاح الذهب وانا اسميه منور العلوم واسمه باليونانية لوجيكي وهو اسم منسوب بمعنى الكلامي مشتق من لوغوس بمعنى الكلام اللفظي كان او نفسيا وانما سمي هذه الصناعة به لانها تكمل العقل وتقويه حتى يحكم بالصواب ايجابا وسلبا وترشده الى اثبات الحق ورد الباطل وان كان في غاية الاشكال جدا والى ان يعرف الاشياء على القانون المناسب وتقوي وتزين الكلام اللفظي حتى لا يكون مختلا ومختلطا بما يدل على خلاف الواقع بل يكون مرتبا على مقتضى القواعد والاعلام ما فيه المرام ولهذا سماها بعض الحكماء ايضا علم العلوم

وبعضهم عين العقل وبعضهم علم الترتيب صح

معتبرة بالفتح وهي التي توجد في الاشياء التي تكون واحدة بالذات والصورة ولهذا لا يمكن ان يكون موضوعة قريبة لان يقع عليها العقل مفهومين متغايرين وبهذا التغاير يمتاز فصلا النفس الناطقة عن النفس الحيوانية والنفس الحيوانية عن النفس النباتية وبه يمتاز صفات الواجب تعالى بعضها عن بعض وهو الثالث يسمى مغايرة باعتبار المعتبر فقط بحسب الابداء وهي تعتبر في الاشياء التي توجد بحيث يعتبرها موضوع يقع عليها العقل المغايرة بل المغايرة ليست الا من جهة العقل فقط كما ان العقل بمجرد الاعتبار يميز زيدا من نفسه واذا ثبت هذا فاعلم ان ملكة المنطق المعلم والمستعمل ليستا ملكتين متغايرتين بالذات في الخارج بل هما ملكتان متغايرتان بالصورة في الخارج بحيث يعرف كل منهما بتعريف مغاير لتعريف الاخرى اما انهما ليستا متغايرتين في الخارج فيتبين بان العقل المالك بملكة المعلم يقدر بان يفعل الاعمال المتعلقة بملكة المنطق المستعمل على حسب ما يعلمها من غير احتياج الى ان يكون ملكة المنطق المستعمل متغايرة لملكة المنطق بل يكفي كونهما واحدة في الخارج متغايرة بالصورة وكل ما كان كذلك لا يوضع فيه ملكة في العقل المالك لملكة المنطق المعلم لا يوضع فيه ملكة المنطق المستعمل مغايرة لملكة المنطق المعلم بل يكون واحدة في الخارج مغايرة بالصورة اما الكبرى فثابتة بانه اذا يوضع ملكة جديدة في قوة اذا لم تقدر تلك القوة على ايجاد بعض افعالها بدون تلك الملكة الجديدة والا لكان وضعه عبثا وهو ضرورة والموجودات لا تتكثر بدون ضرورة واما الصغرى فظاهرة لان العقل المالك لملكة المنطق المعلم يعلم حقائق الادلة والقضايا والحدود وكيفية وضع الحدود وترتيب المقدمات ومفهومات التعريفات وكيفية ترتيب اجزائها وكل من يعلم كذلك يقدر ان يفعل الاعمال المتعلقة بملكة المنطق المستعمل على حسب ما يعلمها من غير احتياج الى ان يوضع فيه ملكة المنطق المستعمل متغايرة لملكة المنطق المعلم يقدر بان يفعل الاعمال المتعلقة بملكة المنطق المستعمل على حسب ما يعلمها من غير احتياج فيه الى ان يوضع ملكة المنطق المستعمل مغايرة لملكة المنطق المعلم بل يكفي كونهما واحدة بالذات متغايرة بالصورة واما انهما متغايرتان بالصورة فلانهما متغايرتان بالتعريف بعد اتحادهما بالذات في الخارج وكل ما كان كذلك متغايران بالصورة فيكونان متغايران الملكتان متغايرتان بالصورة اما الصغرى فلما سيجيء البعيد ذلك من ان ملكة

بل يكفي كونهما واحدة بالذات متغايرة بالصورة

في الخارج

بالذات في الخارج

مغايرة بالصورة

بل يكفي كونهما واحدة في الخارج مغايرة بالصورة

ان الملكة المنطق المستعمل مغايرة بالذات لملكة المنطق المعلم بل يكفي كونهما واحدة في الخارج

تحقيقه

تحقيقت

ارتباط بعضها ببعض الادلة

لا بعض الاعمال المالك لملكة المنطق المعلم بل يكفي كونهما واحدة

المستعمل
المنطق المعلم يعرف بانه علم وملكة المنطق لا يعرف به فيكون تعريفاهما متغايرين
البحث الثاني في ان المنطق علم ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول ان المنطق المعلم ليس بعلم
اصلا بل انه للعلوم او طريقها والمنطق المستعمل علم لكن ليس علما مغايرا لسائر العلوم
بل هو علوم مختلفة على حسب اقترانه بمواد تلك العلوم مثلا ان اقترن بمواد الرياضيات جاعلا
اياها مبرهنة يصير رياضيا وان اقترن بمواد الطبيعيات جاعلا اياها ايضا مبرهنة يصير طبيعيا
وكذا الكلام في اقترانه بسائر العلوم وهذا المذهب مذهب شراح اليونان لكتاب ارسطو وتبعهم
بعض اخر منهم زابارلوس والمذهب الثاني هو ان المنطق مطلق صناعة والى هذا ذهب اكيدلنادوس
في البحث الثالث من الفصل الاول من كتاب انالوطيقا الثانية وسقالير وبعض اخر والمذهب
الثالث هو ان المنطق علم وهذا المذهب هو مذهب جمهور حكماء المتاخرين من اللاتينيين واليه
ذهب الحكيم توما اكويناس منهم في التعليم الرابع من الكتاب الرابع لما بعد الطبيعة واسقوطوس
منهم في البحث الاول من المقولات العشرة ودونفس وسوتوس وتولتوس منهم والى
هذا الرأي ذهب صاحب الكتاب ايضا على ما سيجيء وينبغي ان يعلم ان العلم يعرف بانه ملكة
جزمية يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان انما قيل ملكة لان العلم لا يلزم ان يكون معرفة الشيء بالفعل
في الحال ولهذا يقال للعراف النائم انه عالم بالعرف وان لم يكن له علم به بالفعل بل بالملكة
فقط وقيل جزمية يقينية ليخرج به الشك والوهم والظن وقيل ظاهرة ليخرج به الايمان التقليدي
فانه وان كان صدقا لكن فيه نوع خفاء وقيل اخرا مكتسبة بالبرهان احترازا عن الملكة
التي هي احدى الفضائل الثلثة الكلية وعن الصنايع المتحققة في بعض الجزئيات التي لا يمكن ان
يستدل عليها وبهذا القيد يمتاز العلم عن ملكة المبادي الاول يعني عن ملكة معرفة البديهيات
فانها حاصلة بنور العقل الطبيعي فقط المسئلة الاولى المنطق بجميع اجزائه من حيث انه
معلم علم حقا وبالذات يجوز انه ليس علما بالنظر الى اجزائه المتعلقة بالبرهان فقط كما
زعم البعض بل هو علم حقا وبالذات بالنظر الى اجزائه المتعلقة بالجدل والسوفسطائية
ايضا وهذه المسئلة مسلمة عند جمهور اللاتينيين مبرهنة عليها بان المنطق المعلم بالنظر الى جميع
اجزائه

جزمية
اجزائه ملكة يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان وكل ملكة يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان
فهو علم حقا وبالذات فالمنطق المعلم بالنظر الى جميع اجزائه علم حقا وبالذات اما الكبرى
فظاهرة من التعريف السابق للعلم واما الصغرى فتثبت باستقراء اجزاء المنطق كلها بان يقال
كل مسئلة من مسائل المنطق يحصل منها ملكة جزمية يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان كما كان كذلك
يكون المنطق بجميع اجزائه ملكة جزمية يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان فالمنطق بالنظر الى جميع اجزائه
ملكة يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان ونقول مفصلا في الجملة ان بعض اجزائه هو ان البرهان ينتج
علما بالنتيجة مدللا بان البرهان قياس صحيح مركب من مقدمات جزمية يقينية بديهية على النتيجة وكل
قياس كان كذلك ينتج علما بالنتيجة فالبرهان ينتج علما بالنتيجة ففي هذه المسئلة من المنطق
قد حصل ملكة يقينية ظاهرة ومكتسبة بالبرهان وكذا الحال في سائر مسائله وثبت كون المنطق
ملكة مفيدة للعلم بان المنطق المعلم كما ثبت في نظر موضوعه فقط وكل ما ثبت في نظر موضوعه
فقط ملكة مفيدة للعلم فالمنطق ملكة مفيدة للعلم واعترض على هذه المسئلة اما اولا فباقوال
كثيرة لارسطوطاليس فانه قال في الفصل في الكتاب الثاني لما بعد الطبيعة انه يكون
عبثا ان يطلب العلم وطريقه معا ومراده من طريق العلم على ما فسره جميع الشراح هو المنطق فيلزم ان
لا يكون المنطق عنده علما لانه يفرقه من العلوم وفي الفصل الاول وقال في
الفصل الرابع لما بعد الطبيعة ان المنطق يبحث عن جميع الموجودات فيلزم
ان لا يكون له عنده موضوع محقق متعين ولا شيء مما كان كذلك بعلم فالمنطق ليس بعلم
ويظهر من اقواله في الفصل الثاني من الكتاب الاول للخطابة ان ديالقتيقا ليس بعلم وانه
وقد قسم العلوم الى اقسام كثيرة في الفصل الثالث من الحادي عشر لما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول
من السادس لما بعد الطبيعة وفي المواضع الكثيرة الاخر ولم يذكر المنطق اصلا فيها
فيلزم ان لا يكون عنده علما والا لعده من اقسام العلم كما عد غيره منها ويجاب عن هذه الاقوال
واشباهها عموما بان ارسطو اراد بالمنطق المذكور في اقواله المذكورة المنطق المستعمل فان

المنطق من حيث انه مستعمل ليس بعلم كما سنبينه ويجاب عن كل واحد منها مخصوصا
اما اولا عن الاول فبان مراده من قوله انه يكون عبثا ان يطلب [illegible] انه يكون عبثا ان نعلم
المنطق الذي نتعلم لكون طريق العلم الى العلوم العالية في التعلم لان المنطق يعطي طريقا
عاما للسلوك الى سائر العلوم واما عن الثاني فبان ارسطو انما تكلم حيث قال ان المنطق
يبحث عن جميع الموجودات عن الموضوع المادي للمنطق وهو حكم كما قال ليس شيئا محققا متعينا
بل يمكن ان يكون جميع الاشياء موضوعه المادي لانه يمكن ان يوجد فيها حد وقضية و[illegible]
وغير ذلك واما موضوعه الصوري فانه امر محقق متعين كما سيجيء وكذلك يكون كل علم موضوع
مادي يتغاير مع بعض الاشياء او موضوع صوري يمتاز بالذات عن غيره واما عن الثالث فبان
مراد ارسطو من لفظ ديالقطيقا هو الجدل من حيث انه مستعمل واما عن الرابع فبان يقال اولا ان عدم
ذكره للمنطق في اقسام العلوم لا يستلزم ان لا يكون منها وثانيا بان ارسطو انما قسم في المواضع
المذكورة العلوم العالية الوجودية اعني العلوم التي يكون موضوعها امور موجودة والمنطق ليس
من العلوم الوجودية اي ليس موضوعه الصوري امرا موجودا كما سيجيء واما ثانيا فبان المنطق المعلم
لا يبحث عن الامور الدائمة الضرورية اللافاسدة بل عن الممكنات المتغيرة وكل علم كما قال ارسطو في اول
تحليل القياس الثاني يجب ان يبحث عن الامور الدائمة الضرورية اللافاسدة فالمنطق ليس
بعلم اما الصغرى فثبت بان المنطق المعلم يبحث عن احوال الحدود والقضايا والاقيسة
والتعريفات الحاصلة منا فقط ولا شيء مما يحصل منا بامر دائمي ضروري لا فاسد فالمنطق لا يبحث
عن امور دائمة ضرورية لا فاسدة واما الكبرى فمبينة بقول ارسطو ويجاب بان الحدود والقضايا والاقيسة
وغيرها يمكن ان يلاحظ على وجهين الاول من جهة وجودها منا والثاني من جهة ذواتها اي من جهة
حيث انها صفات وحالات ذاتية فاذا اخذت على الوجه الاول تكون فاسدة والبحث عنها
من هذه الحيثية ليس بعلم واذا اخذت على الوجه الثاني تكون دائمة محققة لان كون البرهان
مفيدا للعلم حق وصدق اولا وحالا واخرا وكذا كون الجدل مفيدا للظن وكون القضايا

مركبة

مركبة من الموضوع والمحمول والرابطة وكذا الكلام في امثالها وهذه كلها ثابتة دائمة
فالبحث عنها يكون علما وبهذا الفرق يجب ان يسلم في جميع العلوم الوجودية فان الطبيعي
مثلا يبحث عن بعض الاجسام الطبيعية التي بالنظر الى وجودها فانية فاسدة لكن بالنظر
الى ماهياتها وذواتها دائمة غير فاسدة وهذا هو ما قال البعض ليس للاشياء في الجزئيات
علم ولكن [illegible] الكليات علم المسئلة الثانية المنطق المستعمل من حيث انه مستعمل
ليس بعلم لانه من حيث انه مستعمل لا يستغرق في نظر موضوعه فقط بل بهيئته للعمل لان غايته
هو ترتيب فعلي للحدود والقضايا والاقيسة وامثالها وكل ملكة [illegible] علما مستغرقة
في نظر موضوعه فقط غير مهيئة للعمل فالمنطق المستعمل من حيث انه مستعمل ليس [illegible]
بملكة [illegible] علما فلا يكون علما وعورض هذه المسئلة بان المنطق المستعمل مكتسب بالبرهان
وكل مكتسب بالبرهان علم فالمنطق المستعمل علم اما الصغرى فيثبت بان المنطق المستعمل مكتسب
بالبرهان واما الكبرى فثابتة لوجوب اطراد التعريف ويجاب بانه ان اريد بان المنطق المستعمل
مكتسب بالبرهان انه مكتسب به اولا وبالذات بلا واسطة فالصغرى ممنوعة وان اريد انه
مكتسب به ولو بالواسطة فالكبرى ممنوعة وقولكم الكبرى ثابتة لوجوب اطراد التعريف قلنا في جوابه
ان العلم هو الملكة المكتسبة بالبرهان اولا وبالذات لا المكتسب بالبرهان ولو ثانيا وبالعرض وثانيا
بانه لو كان المنطق المعلم علما كما سبق لكان المنطق المستعمل ايضا علما لكن المنطق المعلم علم فالمنطق
المستعمل علم وتبيين الملازمة بان ملكة المنطق المعلم والمستعمل واحدة بالذات كما مر فلو لم يكن
المنطق المستعمل علما اذا كان المنطق المعلم علما لزم ان يكون شيء واحد علما وان لا يكون علما
والتالي محال فكذا المقدم فثبت انه لو كان المنطق المعلم علما كان المنطق المستعمل ايضا علما
ويجاب بان المنطق المعلم والمستعمل وان كان الموضوع فيهما واحدا لكن بين صورتين مختلفتين فالاول
ينظر اليه على وجه التحليل والثاني على وجه التركيب فالاول يستغرق في النظر الى موضوعه والثاني
لا يستغرق فيه بل يتهيأ للاعمال التركيبية [illegible] ان السببين المختلفين ينبغي ان يكون ملكة واحدة

[illegible] المنطق العلم والمنطق العلم مكتسب
[illegible] المنطق المستعمل مكتسب صح

بالذات باحد السببين على وبالاخر ان لا يكون عليها البحث الثالث في موضوع المنطق
وسماه منطقيو اللاتين اوبيقتم وسبيقتم ومعنى الاول لغة هو الموضوع تحت قوة الباصرة
لينظر اليه ومعنى الثاني هو الموضوع تحت شيء ما ثم استعير اسمهما وجعلا اسما للموضوع المصطلح
الذي يدور عليه العلم لانه يقع تحت القوة العاقلة وينظر اليه بنور البصيرة ليعلمه وموضوع العلم
يسمى ايضا مادة العلم بمعنى مادة عليها او فيها قلنا بهذا المعنى لان المادة على انواع ثلثة الاولى
تسمى مادة فيها كالجدار فانه مادة فيها يوجد البياض والثانية تسمى مادة عنها كمادة الفرس
فانها مادة عنها تخرج صورة الفرس الجوهرية وكالخشب فانها مادة عنها يصنع السرير والثالثة
تسمى مادة عليها وهي التي عليها يعمل عمل كالخشب ايضا فانها مادة يعمل عليها صنعة التجارية وموضوع
العلم فانه مادة عليها يدور العلم ويسمى ايضا غاية العلم لان العلم يطلب الموضوع وهو اي الموضوع
اما مادي او صوري ويسمى الموضوع بماية الموجود وذات العلوم والموضوع المادي هو ذات الموضوع
او النظر من حيث انه شيء وماهية مجردا عما به الشيء الذي يكون معينا وموضوعا للعلم كذا او كذا او قوة
كذا او كذا والموضوع الصوري هو هذا الشيء بعينه من حيث استقراره تحت سبب معين وموضوع
لعلم او ملكة او قوة كما ان المنظور المادي للباصرة هي الاجسام المبصرة وصوريا هو الملون لان الباصرة
تبصر الكل من جهة انها ملونة وعلى هذا الوجه تطلب في المنطق ان اي شيء هو الموضوع ايضا اما مساو
او غير مساو والثاني اما اصلي ورئيسي او غير اصلي وهو الموضوع المادي واي شيء موضوع الصوري
والمساوي هو الذي يكون بحيث لا يبحث في العلم عن شيء لا يكون داخلا تحت ذلك الموضوع ولا
يدخل تحت هذا الموضوع ما لا يبحث عنه في ذلك العلم وهذا هو معنى ما اشتهر من ان الموضوع المساوي
لا ينبغي ان يكون اعم من العلم ولا اخص منه والموضوع الاصلي هو الذي يكون له مقام اول واصلي بين الموضوعات
الجزئية للعلم ولا يكون مساويا لذلك العلم لو يبحث فيه عن اشياء اخر ليست بداخلة تحت هذا الموضوع
الرئيس والموضوع الغير الاصلي التابع هي الموضوعات الجزئية والمبحوث عنها في العلم ثم اعلم
ان شروط الموضوع المساوي على ما قال العلماء ثلثة الاول هو ان يعم جميع الاشياء التي تعلم في العلم
الذي

الذي هو موضوع لبحث يرد اليه كلها اما من حيث انها مباديه او من حيث انها اقسام الاولية
او من حيث انها عوارضه والثاني هو ان يكون معرفة احواله مقصودا بالذات في العلم بحيث يكون
جميع احواله ما ينظر في هذا العلم مرتبا لتحصيل المعرفة الكاملة له والثالث ان يكون العلم متميزا بهذا
الموضوع المأخوذ صورة من سائر العلوم وهذا الموضوع يسمى سببا صوريا وتشخص العلم به من الموضوع
المادي يسمى شيئا منظورا او بعد هذا البيان اردنا ان نقطع بعض المسائل نرد فيها اولا بعض الآداب
زائدة من ههنا
التي ترى عندنا فاسدة ثم نبين ما هو مسلم عندنا المسئلة الاولى الموضوع المساوي الصوري
للمنطق ليس هو البرهان كما زعم متقدموا اليونان ولا القياس كما ذهب اليه سقوليس كما صرح
في البحث الثاني فان المنطق اخص من العلم الباحث عنه وكل شيء كان من البرهان والقياس والدليل اخص
من العلم الباحث عنه لا يكون موضوع المنطق ليس برهان ولا قياس ولا دليل اما الصغرى فلما مر في تعريف
الموضوع المساوي الصوري واما الكبرى فلان المنطق يبحث عن اشياء كثيرة ليست برهان
ولا قياس ولا دليل فانه يبحث عن التعريفات والتقسيمات والحدود والقضايا وكل ما كان كذلك
الى ههنا
يكون البرهان والقياس ليس البرهان ولا القياس ولا الدليل بموضوع صوري مساو للمنطق
كما ذهب الى الاول متقدموا اليونان والى الثاني سقوتوس والى الثالث البرتوس لان البرهان
والقياس والدليل اخص من المنطق ولا شيء مما هو اخص من المنطق بموضوع صوري مساو للمنطق
فلا شيء من البرهان والقياس والدليل بموضوع للمنطق اما الصغرى فلان البرهان والقياس والدليل
ليس بمبحوث عنها فقط في المنطق اذ المنطق كما يبحث عنها يبحث عن غيرها كالتعريفات والتقسيمات
والحدود والقضايا وكل ما كان كذلك يكون البرهان والقياس والدليل اخص من المنطق فالبرهان
والقياس والدليل اخص من المنطق واما الكبرى فلما مر من تعريف الموضوع الصوري المساوي للعلم
العلوم وبيان ايضا بان كما ان الابيض ليس بمساو للقوة الباصرة لكون الاسود والاحمر
والاصفر من الملونات ايضا يبصر الباصر المبصر المساوي لها هو مطلق الملون فكذلك البرهان والقياس
والدليل ليس موضوعا صوريا مساويا للمنطق مبحوثا عنه فيه فقط لكون غيرها موضوعا ومبحوثا عنه كذلك
فيه

بل الموضوع الصوري المساوي له ما يكون يبحث المنطق محتقا به لا اعم ولا اخص وعورض بان
البرهان او القياس او الدليل يترتب بها جميع الاشياء التي يبحث عنها في علم المنطق وكل ما يترتب له جميع
الاشياء التي يبحث عنها في العلم فهو موضوع هذا العلم فالبرهان او القياس او الدليل موضوع هذا العلم
وثبت الصغرى بان البرهان او القياس او الدليل يترتب لها البحث عن القضية المرتب لها
البحث عن الحدود وكل ما كان كذلك يترتب لها البحث عن جميع الاشياء التي يبحث عنها في علم المنطق والكبرى
ثابتة بحالها ويجاب بمنع الكبرى وقياس الصغرى بان يقال ليس كل ما يترتب لها البحث عن القضية المرتب لها
البحث عن الحدود يترتب لها البحث عن جميع الاشياء التي يبحث عنها في المنطق فان المنطق يبحث
عن التعريفات ايضا والبحث عنها ليس يترتب لشيء من البرهان او القياس او الدليل لان التعريفات
ليست وسيلة لتحصيل شيء منها بل هي مقصودة بالذات كما هو في نفسها او كل من البرهان واخويه والا لكل لا يترتب
لغيره الا كل من المنطق مجموع الات ثلثة تستعمل لتحصيل مجهولات من معلومات وهذه الالات الثلثة هي
التعريف والتقسيم والدليل لان المجهولات التي يمكن تحصيلها ايضا ثلثة احدها الماهية وهي تحصل بالتعريف
والثاني الاجزاء وهي تحصل بالتحليل والتقسيم والثالث العوارض وهي تحصل بالدليل المسئلة الثانية
ان الالفاظ الدالة على الاشياء المعلومة ليست بموضوع المنطق كما ذهب اليه بعض المتفلسفين المستمون
بالمنطقيين مثل ارسطيوس وجرانح وغيرهما لان الالفاظ الدالة على الاشياء المعلومة يبحث في العلم اولا ثانيا وبالعرض
لا اولا وبالذات فليس بموضوع صوري مساو لهذا العلم فان الالفاظ الدالة على الاشياء المعلومة ليست
بموضوع صوري مساو لعلم المنطق وعورض بان الالفاظ الدالة على الاشياء المعلومة داخلة في تعريفات
جميع الاشياء التي يبحث عنها في المنطق وكل ما يدخل في تعريفات جميع الاشياء التي يبحث عنها في المنطق
موضوع صوري مساو للمنطق فالالفاظ الدالة على الاشياء المعلومة موضوع مساو للمنطق اما الصغرى
فتبين بان الالفاظ داخل في تعريف الاسم والكلمة والحد والعوارض مما هو معروف في المنطق واما الكبرى
فظاهرة ويجاب بانه ان اريد ان الالفاظ داخلة في تعريفات جميع الاشياء التي يبحث عنها في المنطق
دخولا حقيقيا وبالذات فالصغرى ممنوع وان الصوري المساوي للمنطق هو الموجود بالعقل والمسمى

للطبيعة الحقيقية والى هذا ذهب اكثر العلماء المحققين وحققه توما اقويناس في كثير من المواضع
من تاليفاته وهذا هو الحق فان الموجود كما قال ارسطوطاليس في الفصل الرابع عشر من الكتاب السادس
مما بعد الطبيعة ينقسم اولا الى الموجود في الخارج والموجود بالعقل والاول هو الذي يكون موجودا في
نفسه لا بعمل من اعمال العقل كالانسان والفرس والشجر والحجر والارض والسماء وامثالها والموجود
بالعقل هو الذي يكون وجوده بسبب العقل فقط كما ان يوجد في القضية للموضوع والمحمول والنوع
والجنس والفصل وامثالها فان هذه الاشياء كلها ليس لها وجود بالقوة بل بسبب العقل فقط لانه
ليس شيء منها موجودا في نفسه بل بالصورة كل واحدة منها موجودة بالعقل وان كانت بالمادة محيطة
وشاملة للاشياء الحقيقية كما سيجي بعد ولان تفهم ما قلنا على الكمال ينبغي ان تعلم ان جميع الكليات
مركبات العقل كالاسماء والحدود والمركبة هي التي تاخذ الاسماء من الغير كما ان العادل
اسم مركب يسمى من العدالة التي هي حد منتزع وكذلك الابيض مركب والبياض منتزع منه ولنا ان المحكى
فيه فكما ان الابيض الذي هو مركب خارجي يدل على شيئين اي الطبيعة الموصوفة اي الموضوع الذي
هو الجدار والصورة اي البياض الذي منه يسمى الموضوع اي الجدار مثلا باسم الابيض كذلك ينبغي لنا
ان نتفكر فيما نحن فيه تفكرا حكميا فانه يوجد في النوع مثلا الطبيعة الانسانية التي تسمى حقيقية وفيها
صورة منها تسمى الطبيعة المذكورة نوعا وهذه الصورة تسمى موجودا بالعقل وهو كما نشاء
تعتبر تلك الطبيعة مسماة بالنوع ولهذا قلنا في المسئلة بحيث عينا لان يكون موضوعا للمنطق والمسمى
للطبيعة الحقيقية وتسمى ايضا معقولا ثانيا وهو مستند الى اعمال العقل به يتصور تصورا صحيحا ويحكم
حكما صادقا ويجعله بحيث لا يميل الا الى الصواب واتى قيد الموجود بالعقل حين عينا لان يكون موضوع
المنطق بالمستند الى اعمال العقل ليخرج به عن الموضوع الاشياء التي هي موجودة بالعقل وليست مستندة
الى اعمال العقل كالعدم والنفي والخياليات كالعنقاء والغول وكالمعقول الثاني العرفي وثبت
مما ادعينا من ان الموضوع الصوري المساوي للمنطق هو المعقول الثاني المستند الى اعمال العقل المقيد للطبائع
الحقيقية وذوات اسماء وانه هو الموضوع الصوري المساوي للمنطق بان المعقول الثاني يوجد فيه الشروط

الثلثة للموضوع الصورى المساوى للمنطق وكل ما يوجد فيه الشروط الثلثة للموضوع الصورى المساوى
للمنطق فهو موضوع المنطق فالمعقول الثانى موضوع المنطق الصورى المساوى له اما الصغرى فتثبت
بان الشرط الاول موجود فيه لان جميع الاشياء التى يبحث عنها فى المنطق اعنى المعقولات الثانية
لان الكلى والجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والتعريف والتقسيم والحد والقضية
اى افراد الكلى فكذا البواقى
والدليل والقياس والبرهان معقولات ثانية ثابتة بالصورة وان كانت مستندة ومناطة الى الموجودات
الحقيقية التى هى معقولات اول وطبايع موضوعة تنتزع عنها المعقولات الثانية المعتبرة لها واوات
ولهذا يحتاج ح
اسمها وكذا الشرط الثانى موجود فيه لان معرفة احواله هى الحق بالذات فى المنطق لا كالعلم ما قال ابن سينا
فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من الالهيات من العلم المنطقى كما علمت فقد كان موضوعه المعانى المعقولة
الثانية التى تستند الى المعانى المعقولة الاولى وكذا الشرط الثالث فان المنطق من جهة المعقولات الثانية
يمتاز عن سائر العلوم فان كل شىء من سائر العلوم يباحثه عن المعقولات الثانية من حيث انها مسلمة
لا يحال العقول مستمية للطبيعة الحقيقية ولما وجد الشروط الثلثة فيه تعين ان يكون موضوعا للمنطق
والمقدم حق فكذا التالى وثبت ايضا بان نسبة المعقول الثانى الى الاشياء التى تعلم فى المنطق كنسبة
اللون الى المبصرات لان اللون هو الموضوع المنظور بالصورة للباصرة فان الملون يدرك بالصورة على
اللون فقط ثم يشير عنها الى الموصوف فالمعقول الثانى ايضا هو موضوع كذلك ح علم هذه المسئلة بوجهين
اما اولا فبان المعقول الثانى ليس بمنوع ومحصل للمنطق وموضوع كل علم منوع متقوم له فالمعقول
الثانى ليس بموضوع للمنطق اما الصغرى فلان المنطق موجود حقيقى لانه ملكة عقلية وكل موجود حقيقى
لا ينوعه ولا يحصله المعقول الثانى الذى ليس بموجود حقيقى فالمعقول الثانى ليس بمنوع ومحصل
للمنطق ويجاب بانه ان اراد بقوله ان المعقول الثانى ليس بمنوع ومحصل للمنطق الذى هو موجود
حقيقى انه ليس بمنوع ومحصل داخل فيه فالصغرى مسلمة والكبرى باطلة فان العلوم بل كل ملكة تتنوع
وتحصل من موضوعاتها الخارجة عنها وان اراد انه ليس بمنوع ومحصل له مطلقا فممنوع فانه منوع
ومحصل لكن بتنويع موضوعات الملكات لها وتحصيلها اياها فان العلوم تتنوع تنوعا داخليا بالتنسبة
الحشاة
بيانه بالنسبة

بالتنبيه المسماة عندهم بالمبادى الى الموضوع كذا كما ستفحص فى كتب النفس وفى نسبة المنطق
الى المعقولات الثانية هو رتبة داخلية تتنوع ويحصل المنطق به ويمتاز عن سائر العلوم
واما ثانيا فبان المعقول الثانى يبحث عنه من جهة ماهيته وتحققه فى المنطق ولا شىء مما يبحث
عنه فى علم من العلوم بموضوع لذلك العلم كما قال ارسطو فى الكتاب الاول من انالوطيقا الثانية
فالمعقول الثانى ليس بموضوع لعلم المنطق ويجاب عنه بان المعقول الثانى لا يبحث عنه
من جهة ماهيته وتحققه فى المنطق من حيث انه منطق بل البحث عن ماهية موضوع العلم ووجوده انما يكون
فيما بعد الطبيعة لكن بعض الناس من المتاخرين اخذه مما بعد الطبيعة ووضعه فى العلم المطلوب
حفظا فى المنطق اخذه مما بعد الطبيعة ان يكون معقولا ثانيا ويبحث عنه على اى وجه يكون
او ان يكون موضوعه معقولا اولى
موضوعا وعلى اى وجه يحمل وعلى اى جزء من الترتيب يكون فى الشكل الاول والثانى والثالث وغير
ذلك وهذا اثبات العوارض بالبرهان لموضوعها المخصوص وهو لازم فى كل علم البحث الرابع
فى ان المنطق هل هو ضرورى وواجب لتحصيل سائر العلوم ام لا ليس فى هذا البحث اشكال اذ التقسيم
اذا اسلم
التقسيم المذكور سابقا للمنطق الى الطبيعى والصناعى وينبغى ان يعلم ان الضرورى والواجب يطلق
على معان كثيرة على ما قال ارسطو فى الفصل الثالث والسادس من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة وغيره ونحن
اذا قلنا ان للمنطق ضرورى وواجب لا نريد الضرورى والواجب بالنسبة الى الغاية وهو على قسمين
والآخر واجب
احدهما ضرورى على الاطلاق وهو الذى لا يمكن ان توجد تلك الغاية بدونه كالغذاء بالنسبة الى الحيوة
فانها لا يمكن ان توجد بدونه وكالاقدام بالنسبة الى المشى فانه لا يمكن ان يوجد بدونها والثانى ضرورى
لان يكون الشىء على احسن الوجوه وهو الذى يمكن ان يتحقق بدونه تلك الغاية لكنه لا بسهولة كما اذا احسن بل
بعيدة وبهذا المعنى يطلق على الفرس انه ضرورى للسفر ونحن نتكلم فى كون المنطق ضروريا بالنسبة
الى الغاية على وجهين احدهما بالنسبة الى وجودها الناقص وهو تحقق بان يعلم مسئلة او مسئلتان من
بالبرهان والاخر بالنسبة الى وجوده الكامل وهو تحقق بان يعلم جميع مسائله او اكثرها بالبرهان ولو اعلم هذا
فلنشرع فى بيان ان المنطق الاول اى المنطق الطبيعى ضرورى على الاطلاق لتحصيل سائر العلوم كاملا

كما انه ايضا وهذه المسئلة بديهية بينة عليها بان المنطق الطبيعي هو قوة طبيعية
بها يقتدر الانسان ان يكتسب العلوم ولو كان جاهلا بطرق الاكتساب ثم ليس لتلك
القوة ان يستحصل الا يكتسب شيئا من العلوم بوجه من الوجوه المسئلة الثانية المنطق
الصناعي ليس بضروري على الاطلاق لتحصيل سائر العلوم نافعا وهذه المسئلة ايضا ظاهرة
لان الانسان يقتدر بمنطقه الطبيعي ان يرتب بعض البراهين بحيث يكتسب بها بعض العلوم نافعا
بلا منطق صناعي وعلى كل حال كذلك لا يكون المنطق ضروريا على الاطلاق في تحصيل سائر
العلوم نافعا اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان من يقتدر بمنطقه الطبيعي ان يرتب بعض البراهين
فان الانسان ... فلا يكون المنطق ضروريا على الاطلاق في تحصيل سائر العلوم نافعا صح
بالحيثية المذكورة يعلم النتيجة بسبب هذا البرهان بحوز العقل بلا احتياج الى المنطق الصناعي
كما اذا حكم بان بدن زيد اعظم من يده برهانا بان بدنه كل واليد جزءه وكل كل اعظم من جزئه فبدن
زيد اعظم من يده المسئلة الثالثة المنطق الصناعي ضروري لنا على الاطلاق لتحصيل علم اخر
على الكمال لان احدا من امثالنا لا يقدر ان يكتسب علما من العلوم على وجه الكمال بلا معرفة
كيفية تحصيل مسائله من المبادي الاول اي بلا معرفة المنطق الصناعي وكل من كان كذلك فهو محتاج
في تحصيل علم من العلوم على وجه الكمال الى المنطق الصناعي فنحن نحتاج في تحصيل علم من العلوم
على وجه الكمال الى المنطق الصناعي صح فالمنطق الصناعي ضروري لنا على الاطلاق في تحصيل علم من العلوم
على وجه الكمال ولهذا لم يوجد احد من الفائقين بالقوة القدسية كان فائقا في علم من العلوم
على الكمال بلا معرفة المنطق الصناعي واما من علمه فكثير منهم صار كاملا في كثير من العلوم التي
اراد تحصيلها بمجرد معرفة المنطق الصناعي وبلا تعليم الاستاد وقال جسيونيوس في ترجمة
آوجستينوس انه كان تلميذ المنطق فقط ولعدم معرفة المنطق الصناعي على الكمال اخطأ كثيرا
القدماء في كثير من العلوم المقدمة الثانية في بيان ايساغوجي لفرفريوس وترجمة فرفريوس
وفيها اعتيد ان نبين قبل شرح الكتاب كان اسم مصنف كتاب ايساغوجي ملخوس ولقبه فرفريوس
كان من اهل مدينة صور من ساحل الشام كذا قال اوسيبوس القيسري في الكتاب السادس وكذا قال

وهذه المسئلة ايضا ظاهرة لان الانسان يقتدر بمنطقه الطبيعي ان يرتب بعض البراهين بحيث يكتسب بها بعض العلوم نافعا

سيداس

سيداس وجلبريوس في تاريخه انه ولد سنة اربع وستين ومائتين وقال بارونيوس
في المجلد الثالث من كتابه المتعلق بجماعة النصارى انه ولد في باتنا وهي بلدة كانت من بلاد اليهود و
وعاش الى خمسين ومائتين من التاريخ المذكور وقد اشتهر انه كان ميله في انشاء التعليم
الى افلاطون ازيد من ميله الى ارسطو وينقل انه كان في فطرته نصرانيا التعاليم او يهوديا
وينقل انه ضربه بعض النصارى في بلدة فلسطين ضربا شديدا فلم يتحمل تلك الحقارة فخرج
عن دين النصارى وصنف في ابطاله خمسة عشر كتابا ولهذا السبب سافر وذهب الى
جزيرة سجليا واقام فيها واشتغل بتدريس الحكمة ثم رجا منه خرساوريس رسالة معينة
لفهم كتب ارسطوطاليس فقبل رجاه فكتبها وسماها ايساغوجي وهو في لغة اليونان بمعنى
الادخال مطلقا فنعلم من معناه الاعم وجه تسميتها بها لمناسبة ان المنطق مقدم في ترتيب الحكماء
على جميع اقسام الحكمة فيكون المنطق مدخلا الى سائر العلوم ومن ثمه سماه ارسطوطاليس في
الفصل الخامس عشر من الكتاب الثاني في ما بعد الطبيعة بطريق العلم وبهذه الرسالة مدخل
في المنطق فيكون مدخلا الى جميع العلوم وروي ان خرساوريس كان شابا تلميذا لفرفريوس
وقيل انه كان من اهل بلدة روما اوخلها الله تعالى في وزارة الاسلام ورجا منه بالمراسلة تاليف هذه
الرسالة فالفها وارسلها اليه ولفرفريوس شرح قاطيغورياس لارسطوطاليس وبرامنياس له
وكتاب الاخلاق له ولفرفريوس كتاب المدخل الى القياسات الحملية وكتاب الرد على بعض
الحكماء في العقل والمعقول تسع مقالات وكتاب اخبار الفلاسفة وكتاب الاسطقسات ومقصود
المنطقي في هذه الرسالة هو ان يبين لنا خمس الفاظ كليات التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض العام ولما كان كلها كليات ومحمولات على الاشياء فيعنون هذه الرسالة بها في الكليات
والمحمولات وينحصر مجموع ما ذكر في هذه الرسالة الى قسمين احدهما ديباجتها والثاني في بيان الكليات
الخمسة المذكورة وهذا ايضا ينقسم الى قسمين فانه يبين في الفصول الخمسة الاول بعض الخواص
من غير اعتبار نسبة بعضها الى البعض ويبين في الفصول الباقية نسبة بعضها الى البعض من جهة الاتفاق

والافتراق قال المصنف لما وجب يا خرسااور الا احمد افاد ههنا امرين بيان ما اراد و
ان يعلمه ووجه السلوك اليه يريد ان بيان المعطاة عند القدماء يعني الجنس والفصل والنوع
والخاصة والعرض العام على وجه الاختصار وعلى طريقة بان معرفة هذه واجبة لفهم مقولات
ارسطوطاليس ومفيدة لاعطاء التعريفات وبيان التقسيمات وترتيب البراهين ثم لما قال
وفي الحقيقة اه اشار الى النظام الذي يحفظه وقال انه يعلم في هذا الكتاب فقط ما لا زيادة اختصار
بالمنطقي وانسهل فيه وما يترك المشكلات والمحتاجة الى زيادة تحقيق وعد منها ثلثة مباحث يريد ان
لا يذكرها احدها ان الجنس والفصل يعني ان الكليات هل هي موجودة في ذواتنا وفي نفس الامر
او موجودة كالماخوذة والمعلومات المجردة للعقل فقط اي بمجرد عمل العقل يعني هل الانسان
الكلي الشامل لجميع افراده مثلا موجود بالذات في خارج العقل كما قال افلاطون فانه يقول ان الكليات
طبايع منفصلة عن الجزئيات وموجودة بالذات وسماها صورا او مثلا ام موجود بالعقل فقط
ثم اذا سلم ان الجنس والفصل يعني اذا سلم ان الكليات موجودة بالذات يتفرع منه البحث
الثاني وهي اي هل هي جواهر جسمية ام جواهر غير جسمية اذ الموجود بالذات جوهر بالضرورة والجوهر لا يخلو
اما ان يكون جسما او غير جسم وان قلنا انها ليست بموجودة بالذات بل بالعقل فيتفرع البحث الثالث
وهو انها اذا كانت موجودة بسبب العقل فعلى اي حال توجد ابمجرد التخيل والاختراع المحض كتخيل
العنقاء والغول والحيوان المركب من الانسان والفرس ام بغير هذا الوجه بان كانت موجودة بوجه
ما في هذه المحسوسات على ما ذهب اليه ارسطوطاليس فان الكليات موجودة بالعقل من حيث الصورة
وموجودة في الاشياء بالمادة كما ستبينه واراد المص ان يشير الى [illegible] هذا الرأي فقال
في اخر الديباجة انه يريد ان يبين الكليات على رأي المشائين الذين تكلموا فيها كلاما اوفق [illegible] باسلوب
المنطق ولما ناسب ان نبين ما اشار اليه المص في هذه الديباجة فنقول بينا [illegible] قال
اولا ان علم الكليات ضروري لفهم المقولات يعني فان المقولات ليست الا ترتيب الكليات يبين فيه ان
الاجناس العالية تتقسم الى ما تحتها بالفصول كما سيظهر فيما بعد فالكليات تكون كالاجزاء والمواد

للمقولات

الدقيقة

للمقولات فعلم الكليات ضروري لفهم المقولات وكذلك علمها مفيد لفهم التعريفات فان
تعريف الماهية يكون بالجنس والفصل فينبغي ان يعلما اولا وكذا هو مفيد لفهم التقسيمات
صحيحة لانا نقسم الاجناس الى ما تحتها بالفصول وكذا هو مفيد لترتيب البراهين لان فيها تعريفات
الاشياء وهي كما تركبت من الاجناس والفصول لانه يدرج في كل برهان الحال المحققة للنوع نفسها
فصار معرفة الخاصة والنوع ضرورية فضلا عن ان تكون مفيدة فان قلت علم الكليات اذا كان
ضروريا لفهم المقولات فباي وجوب واجب الوجوب المطلق ام الوجوب الاولوية قلنا ان كمال العلم
الكليات على الاطلاق فهو واجب على الاطلاق لانه لا يعرف ماهية المقولات الا بالعلم بسلسلة
الاجناس والانواع والفصول ان كمال العلم سائر فرفوريوس فهو واجب لان يكون اولا
الكليات فيها موضوعة على الترتيب ومبينة على وجه يظهر فيها عند الطالبين فان قلت المص خلط
ترتيب الكليات لانه ههنا ذكر الفصل بعد ذكر الجنس بلا فاصلة ثم ذكر النوع بعد الفصل وفي التعليم
ذكر النوع بعد الجنس ثم ذكر الفصل قلت المص اعتبر [illegible] في تعداد الكليات الترتيب الطبيعي ولذا وضع
الجنس ثم الفصل ثم النوع ثم الخاصة ثم العرض العام واعتبر [illegible] في تعليمها ترتيب الحكماء فوضع النوع
بعد الجنس ثم ذكر الفصل ثم [illegible] والترتيب الطبيعي الذي يوجد في حصول كل مركب طبيعي هو الذي
يوضع فيه اولا المادة ثم يحل فيها الصورة ثم يحصل المركب ثم يعيد منه الخواص ثم العرض العام والجنس
بحذاء المادة والفصل بحذاء الصورة والنوع بحذاء المركب لهذا اعتبر المص اولا في تعداد الكليات
الترتيب الطبيعي ووضع الجنس اولا ثم الفصل ثم النوع ولما اقتضى الترتيب التعليمي [illegible] ان الجنس
يعرف بذكر النوع في تعريفه وبيان [illegible] وبسبب كونهما متضايفين المقتضي [illegible] ان يوضع النوع
بعد الجنس في التعليم جعل المص هذا موضع النوع في التعليم بعد الجنس فنعم ما فعل وليس هذا خلط الترتيب
بل هو تحسين له ثم اعلم ان تفصيل المقام لما اقتضى بعض الابحاث [illegible] بحث [illegible] ان الكليات
هل هي موجودة ام لا ففيه مذاهب اربعة الاول مذهب افلاطون وتلميذه فرفوريوس وقال الحكيم ثم ما
افلاطونيين والذهب ثبرتوس وقال ابو ثنوس في شرح ديباجته هذه الرسالة واليه ذهب بعض

لنسبة كل واحد منهما الى الاخر

وما هي

اخر من القدماء قالوا لا يعطى اصلا امر كلي وليس في الموجود الا الجزئيات المحسوسة ولما كان
وجود الجزئيات في معرض الفنا والتغير قالوا لا يمكن ان يعلم شيء منها لان العلم انما يكون للامر
الدائمي الذي لا فساد له وينقل ارسطوطاليس [illegible] في التعليق [illegible] الرابع مما
بعد الطبيعة والثاني مذهب المنطقيين وهم اقتفوا اثر الاول في وجه وافترقوا منهم من وجه اخر فانهم
قالوا لا تعطى الكلية لشيء من الموجودات ليس امر موجود بالذات بكلي لكنها تعطى للالفاظ والمعاني
العقلية فقط كلفظ الانسان ومفهومه العقلي وكلفظ الحيوان وصورته العقلية ولذلك سلبوا العلم
بالكلية كالفرقة الاولى بل قالوا العلم حاصل للالفاظ والصور الذهنية فقط كذا قال اوخاموس في الباب
من القسم الاول من المنطق واراد فرفوريوس ان يحفظ هذا المذهب في الفصل الثالث من البحث الكلي من
فيما بعد الطبيعة وان كان يسلم ان يعطى الكليات بهذا المذهب كان [illegible] كما قال [illegible] وكما
اراد افلاطون حفظ شان العلوم التي فيها وراى ان هذه الموجودات المحسوسة قابل للفساد وضع
بعض الطبايع الكلية على ان تكون منفصلة عن جميع الافراد الجزئية وموجودة في نفسها بالذات مبادي
لجميع الجزئيات مثلا انه وضع طبيعة كلية للانسان موجودة في نفسها بالذات منفصلة عن افراد الانسان
مبدا لتلك الافراد بان تكون موجودة من حصص تلك الطبيعة الكلية كما توجد النقوش المطبوعة
في شموع كثيرة من نقش خاتم واحد وكذا اراد ان يضع لساير الانواع والاجناس طبايع كلية موجودة
في نفسها بالذات منفصلة عن الافراد مناسبة وموافقة لها وسمى هذه الطبايع صورا او مثلا وهي التي اشتهرت
بالمثل الافلاطونية وكان يقول العلم انما هو لهذه الطبايع لانها موجودة دائما لا يتبدل ولا اختلاف
وفساد لا لهذه الموجودات السافلة التي هي ظلال وفاسدة سائلة والرابع هو مذهب ارسطوطاليس
ولان يفهم هذا المذهب على وجه الكمال ويكون اظهر ينبغي لنا ان نبين ثلثة امور احدها بعض الامور
الضرورية لهذا الشيء والثاني ان نستدل على ان المذاهب الاول باطلة والثالث ان نبين حقيقة
مذهب ارسطوطاليس فنقول لبيان الامر الاول ان الكلي اقسام كثيرة احدها هو الكلي بالتسببية
وهو الذي يكون امرا جزئيا في نفسه وان يصدر معلولات كثيرة مختلفة كالواجب تعالى والشمس

والقمر

والقمر وساير الاجرام الفلكية وثانيها هو الكلي بالمفهوم وهو الذي يفهم منه شيء كلي
كالالفاظ العامة التي لا يفهم منها شيء جزئي معين بل امور كثيرة كلفظ الانسان والحيوان
وامثالهما والثالث هو الكلي بالارادة وهو الذي يجري [illegible] الكلي العقلي كالصور العقلية النوعية
ولا بحث لنا عن الكليات ههنا والرابع هو الكلي المسمى بالكلي بالوجود والخامس هو الكلي المسمى
بالكلي بالحمل وكلاهما يسميان كليين منطقيين والبحث في هذا المقام ليس الا عنهما ولما
كان الكلي المبحوث عنه اثنين عرفه ارسطوطاليس بوجهين فانه عرفه في الفصل الخامس من الكتاب
لارمنياس بانه هو المستعد لان يحمل على الكثير والتعريف الاول يعطى بالنظر الى ماهية الكلي فان
ماهية الكلي هو القابل لان يوجد في الكثير والثاني بالنظر الى حالة المختصة به فان الحمل على الكثير
هو حالة الكلي ولازم لوجوده في الكثير لانه صادق على العموم عند جميع العلماء ان الصورة محمولة على الموضوع
لوجودها فيه كالابيض فانه يصدق على الجدار مثلا لان البياض موجود فيه ومن ثمة اشتهر
بينهم هذا الكلام المنطقي الحمل على شيء مبني على ان يوجد فيه يعني الحمل امر على شيء معلق بوجود هذا
الامر فيه ومما مر ظهر ان للكلي ثلثة شروط الاول هو ان يكون امرا واحدا والثاني هو ان يكون
قابلا لان يوجد او لانه يحمل والثالث في الكثير او على الكثير ولما فهمت هذه فلينبغي الى الشروع

المسئلة الاولى

المسئلة الاولى يعطى صدقا وحقيقة ان في نفس الامر طبايع كلية كما ذهب اليه جمهور الحكماء و
وصرح به ارسطوطاليس في كثير من المواضع كما بعد الطبيعة وقال في الفصل الخامس من كتاب
بارمنياس ان بعض الموجودات يكون كليات وبعضها يكون جزئيات مثلا [illegible] فهذا الفصل
يكون بعض الموجودات كلية وبعضها جزئية عنده قطعا وهذه المسئلة منافية لما قال [illegible]
وفرانوس وايبروس وبعض اخر من القدماء ويبرهن عليها بانه يعطى صدقا بعض الطبايع
ان يكون امرا واحدا قابلا لان يوجد في الكثير او يحمل عليه وكل امر واحد قابل لان يوجد في الكثير او
يحمل عليه كلي فيعطى الكلي صدقا وثبت الصغرى بان الطبيعة الانسانية مثلا المنتزعة والمنفعلة بالعقل
من زيد وعمرو وبكر وغيرها امر واحد قابل لان توجد في الكثير ومن هذا يعرف ان راي المنطقيين الذين

والموجودات بالنظر الى الطبايع ولا يعطى والالفاظ الكلية بالنسبة الى الحدود فالمعنى الكلى يعطى
كذب لانه علم انه يعطى صدقا وحقيقة طبايع وموجودات كليات واعلم انا اذا عنينا في هذه
المسئلة انه يعطى الطبايع والموجودات الكليات وما عنينا وجه الاعطاء فلنعينه
الثانية لا يعطى في نفس الامر بعض الطبايع الكلية المنفصلة عن الجزئيات الموجودة بالذات
كما عنيها افلاطون وهذه المسئلة مستتمة عند جمهور الحكماء لما بيّن عموما واثبت ارسطوطيس
في مواضع كثيرة في الفصل [illegible] عشر من الكتاب الاول لتحليل القياس الثاني وفي الفصل الرابع
والسابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة وفي الفصل الاول من الكتاب الثالث منه وفي الفصل الاول
من الكتاب السابع منه وفي الفصل الثالث من الكتاب الثاني عشر منه وفي الفصل الثالث من الكتاب
الثالث عشر منه وفي المواضع الاخر الكثيرة وبيّن فيها ان يكون الطبايع الكلية اي المثل الافلاطونية
ممتنعة قطعا وثبت الاشياع بان اعطاء بعض الطبايع الكلية المنفصلة عن الجزئيات الموجودة بالذات
كما قال افلاطون يشتمل التناقض و[illegible] بين مما يشتمل التناقض لا يمكن ان يعطى فتلك الطبايع لا يمكن
ان يعطى الكبرى ظاهرة واما الصغرى فتثبت بان تكون تلك الطبايع كلية منفصلة وان لا يكون كلية
منفصلة معا تناقضان وكذلك ان تكون موجودة وان لا تكون موجودة معا اما كونها كلية فلوضعها
افلاطون كذلك واما عدم كونها كلية فلان كل موجود يجب ان يتعين ويتمايز فالجزئي ولا شيء
مما يجب ان يتعين ويتمايز بكلي منفصل عن الجزئيات فلا شيء من الموجودات بكلي منفصل عن الجزئيات
واما كونها موجودة فلوضع افلاطون اياها كذلك واما عدم كونها موجودة فلانها لو كانت
موجودة لما كانت كلية منفصلة والتالي باطل عنده فكذا العدم واذا علمت بطلان المذاهب الثلثة الاول
فاستمع لما نقول في حقيقة المذهب الرابع المسئلة الثالثة الكليات موجودة بالذات جزئيا
مادة واما صورة فموجودة بالعقل فقط ولان تفهم هذا على وجه التمام ينبغي ان تعلم ان لعقلنا
قوة بها يقتدر ان يأخذ بعض الاشياء التي هي موجودة بالذات مع الاخر منفصلة من الاخر وحلها
مجردة عنه ولا يأخذ الاخر ولا يلاحظه اصلا كما يأخذ التفاح الذي فيه ذاته وطعمه ورائحته

ولونه

التي يحصل
التحليل الثاني

ورائحته ولونه رائحته منفصلة عن ذاته وطعمه ولونه مع كونها موجودة معها ولا يلاحظ
شيئا منها وكذلك يأخذ ذاته منفصلة عن غيره ملاحظا اياه فقط دون غيره وسببه
هذا ظاهر فان الطعم والرائحة واللون تتعلق بها الحواس المختلفة فان البصر يبصر اللون
فقط والشامة يشتم الروايح فقط والذائقة تحس الطعوم فقط وكل ما يتعلق به الحواس
يكون معلوما للعقل لان العقل عالم كل ما يحصل فيه لانه قيل ان جميع الاشياء المجموعة
في الاعالي بجميع الاعراض الخارجات التي تعلمها الحواس حاصلة في العقل الان في الوجد
واذا كان احدى الحواس كالبصر مثلا قادرا ان يأخذ من الاشياء المتحدة في الخارج
امرا واحدا ولا يأخذ غيره فكذلك العقل بل العقل اقدر منه وكذلك يوجد في زيد مثلا الطبيعة
الانسانية والخواص التي هي اجزاء منه يعني مقداره ولحمه وعظامه وشكله ولونه وساير ما يوجد
فيه من الاشياء التي يتكون زيد زيدا والعقل يقدر ان يلاحظ امرا منها لا غيره فيأخذ
وينتزع ويفصل الطبيعة الانسانية من غيرها ولا يلاحظها من غير المشخصات الجزئية الخارجية
لزيد فهذه الطبيعة الملحوظة كذلك هو كلي لانه مجرد عن كل مشخص خارجي صادق على كل افراد
الانسان وجه جعل العقل كليا هو ان الموجودات الجزئية المحسوسة بالحواس الخمسة
الظاهرة تنتقل بواسطة كل منها الى الخيال وتكون موجودة فيها وتسمى خياليات تلك الموجود
وهذه الخياليات لما كانت مادية لا يمكن ان يؤخذ من العقل القابل من حيث انه عقل لا بينها
القوة وموضوعها اي متعلقها يجب ان يكون مناسبة وبين الخياليات المادية والعقل الغير
المادي ليس مناسبة فلهذا تتنور من العقل الفاعل الذي هو كالنور على ما قال ارسطوطيس
في [illegible] الكتاب الثالث للنفس وتتنور الخياليات المادية بتجردها عن عوارضها
الجزئية وقد فصلنا هذا البحث في شرح الكتاب الثالث للنفس فالطبيعة الانسانية
لزيد اذا جردت عن عوارضها الجزئية المشخصة تبقى بانها غير جزئية فتكون كلية مطابقة
لكثيرين [illegible] كلي ما بعد طبيعي وكلي عقلي وسماه بعضهم كليا من جهة السلب ثم العقل القابل

بالقوة
بلا واسطة
لا يمكن ان يأخذ العقل القابل بلا واسطة

ينظر الى تلك الطبيعة الكلية بحيث وكيف نسبتها الى الجزئيات التي هي قابلة لان توجد فيها
ويحمل عليها ح يكون هذه الطبيعة كليا منطقيا لانه لما كان الكلي المنطقي هو الامر القابل لان يوجد
في الكثيرين ولان يحمل عليها كما بينا ولا يجب ان [illegible] بالنسبة الى جزئياته ح فقط اذا فرض كانت
الطبيعة الانسانية المأخوذة المنتزعة من زيد المجردة عن المشخصات الجزئية المنظورة للعقل القابل
قابلة لان توجد في الكثير المختلف بالعدد فقط اي في افراد الانسان فقط ولان يحمل عليه فقط كانت
نوعا وكذا اذا اخذ العقل الطبيعة الحيوانية وانتزعها من زيد وهذا الفرس وذلك البقر وتلك
الهرة ونظر اليها العقل القابل كانت قابلة لان توجد في الكثير المختلف بالنوع لا بالعدد فقط ولان
يحمل عليها فتكون جنسا ولما علمت ان هذه الاشياء تكون بسبب العقل تعلم انه كيف يكون الكلي
بالصورة بسبب العقل فقط ولهذا قال ارسطوطاليس في [illegible] الكتاب الاول من النفس
ان الكلي كالحيوان اما لا شيء او متأخر يعني ان الحيوان الكلي منفصلا عن الجزئيات والانواع على ما قال
افلاطون لا شيء محض لكنه موجود فيها او شيء متأخر يعني بسبب العقل وهذا هو ما اتفق جميع المدارس
من ان الكلي موجود في نفسه ولها الكلية بسبب العقل ومن هذا تعرف الاقسام الثلثة للكلي احدها الكلي الطبيعي
الاساسي والثاني الكلي ما بعد الطبيعي او السببي الثالث الكلي المنطقي فالكلي الطبيعي الاساسي او الكلي
المادي او الكلي الاساسي هو الشيء نفس الطبيعة الموجودة في ذوات الموجودات والكلي ما بعد الطبيعي
هو تلك الطبيعة التي تكون بتنوير العقل الفاعل جوهرا واحدا بالنسبة الى الكثير المختلف بالقوة
بما نسبها العقل القابل اليها اخرا كما بينا انفا والكلي المنطقي هو ايضا نفس تلك الطبيعة من حيث
انها تنسب بالفعل بسبب عمل العقل القابل الى الكثير المختلف وهذا هو المسمى بالكلي صورة وبالكلي بالصورة
ومن هذا ايضا تعلم تقسيما اخر مشهورا للكلي وهو ان بعض الكليات ما قبل الشيء الجزئي كالكلي
الافلاطوني او في الشيء الجزئي وهو هذه الطبيعة من حيث انها موجودة بالفعل في الجزئيات او بعد
الشيء الجزئي وهو الكلي صورة وهو الذي يحصل بسبب العقل فقط ولنكتف بهذا القدر في تحقيق
الكليات حل الابحاث قلت ز البراهمة الديباجة قد علمت مما ذكرنا الى الان ما ينبغي ان يقال في حل الابحاث

الابحاث

الابحاث المشار اليها من النص فحل الاول هو ان الكليات بما هي موجودة بالذات هو موجودة
في الذهن بان الكليات في نفسها موجودة في الجزئيات وبالصورة موجودة في الذهن فقط
حقيقة لا تسويلا واختراعا محضا بل الطبيعة [illegible] هي محل انتزاع هذه الصورة الكلية هو الموجود
بالعقل والمعقول الثاني فان الكليات وجميع المحمولات من حيث انها كالمركبات تدل على الطبيعة المحققة
والصورة الكلية كالابيض فانه يدل على الجسم المنتزع عنه البياض وعلى البياض وحل الثاني بان الكلي
صورة لا جسم ومادة ونبات وجسم فانه من جهة المادة والنبات هي الطبيعة الحقيقية التي تسمى
كليا بالمادة وكليا بالذات ومن هذا تفهم التقسيم المشهور للكلي وهو ان بعض الكليات قبل
الشيء كالكلي الافلاطوني وبعضها كلي في الشيء وهو الموجود في الجزئيات وبعضها كلي بعد
الشيء وهو الكلي بالصورة الموجود بالعقل فقط ومنه يظهر حل البحث الثالث ويعترض على ما قلنا
بان كل موجود في الخارج جزئي ولا شيء من الجزئي بكلي فلا شيء من الموجود في الخارج بكلي وتبين الصغرى
بالاستقراء اي بان جميع ما يرى في الخارج جزئي وبان كل موجود في الخارج سوى الواجب تعالى
حادث وكل حادث جزئي فكل موجود في الخارج سوى الواجب تعالى جزئي والجواب بانه ان اريد
كل موجود في الخارج بالنظر الى ذاته فالصغرى مسلمة ومثبتة بما ذكر من الدليلين
للنتيجة لكن اللازم من الدليل ليس الا انه لا شيء من الموجود بالنظر الى ذاته في الخارج بكلي وهو لا
ينعكس الى قولنا لا شيء من الكلي بموجود في الخارج نظرا الى ذاته لا الى قولنا لا شيء من الموجود
في الخارج مطلقا بكلي مع ان هذا هو مطلوب المعترض وان اريد ان كل موجود في الخارج مطلق بكلي
او بالعقل جزئي فالصغرى مردودة فان الاشياء التي تكون جزئيات في نفسها كليات
بالعقل كما بينا انفا وبهذا يرد قوله في الاستقراء جميع ما يرى في الخارج جزئي وقوله في الدليل
الثاني كل حادث جزئي قال المصنف الفصل الاول في بيوس الجنس يريد ان يبين
في هذا الفصل او الفصل المعاني اللغوية للفظ بيوس وهذا الوجه من التعليم وجه حسن
افاده ارسطوطاليس في الفصل الثاني من الكتاب السادس من طوبيقا اي الجدل حيث قال المبرهنات

والمستبحثات ينبغي ان يتقدم اولا ثم يعرف ثانيا ان يعرف من حيث انه واحد الكليات
بحثه وبتبينه بنسبته الى سائر الكليات فوضع معنيين لغويين للفظ جنس منقابلين
للمعنى الجنس المنطقي وقال اولا ان لفظ جنس يطلق على الجماعة التي بينها نوع قرابة
بسبب نسبتها الى مبدا واحد وبهذا المعنى يقال جنس بني هود لنسبتهم الى هود وآل بني
يعقوب الذين هم اهل واحد لهم وثانيا يطلق على مبدا الولادة سواء كان هذا المبدا هو الوالد
او الوطن وبهذا المعنى نقول ان بقراط كان من جنس اسقلبيوس فان اسقلبيوس جده
الاعلى وبهذا المعنى يسمى ايضا نسلا وسلسلة فان يونس الاسكندر يقول بهذا المعنى على الوالد
بل على شيء مأخوذ منه وبهذا المعنى نقول ايضا ان افلاطون كان من جنس آتيكا
ثم اراد ان يرسم الجنس المنطقي المنقول من المعنيين المذكورين لمناسبة ظاهرة بينهما بينها الملحق
فقال الجنس هو الذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم بتعبير اخصر بان يقال الجنس
هو الذي يقال على الكثيرة المختلفة بالنوع اذا سئل بما هو ولتفهيم انطباق الرسم على المرسوم قسم
المحمول الى المفرد وقال بعض الاشياء يحمل على شيء واحد فقط كسقراط وافلاطون من جميع الجزئيات
وبعضها يحمل على الكثير كالانسان فانه يحمل على زيد وعمرو وبكر وغيرها والحيوان فانه يحمل على الانسان
والاسد والفرس وغيرها وفي هذا القسم دخل جميع الكليات حيث قال كالجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض العام ولما كان في هذا التعريف اجزاء ثلثة احدها الذي يحمل على الكثيرة والثاني المختلف
بالنوع والثالث فيما هو خرج بالاول جميع الجزئيات وامتاز بالثاني الجنس عن النوع المحمول على المتفقين
بالعدد كالانسان وان كان يمتاز عنه الجنس ايضا بقيد فيما هو فان الجنس يحمل في جواب ما هو
من حيث انه جزء والنوع يحمل من حيث انه كل فان الجنس لا يحمل على النوع الاخير على الكثيرة كالحيوان
وبهذا القيد يمتاز الجنس عن الخاصة المنوعة كالضاحك وبالثالث خرج الفصل الذي يقال كيف
هو وبه يمتاز الجنس عن العرض سواء كان عاما او خاصا لانه لا يقال فيما هو بل في كيف هو فقط
ثم فسر المحمول فيما هو وقال هو الذي يجاب به اذا سئل عن شيء بما هو مثلا اذا سئل عن الانسان

يجاب بانه هو حيوان فالحيوان محمول على الانسان فيما هو وكذا اذا سئل عن سقراط يجاب
بانه انسان فالانسان يحمل على سقراط فيما هو والمحمول فيما هو هو المحمول ذاتا والمحمول في كيف
هو هو الذي يجاب به اذا سئل كيف هو سؤال مثلا اذا سئل كيف افلاطون يجاب بانه ابيض فالابيض
يحمل على افلاطون في كيف هو ولتسهيل انفهام مفهوم المحمول فيما هو والمحمول في كيف هو
بين متأخرو المنطقيين فرقا بينهما وقالوا ان لفظة ما اسم استفهامي ذاتي موضوع لان يسئل
عن ماهية الشيء وهو دال على شيء من حيث انه ماهيته ولفظة كيف اسم استفهامي وصفي موضوع
للسؤال عن صفة الشيء وحاله دال عليه من جهة الوصف ولهذا المجيب في سؤال ما هو باسم ذاتي
دال على الجنس او النوع كقولنا ما الانسان هو الحيوان وما زيد هو الانسان وفي سؤال كيف
هو باسم صفة يختص بالفصل او الخاصة او العرض العام كقولنا كيف زيد هو ناطق او ضاحك
او ابيض لان هذه الالفاظ الثلثة تدل على شيء مع الصفة كما يدل الابيض على البياض الذي هو عرض
قائم بالجدار مثلا وكذلك الضاحك عرض خاص لكن هذه المحمولات لا تدل على جهة الوصف من
جهة واحدة لان الفصل المحمول احدهما هو المحمول من حيث انه ينضم الى الجنس ومتصل به بحيث
يحصل منهما النوع وبهذا الوجه يقال ان كل فصل كيف لان كل شيء يرد على شيء يكون مكيفا
ومقطعا والثاني هو هذا الفصل بعينه المأخوذ من حيث انه داخل في ماهية الشيء ومقوم لها والفصل
المأخوذ بهذا الوجه يدل على الذات ولهذا يعرف الفصل كما سنقوله في موضعه بانه هو الذي يحمل في كيف ما
هو او في اي شيء هو فيعلم مجموع ما تقرر ان الجنس والنوع يحملان فيما هو فقط والخاصة والعرض
في كيف هو والفصل في كيف ما هو او اي شيء هو وهذا التعريف للجنس ذاتيا بن سينا كما قال
امونيوس والبردوس الكبير ونحو اقوناتس وغيرهم من كلام المعلم فيما بعد حيث يسمي تعريف
الجنس فيه رسما وانما كان رسما لان المعقولية ليست ذاتية له كما عرفت بل خاصة ومع عدم كونه
ذاتيا فهو تعريف حسن لانه يظهر لنا حال الجنس على ما هو عليه وممدوح ومستحسن من جميع
العلماء وبهذا التعريف عرف ارسطوطلس الجنس في الفصل الرابع من الكتاب الاول من طوبيقا اي

الاول

الجدل ولان يوهم مادة الجنس علا وجه الكل لنقنع ببعض الاشكالات الاول
فقد ذكر الادلة في مقابلة تعريف الجنس الاول هو ان الجنس لا يمكن ان يتوقف بتعريف
صحيح لان الجنس لا يمكن ان يؤخذ في تعريفه جنس اخر وكل ما لا يمكن ان يؤخذ في تعريفه
الجنس لا يمكن ان يتوقف بتعريف صحيح فالجنس لا يمكن ان يتوقف بتعريف صحيح اما الصغرى
فلانه لو امكن ان يؤخذ في تعريفه جنس لكان اعلا منه ولكان له جنس لكونه
جنسا فيلزم تركبه من امور غير متناهية وهو باطل واما الكبرى فلما قال ارسطوطاليس في الفصل التاسع
من كتاب الجدل وفي الفصل التاسع والاربعين من الحرف التاسع مما بعد الطبيعة ان كل تعريف
يجب ان يتركب من الجنس والفصل الثاني ان الجنس ليس بنوع وكل ما يتوقف يجب ان يكون نوعا فالجنس
لا يتوقف اما الصغرى فبينة واما الكبرى فبينها ارسطوطاليس في الفصل الثالث والثلاثين من الكتاب
الاول مما بعد الطبيعة الثالث ان الجنس جزئي لانه هو الذي يحمل وكل ما هو هو الذي جزئي فالجنس
جزئي والشيء الذي لا شيء منه الجزئي يمكن الحمل على الكثير لما قال [illegible] تبيين الكبرى الاولى اعني وكل ما هو هو
الذي جزئي بالغلط الذي هو موضوع الجزئيات فقط لا يحمل الا عليها الرابع ان الجنس جزء النوع
على ما قال ارسطوطاليس في الفصل الثامن والعشرين من الحرف الاول مما بعد الطبيعة ولان النوع
يتركب منه ومن الفصل والجزء لا يحمل على الكل لانا لا نقول ان الانسان مادة او صورة والجنس
مثل المادة كما قال ارسطوطاليس في الفصل السابق ذكره لان ما يكون له فصل وكيفية هو الموضوع
الذي نقول انه مادة والمادة لا تحمل على ما هي مادة له فالجنس لا يحمل على ما هو جنس له الخامس
ان الجنس يحمل على الكثير المختلف بالجنس ايضا لان الجنس العالي هو الجوهر والجوهر محمول على الاجناس
المختلفة كالاجسام الجوهرية واللااجسام الجوهرية فالجنس محمول على الاجناس المختلفة السادس
ان الجنس يحمل على الكثير المختلف بالعدد كما يحمل الحيوان على زيد وعمرو وبكر فلذا التعريف
ليس بصحيح السابع ان هذا التعريف غير جامع لافراده وكل تعريف غير جامع لافراده ليس بصحيح
اما الصغرى فلانه غير صادق على المقولات التسعة العرضية فان اللون مثلا جنس للابيض والاسود

والاخر

[Margin notes: ان يكون — الجزئي هو الذي لا يمكن ان يحمل على الكثير فالجنس ليس يمكن الحمل على الكثير صح — النوع]

258

والاخر وسائر الملونات مع انه لا يحمل عليها فيما هو لان اللون ليس بذاتي لها لانه عرض
يمكن ان يوجد فيها وان لا يوجد وكل محمول فيما هو ذاتي فاللون ليس بمحمول فيما هو حتى
الادلة المذكورة اعلم ان التعريف المذكور صحيح ذكره ارسطوطاليس في طوبيقا في ترو في الفصل
الاول والعاشر من الحرف الرابع مما بعد الطبيعة لا يرد عليه شيء مما ذكر لان جميع المنصفين اجابوا
عن الاول بتقديم مقدمتين الاولى ان الكلي المأخوذ بالصورة جنس للكليات
الجنسية عند العامة لان الكلي الملحوظ بالصورة [illegible] كل منها ومحمول عليها بالتواطئ ولان كل
واحد منها كلي في نفس الامر الثانية ان الجنس والاربعة الباقية توقف صورته والطبيعة الموجودة
التي هي المأخذ يتوقف اشتقاقا فقط فان الجنس شيء مما من المركب يدل بالصورة على الصورة ويشير
الى الموضوع واذا تمهد هذا فان اريد بالصغرى انه لا يمكن ان يؤخذ في تعريف الجنس جنس اخر [illegible]
فباطلة لانه يمكن ان يؤخذ في تعريفه الكلي الذي هو جنس للكليات الجنسية التي هي انواع له وان اريد
انه لا يمكن ان يؤخذ في تعريفه جنس اخر بالنظر الى الطبيعة الموجودة التي هي المأخذ فهو يمكن ان
يقع على وجهين فانه قد يكون للجنس كالاجناس المتوسطة جنس اخر وقد لا يكون كما في الاجناس
العالية وانا اقول بالايجاز ان الاجناس العالية لا يمكن ان تعرف بالذاتيات ويمكن ان ترسم وما نحن
فيه من هذا القبيل فان اريد بالتعريف في قوله كل ما لا يمكن ان يؤخذ في تعريفه الجنس لا يمكن ان يتوقف
بتعريف صحيح التعريف بالذاتيات فمسلم لكن تعريف الجنس رسم فيكون صحيحا محدودا كاشتمال على شرائط
الرسوم وان اريد التعريف بالعرضيات فباطل لان التعريف الرسمي لا يجب ان يؤخذ فيه الجنس واما
الثاني فاقول ان قول ارسطوطاليس كل ما يتوقف يجب ان يكون نوعا انما هو للحد التام فان الحد يجب ان
يتركب من الجنس والفصل القريبين يكون للنوع فقط واما المنطقي فاجابوا عنه بالاتفاق بان الجنس
نوع الكلي فيتوقف تعريفا صحيحا كما قال ارسطوطاليس يجب ان يكون نوعا واما الثالث فباطل
الكبرى لان المراد من لفظ هو الذي هو الكلي فيكون المعنى الجنس كلي محمول على الكثير المختلف بالنوع
واما الرابع فبان الجزء الطبيعي لا يحمل على كله اما الجزء الما بعد الطبيعي العقلي كالجنس والفصل

[Margin note: بمعنى واحد على السوية]

الجزئين العقليين للنوع فيحمل عليه قطعا وكذلك نقول في المادة واما عن الخامس فاجيب
عنه بان الاجسام الجوهرية والاجسام الجوهرية اجناس متوسطة اذا نسبت الى ما تحتها من الانواع
واذا نسبت الى ما فوقها فهذه الاجناس اذا اخذت على الوجه الثاني تكون انواعا مختلفة فيحمل
عليها الجنس العالي وما ماخذات وبين فبان الجنس لا يحمل على الكثير المختلف بالعدد ولا بواسطة
بل بواسطة الانواع ويحمل على الكثير المختلف بالنوع بلا واسطة واما عن السابع فبان التوزيع مثلا يمكن
ان ينسب الى امرين الى الموضوعات التي يحل هو فيها والى ما هو اسفل منها يعني الى البياض والسواد والحمرة
وهو على النسبة الاولى لا يحمل فيما هو بالذات لانه بالنسبة الى الموضوع عرضي لا ذاتي واما على النسبة
الثانية فيحمل فيما هو بالذات فان الالوان المذكورة انواع له فاذا سئل عنها بما البياض والسواد والحمرة بما يعتاز الجنس
يجاب جوابا ذاتيا بانها لون الاشكال الثاني هو انه ليس في هذا التعريف قيد يخرج النوع فلا يكون
هذا التعريف صحيحا لكونه غير مانع عن دخول الاغيار فيه الا ان يقال انه صادقة لان التعريف انما يكون صحيحا
اذا امتاز بسببه المعرف عن جميع الاغيار واما قولنا انه ليس فيه قيد يخرج النوع فيثبت بانه لو كان
لكان هو ان الجنس يحمل على الكثير المختلف بالنوع والنوع يحمل على الكثير المختلف بالعدد لكن الجنس
لا يمتاز بهذا القيد لان الفصل كالحساس يحمل على الكثير المختلف بالنوع في كيف ما هو والفصل
السافل كالناطق يحمل على الكثير المختلف بالعدد في كيف ما هو وكذا الفصل المتوسط لم يفرق
من السافل بسبب انه محمول على الكثير المختلف بالنوع والسافل على الكثير المختلف
بالعدد وبحيث يكون الاول نوعا من الكلي والثاني نوعا اخر منه فبهذا السبب بعينه
ينبغي ان لا يمتاز الجنس من النوع بسبب ان الجنس محمول على الكثير المختلف بالنوع
والنوع محمول على الكثير المختلف بالعدد وبحيث يحصل نوعان متغايران من الكلي اجيب بان
الجنس لم يفرق من النوع في نفس الامر بحيث يكونان نوعين من الكلي بسبب انه وكذا
يحمل على الكثير المختلف بالنوع وهذا يحمل على الكثير المختلف بالعدد بل فرق بينهما بهو لانه م
وان كانا محمولين فيما هو لكن يحملان بطريق مختلف فان الجنس انما يحمل فيما هو

بطريق

بطريق انه جزء عقلي تركيبي لا بطريق انه تمام ماهية الشي الذي يحمل عليه واما النوع
فانما يحمل فيما هو بطريق انه يحمل عليه كل وعين ماهية الشي الذي يحمل عليه لا بطريق
انه جزء عقلي فالعقلان اي البعيد والقريب لما كانا متفقين في طريق الحمل لانهما
يحملان على وجه واحد وبطريق كونهما جزئين جعل نوعا واحدا من الكلي وان كان
احدهما يحمل على الكثير المختلف بالنوع والاخر على المتفق به ولما لم يتفق الجنس والنوع
في طريق الحمل فيما هو فرقا وجعلا نوعين مختلفين للكلي فان قلت قد تميز بهما الفصل بان الجنس
يحمل على المختلفة بالنوع والنوع على المختلفة بالعدد وانت ميزتهما بطريق الحمل فيما هو فاي
فرق بينهما صحيح قلت كل منهما صحيح لكن المقدم ضيع فرقا ظاهرا ونحن وضعنا فرقا دقيقا
والاشكال الثالث لما عرف الجنس بانه الذي يحمل على الكثير المختلف بالنوع عرض ارتياب
في انه هل يمكن ان ينحصر في نوع واحد ام يجب ان يكون له انواع كثيرة وحله يتوقف على معرفة
امرين احدهما هو ان الجنس يمكن ان يلاحظ على وجهين احدهما ان يلاحظ كانه ذات
كلي وكل مستقل وبهذه الملاحظة ليست الا بالنظر اليه من حيث ذاتياته المحمولة عليه كما
خطفنا الحيوان من حيث هو هو اي من حيث انه جوهر جسم ذو نفس حساس وثانيهما ان يلاحظ
متوكلا بالقوة اي من حيث نسبته الى ما هو اسفل منه وتحصله في الانواع الكثيرة بسبب الفصول ويتحققه ح
المتقابلة فان كل جنس يتحصل ويتخصص بالفصول المتقابلة كما قال ارسطو في الفصل
الثاني والاربعين من المقالة السابع لما بعد الطبيعة الفصول متفادة بها تميز الجنس والثاني
انه وضع الاولين اليونان والاتين وهو انا نقدر ان نتكلم في الجنس على وجهين الاول ان متكلما
نتكلم بالنظر الى العادة الالهية التي هي مراعاة الموجودات على حسب حركاتها واحوالها والثاني
ان نتكلم بالنسبة الى القدرة المطلقة التامة الغالبة وهي التي بها يقدر الله تعالى ان يخلق كل
شي سوى الممتنعات الذاتية اذا عرف هذا فاعلم ان الاشكال يتحرر جوابين اما اولا فبان
الجنس الملحوظ بالوجه الاول يمكن ان يوجد في نوع واحد فقط بل في شخص واحد فقط الا

او اما بالنظر الى العادة الالهية

بالنظر الى
تعلقه بالقدرة الالهية المطلقة ثم فلا يمكن عادة واستدل على الثاني قوما قوم تاسس
بان العادة الالهية جرت على حركات الموجودات واستعدادها وهي طالبة ومستعدة لان يوجد
الجنس في الانواع المختلفة وكلما كانت استعدادات الموجودات طالبة لوجوده في انواع بالمختلفة
عادة
فلا يمكن ان يوجد جنس منحصر في نوع واحد لكن التقدم حق فكذا الثاني ويستدل على الاول
بان الجنس الملحوظ بالوجه الاول امر ممكن وكل ممكن يمكن ان يوجد ان تعلق بوجوده القدرة
الالهية المطلقة فالجنس الملحوظ بالوجه الاول يمكن ان يوجد ان تعلق بوجوده القدرة
الالهية المطلقة بل المثبتون يدعون ان الجنس الملحوظ بهذا الوجه قد وقع انحصاره في نوع واحد
فقط بل في فرد واحد فقط كانحصار جنس الحيوان في ادم عليه السلام اولا وسيقع كما يدعي بعض المثبتين
ان جنس الحيوان سينحصر بعد يوم الجزاء في نوع الانسان واما ثانيا فبان الجنس الملحوظ كالكلي
بالقوة لا يمكن ان يوجد في نوع واحد فقط لانه لو وجد فيه لزم التناقض والتالي محال فكذا المقدم
بيان الملازمة انه لو وجد الجنس الملحوظ كالكلي بالقوة من حيث نسبته الى الانواع الكثيرة في نوع واحد فقط
في نوع واحد فقط يلزم ان يكون منسوبا الى الانواع الكثيرة لا الى واحد فقط والى الكثير وليس هذا
الا تناقض صريح الاشكال الرابع هو انه هل يمكن ان يكون لكلي موجود خارجيا كان او ذهنيا جنسا
او نوعا ام يكون للبعض لا الاخر وما الذي يمكن ان يكون له ذلك او لا يمكن اجيب اولا بان الاعدام
والسلوب اي كلي الموجودات الذهنية الصرفة لا يمكن ان يكون لها جنس او نوع او يكون لنفسها جنسا او نوعا
كذا قال فحول العلماء قرنا بعد قرن واستدلوا عليه بان الاعدام والسلوب اي كلي الموجودات الذهنية الصرفة
لا يمكن ان يكون ماهيات حقيقية في نفس الامر وكل ما لا يمكن ان يكون ماهيات حقيقية في نفس
الامر لا يمكن ان يكون جنسا او نوعا فالاعدام والسلوب اي كلي الموجودات الذهنية لا يمكن ان يكون جنسا
او نوعا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان علة كون شيء جنسا انما هو كونه ذاتيا وماهية متحققة
في نفس الامر ومحلا تتحصل بانضمام الفصل اليه وعلة كونه نوعا انما هو انضمام الفصل الى الجنس الامري
الى الجنس الذي هو ماهيته ومحل ثابت في نفسه على ما تبين في ما بعد الطبيعة نعم نظيره ان يكون لبعض

ای ببيان

الاعدام

الاعدام والسلوب جنسا او نوعا لكنه ليس كذلك في نفس الامر بل هي مشابهة
للجنس او النوع وليست بجنس ولا نوع حقيقة فغاية ما يمكن ان يقال ان بعض الاعدام
والسلوب كالعمى وسلب البصر يمكن ان يكون له نوع او جنس مجازا فانها تكون بسبب الانتقال
الموضوع من حال الى جزء من جنس واحد او من نوع واحد الى حال اخر فان كل عمى للحيوان او للانسان
يمكن ان يكون له جنس هو عمى الحيوان او نوع هو عمى الانسان لانه يكون بسبب الانتقال للحيوان او الانسان
من البصر الذي هو فرد للجنس بصر الحيوان او فرد للنوع بصر الانسان الى حال اخر الذي هو عدم
البصر الذي هو فرد فعلم مما ذكرنا ان الموجودات الذهنية الصرفة اي الاعدام المطلقة والسلوب
المطلقة والمعدومات الخارجية ليست جنسا ولا نوعا اصلا وليس لها جنس ولا نوع اصلا
وان اعدام الملكات وسلوبها يمكن ان يكون جنسا او نوعا مجازا او يكون لها افراد جزئية واما
الموجودات الحقيقية المتحققة في نفس الامر فلا يخلو اما ان تكون كليات كاملة وماهيات
ماهيات
ثابتة في نفس الامر او موجودات ناقصة واجزاء فان كانت كليات تامة فهي تكون ثابتة في نفس
الامر فتكون انواعا واجناسا حقيقة بالاتفاق كالجوهر والجسم والنبات والحيوان والانسان
وكذلك الكيف والكم وسائر الاعراض وان كانت موجودات ناقصة فاجزاؤها المختلفة والموجودات
الناقصة هي الاجزاء فقط كالهيولى الاولى والصورة الجوهرية فانهما جزءان طبيعيان
للجسم الطبيعي واجنبيان لهما ولان تحيط دائرة المقام ينبغي ان نعلم اولا ان المركب
ثلثة اقسام وكذلك الاجزاء الاول يسمى كلا طبيعيا ومركبا خارجيا كالانسان والحجر
واجزاء هذا الكل تسمى اجزاء طبيعية واجزاء خارجية وهي الهيولى والصورة الجوهرية والثاني
يسمى كلا ما بعد طبيعي وكلا عقليا وهو المركب من القوة والفعل اي الجنس والفصل واجزاؤه
تسمى عقلية والثالث يسمى كلا تاما وهو الذي تركب من اجزاء تامة كالانسان المركب من الراس
واليدين والقدمين وهذه الاجزاء تسمى اجزاء تامة وان تعلم ثانيا ان هذه الاجزاء يمكن ان
تلاحظ على وجهين الاول انها تلاحظ بالنسبة الى كلها كالصورة اي النفس الناطقة الملحوظة
كصورة زيد

اولا بالنسبة الى زيد مثلا والثاني ان تلاحظ من حيث هي هي اى بالنظر الى نفسها كالنفس
الناطقة الملحوظة من حيث هي هي وبالنظر الى نفسها العارضة على هذه النفس وبتلك
واذا تمهد هذا فاقول اما الاجزاء الطبيعية والمابعد الطبيعية اذا لوحظت من حيث انها
تحتها يكون جنسا ان كانت ناظرة الى الكثير المختلف بالنوع او نوعا ان كانت ناظرة الى الكثير
المختلف بالعدد ومثال الاول كالصورة الجوهرية فانها جنس لصورة الحيات والصورة
اللاحياة اى الصورة الحيوانات والمعادن والنباتات والجمادات ومثال الثاني كالصورة
الانسانية اى النفس الناطقة فانها نوع للصورة الانسانية لزيد والصورة الانسانية لعمرو
والصورة الانسانية لامثالهما وسببا او عينا ظاهر فان الصورة الجوهرية والصورة الانسانية
اذا لوحظتا على ما قلنا ليستا جزئين كما زعم البعض فاخطا بل هما كلان في نفس الامر
اما تحتهما ومحمولان عليه فيما هو اى بالذات وهكذا يكفي لان يكون احدهما جنسا والاخر نوعا
وثانيا ان شيئا من الاجزاء التامة لا يمكن ان يكون جنسا او فصلا مثلا لا يمكن ان يكون من راس
حيوان او يده جنسا او نوعا لما يشابه بهما وكذا صدره وكذا قلبه وقدماه ويستدل عليه بان
الاجزاء الملحوظة على هذا الوجه مركبة من الصورة والمادة الجوهرية والهيئة الاجتماعية والاعراض
المحسوسة الموجودة فيها ولا شيء من الجنس والنوع يمكن ان يكون كذلك بل هما موجودان بالذات
فلا يمكن ان يكون شيء من الاجزاء الناقصة جنسا ولا نوعا الفصل [illegible] الجنس والنوع
متضايفين وذكر بعد تعريف الجنس النوع لان المضافين على ما قال ارسطوطاليس في الفصل السابع
من كتاب المقولات هما الشيئان اللذان لا يمكن ان يتعقل احدهما بالكنه بدون تعقل الاخر
وينقسم هذا الفصل على ثلثة اقسام يعرف ايدوس اى النوع في القسم الاول [illegible]
والافاد ثلثة تعريفات ويضع [illegible] ترتيب الكليات الاربعة ويتكلم في الثالث الجنس [illegible] لفظ ايدوس يطلق في اللغة
على الشكل والحسن الحاصل من الترتيب المناسب للحدود والجسم ثم نقل عنه واطلق على المعنى المصطلح لما بينهما من المناسبة لان النوع
الذي يلقى حسن المنظر وزينته كما ان المعنوى حسن الجسم وزينته وعرفه الفصل [illegible] بان النوع هو الذي يوضع

في القسم الاول

بحث

والفصل الثاني

هو فاعل طبيعي يمكن ان يخرج نارا اخر في مادة اخرى والثاني هو الامكان بالقوة الناطقة
وهو الامكان الذي تأخذه بالعقل من غير ان يمنعه مانع وهذا الامكان يكفي لان يكون شيء نوعا
به ويتحقق من الامثلة المذكورة فانا نقدر ان نلاحظ طبيعة الشمس مجردا عن العوارض المشخصة
ونحملها على الشموس الكثيرة ويليق ان يذكر ههنا التحقيق الذي ذكره الحكيم توما قوناس
اخذا من الفصل الثالث من الكتاب الرابع من الجدل لارسطوطاليس هو ان الجنس يطلب ذاته
انواعا كثيرة والنوع يطلب من ذاته ان يحفظ ولو في جزئي واحد وسبب هذا ان الجنس ليس
تمام ماهية النوع بل يتخصص بفصول متقابلة ولا يتخصص الا بما يكون قابلا للتعين بالكثير والنوع
لما كان تمام ماهية الجزئي لا يتخصص بالفصول المتقابلة بل يتكثر بتكثرة الجزئيات اى بسبب هذه
المادة وبتلك فان الجزئيات تتكثر بالمادة كما قال ارسطوطاليس في الفصل التاسع والثامن
من الثاني عشر من ما بعد الطبيعة ولهذا يكون بالعرض كون النوع في كثير او كثير من الجزئيات
لانه اذا لم يكن الجزئيات قابلة للعف ويمكن ان يحفظ النوع في جزئي واحد واذا كانت قابلة له يطلب
الكثير لانه لا يقدر ان يحفظ في واحد منها فان الطبيعة تنظر الى حفظ النوع بالذات والى حفظ
الجزئيات بالعرض فقط لاجل ان يحفظ بها النوع وهذا هو جنس المجموع وكما ترى ثانيا ان الجنس
والنوع متضايفان [illegible] لا يصح ان يتوقف [illegible] الجنس والفصل لا يصح ان يتعقل
كل [illegible] الصغرى فتثبت بان الجنس والفصل الكائنين من مقولة الجوهر جوهر وكل جوهر مطلق
فالجنس والنوع مطلق واما الكبرى فلان كل مطلقين متقابلين للمتضايفين وكل متقابل للمتضايفين
لا يصح ان يتوقف كل [illegible] وكل مطلقين لا يصح ان يتوقف كل [illegible] ويجاب بان الجنس
والنوع ان نظرا بالمادة ومن حيث انهما طبيعيان موجودان مأخذان يكونان جوهرين مطلقين
ان كان الكلام من الكلي الجوهري لكنهما لم يعرفا ههنا بهذا الاعتبار وان نظرا من جهة الصورة يكونان
متضايفين في نفس الامر وتعريفهما ههنا انما هو بهذا الاعتبار كما اشرنا فيما سبق من ان جميع الكليات
تعرف من حيث انها مأخوذة بالصورة وبان الجنس والنوع يمكن ان يؤخذا من حيث انهما معقولان

اولا لزم من حيث انهما معقولان ثانيان وعلى الوجه الاول يكونان مطلقان لا على
الوجه الثاني ومن الرابع بانه لو عرف كل منهما بالاخر لزم الدور والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان التعريف الدوري هو ان يبين شيء بامر اولا ثم يبين هذا الامر بذلك الشيء وهذا
المعنى متحقق في تعريفي الجنس والنوع فانه عرف الجنس اولا باخذ النوع فيه ثم عرف النوع
باخذ الجنس فيه ويجاب بان التعريف الدوري باطل في تعريفات الاشياء الطلقة لا في تعريفي الامرين
المتضايفين فان كل واحد منهما انما يعلم بالاخر فيجب ان يعرف بالاخر ثم اقول ينبغي ان يعلم
ان بين التعريف بالغير والتعريف بالنسبة الى الغير فرقا لان تعريف الشيء بالغير يكون
اذا كان هذا الغير علة لذلك الشيء كتعريف الانسان بالنطق فانه بالناطق صار
الانسان انسانا واحد المتضايفين ليس علة للاخر كما بينه ارسطو في كتاب المقولات
العشرة ولهذا اذا عرفنا احد المتضايفين باخذ الاخر فيه لا يليق ان يقال انه عرف بالاخر بل بالنسبة مع الاخر
الى الاخر لان كل واحد يتوقف على حسب ذاته ووجوده ووجود المتضايفين انما هو بالنسبة الى الاخر
فاحد المتضايفين انما يعرف بالنسبة الى الاخر وخامسا بانه لو كان النوع محمولا على الجزئيات لكان
الجزئيات ايضا محمولا على الجزئيات الاخر والتالي باطل فكذا المقدم وتثبت الملازمة بان النوع عام
بالنسبة الى الجزئيات وكل ما يناسب الى الاعالي يناسب الى الاسافل ايضا مثلا كل ما يناسب الحيوان
يناسب الانسان ايضا فان كان النوع يناسبه ان يحمل على الجزئيات لكان الجزئيات يناسبها
ايضا ان يحمل على جزئيات اخر ويجاب برد الملازمة وبتثبت بانه انما يناسب الاسافل ما يناسب الاعالي
اذا كان ما يناسب الاعالي مناسبا لها من حيث انه محمولا عليها بالذات كما ان الجسم والتغذي والحس
محمولات على الحيوان فتحمل على جميع جزئياته ايضا واما اذا لم يكن مناسبا لها من حيث انه محمولا
عليها بالذات بل كان محمولا عليها لا من الغير فلا يجب ان يناسب اسافلها ايضا والحمل على الكثير المختلف
بالعدد او بالنوع من المعقولات الثانية المسماة في العرف نوعية وجنسية ويحمل على الشيء
الموجود من جهة العقل ولهذا لا يجب ان يحمل على الاسافل ايضا وساوسا بان النوع السافل يحمل

على الكثير

ويستدل ثم وقد التعريف بالعقل
الرابع ان يكون هي بنفسها موقوفة
لانها مباينة للمعقولات المراد بان
يؤخذ للمعقول القياس الى العقل
محمولات عليه فيتوقف على ذلك
سيد من حاشية التعليقة

محمولات

على الكثير المختلف بالنوع ايضا فان الانسان الذي هو نوع سافل بالاتفاق محمول
على زيد وزينب وكل ما هو محمول عليهما محمول على الكثير المختلف بالنوع لان زيدا وزينب
يتغايران لا من جهة العدد فقط وكل امرين متغايرين لا من جهة العدد فقط مختلفان اولا بالنوع
فزيد وزينب مختلفان بالنوع وهذه الكبرى تتبين بما قال ارسطو في ما بعد الطبيعة من ان
الفرق بين الاشياء انما هو على ثلثة اوجه فقط الاول عددي والثاني نوعي والثالث جنسي
بان نقول كل امرين متغايرين لا من جهة العدد فقط مختلفان بغير العدد وكل مختلفين بغير العدد مختلفان
اما بالنوع فكل امرين متغايرين لا من جهة العدد فقط مختلفان اولا بالنوع واما كون
زيد وزينب متغايرين لا من جهة العدد فقط فيثبت بان فرق زيد من زينب ليس كفرقه من عمرو
الذي هو بالعدد بل ازيد منه وكل فرق هو ازيد من الفرق العددي يكون اولا فرقا بالنوع فزيد
وزينب يفترقان ويختلفان بالنوع ويجاب برد كون النوع السافل محمولا على الكثير المختلف
بالنوع بان نقول على دليله بان زيدا وزينب مختلفان بالقوة وعدم القوة والكمال والنقصان
كما قال ارسطو في الفصل الرابع من الكتاب الرابع لحيوان والقوة وعدمها والكمال والنقصان
لما كانت من مقولة الكيف لم يختلف زيد وزينب بالطبيعة الانسانية بل بالكيف ولذلك قال
ارسطو في الفصل الثاني من الكتاب الثالث عشر مما بعد الطبيعة ان المرأة حيوان على قدر
ما يكون الحيوان ناقصا والنقصان احوال ثم نقول على ما قال من ان كل فرق هو ازيد من الفرق العددي
يكون اولا فرقا بالنوع ان اريد ان كل فرق هو ازيد من الفرق العددي بان يكون بالماهية يكون
اولا فرقا بالنوع فمسلم لكنه ليس الفرق بين زيد وزينب من هذا القبيل وان اريد بان يكون بالكيف
وبعض الاحوال المختصة فرد تلك القضية بما مر التفتيش الثاني في ان النوع هل يحصل الصورة
بالنسبة الى ما فوقه اي الجنس ام بالنسبة الى ما تحته والمتاخرون ذكروا هذا البحث تحت عبارة
اخرى وهي ان النوع هل يحصل بالنسبة الموضوعية ام بالنسبة المحمولية ولان نفهم هذا
ينبغي ان يعلم انا نقدر ان ننسب الماهية النوعية كماهية الانسان الى ما تحتها كزيد وعمرو ونحصل

ع ان الانثى حج

ن وان يكون نوعا حج

نسبة الكلية والمحمولية وتعدد ايضا ان نسبتها الى ما فوقها كالحيوان وح تحصل نسبة الموضوعية
فنطلب ح باي النسبة من هاتين النسبتين نسمى الماهية كطبيعة الانسان مثلا نوعا والجواب
اولا ان النوع مطلقا سواء كان سافلا او متوسطا لا يحصل بالصورة ثم ان يكون نوعا وكليا
من حيث انه موضوع صح
بالنسبة الى ما فوقه اي لا يحصل النوع بالصورة فيه بالنسبة الى الموضوعية وبهذا المسئلة وان كانت
على خلاف راي البعض لكنه تثبت بان الكلي عرف بالنسبة الى ما تحته كما يظهر مما ذكرنا في مادة الكليات
وكل ما كان كذلك لا يحصل بالنسبة الى ما فوقه اي بالموضوعية فالكلي لا يحصل بالنسبة الى ما فوقه اي بالموضوعية
ولهذا لا يكون النوع كليا بسبب انه موضوع الجنس بل بسبب مقوليته على الكثيرين المختلف بالعدد وتثبت
ايضا بانه لو كانت الكلية والجنسية والنوعية باعتبار الما فوق والموضوعية لزم ان لا يكون الاجناس
العالية اجناسا لانها ليست تحت جنس اخر واللازم باطل فكذا الملزوم وثانيا بان النوع لا يعد من
الكليات الخمسة بسبب انه موضوع بل بسبب انه كلي محمول على الكثيرين المختلف لان النوع انما يعد منها بسبب
كليته بالصورة وكليته بالصورة ليس بالنسبة الى ما فوقه وموضوعيته بل بالنسبة الى ما تحته ومحموليته
فالنوع لا يعد منها الا بسبب نسبته الى ما تحته ومحموليته عليه وعورض هذا بان النوع مضاف للجنس من حيث
انه يوضع تحته وكل مضاف للجنس يجب ان يكون كليا ليوفق من المضايفين الاخر للنوع الذي هو الجزئي
فالنوع يجب ان يكون كليا بالنسبة الى ما فوقه ويجب موضوعيته لشيء اخر ويجاب بالترديد في الكبرى
بان يقال ان اريد بان مضاف الجنس كلي بالمادة فسلمها لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل وان اريد
بالصورة فنمنعها لما مر وبعبارة اخرى ان اريد الكلي الطبيعي او التبعي فمسلم لكن ما نحن فيه ليس من هذا
القبيل وان اريد المنطقي او ... فممنوع لما مر توضيحه ان الطبيعة التي توضع تحت الجنس قد تؤخذ وتفهم
من المأخذ الجزئية وليست مختصة بشيء منها فيلزم ان يكون من الكليات ... كليا منطقيا لان الكلي المنطقي
يجب ان ينسب الى ما فوق الى ما هو فيها ويحمل عليها ومن هذا تعرف الفرق بين مضاف النوع والجنس فان
النوع هو الجزئيات في نفس الامر ولتكميل هذا الفصل يشكل ... كالانسان ... انه
... الانسان واحد بل هو ... صادق على الكثيرين معنى ولفظا ... لفظا فقط ويجاب بانه ... لفظا ومعنى فان

بمعنى

الواحد صح

بمعنى الانسان مثلا صادق على زيد وعمرو وبكر وكل صادق على الكثير ... الانسان الواحد
مثلا ... فان قلت فح يلزم الجزئي المنتشر نوعا لكونه محمولا على الكثير المختلف بالعدد والا يلزم
ان يكون الكليات ستة قلت الفرد المنتشر ليس نوعا ولا كليا سادسا لان الكلي انما يطلق
على الطبيعة البسيطة العامة على الكثيرة والفرد المنتشر ليس كذلك فانه يدل على الطبيعة المتحققة
في جزئي ما الفصل الثالث في العرض ايراده بعد الجنس والنوع موافق للترتيب التعليمي
لجنس فان العرض الكليات لا الجنس والنوع يحملان فيما هو كما مر وبعضها اي الخاصة والعرض العام
في كيف هو ... العرض متوسط بينهما ... يحمل في كيف هو والمقصود بالذات للمصنف في هذا الفصل
هو بيان امرين الاول هو تقسيم العرض بتقسيمات ثلثة الاول هو تقسيمه الى العرض العام والخاص
والاخص فالعرض العام هو العرض المفارق الذي يمتاز به شيء عن اخر كالقاعد الذي يمتاز به احد من
اللاقاعد والقائم الذي يمتاز به احد من اللاقائم او عن نفسه بحسب اختلاف الازمنة كزيد حال كونه
شيخا يمتاز عن نفسه حال كونه طفلا والعرض الخاص هو العرض اللازم الذي به يمتاز شيء عن اخر كاسود
العين الممتاز به عن ليس كذلك ... والعرض الاخص هو الذي يمتاز به
شيء بالذات عن الغير وهو مع الجنس يحصل النوع ... عن سائر الانواع كالناطق للانسان
فهو مع الجنس اي الحيوان الانسان الممتاز هو به عن الغير وسائر الانواع والثاني هو تقسيمه الى ما يجعل
الشيء ... مغايرا اي يختلفا ... بالعرضية والى ما يجعل الشيء مباينا اي مختلفا بالماهية ثم اشار
الى الفرق بينهما بان الاول يسمى فصلا على الاطلاق وبالاعم وذلك لعدم كماله ...
تحت جنس والحكم والثاني يسمى فصلا منوعا والثالث تقسيمه الى المفارق واللازم والمفارق قد يكون
عاما كالحركة والقعود والقيام وامثالها واللازم ينقسم الى الخاص كالنقطة والى الاخص كالناطق
والفرق بينهما هو ان الخاص وان لم يمكن ان يفارق عن الشيء في الخارج يمكن ان يفارق عنه في العقل فان العقل
يقدر ان يلاحظ الموضوع اي الالف مثلا بدون العرض الخاص اي النقطة مثلا واما العرض الاخص
الاخص فلا يمكن ان يفارق عن الشيء بحسب العقل فانا لا نقدر ان نتعلم الانسان بدون الناطق والرابع

واحد
تعريفهما ان صح
المحصل
فهو يميزه صح
المنوع صح

بعد ق على

تقسيم الفصل اللازم الى ما يخص الموضوع بالذات وهو الفصل الاخص وهو متواطي لا يقبل الزيادة
بعد ق عليه
والنقصان كالناطق فان بعض الانسان ليس ازيد ناطقية من اخر والى ما يخص بالعرض
وهو الفصل الخاص وهو مشكك يقبل الزيادة والنقصان كالافطس فان بعض الانسان يكون
ازيد افطسية من اخر وتنويع هو ان الفصل الذاتي اما مقسم للجنس واما مقوم للنوع واما الثاني فهو
تنويعه بتنويعات ثلثة ايضا الاول هو ان الفصل هو الذي به يزيد النوع من الجنس كما ان نوع الانسان
يزيد من الحيوان بالناطق وهذا الفصل يوجد في الجنس بالقوة لا بالفعل والثاني هو الذي يحمل على الكثير
المختلف بالنوع في كيفما هو وكما قالوا هو الذي يحمل على الكثير المختلف بالنوع في جواب أي شيء هو
ثم بين المص معنى الحمل في كيفما قد علمته وبان سببه بان الفصل كالصورة والصورة تجعل الشيء ذا
ماهية فالفصل يجعل الشيء ذا ماهية وصفة والثالث ان الفصل هو الذي يفصل الاشياء التي اجتمعت بالجنس
كالناطق فانه ميز الانسان عن الفرس والبغل والبقر الداخلة تحت جنس الحيوان والرابع ان الفصل
هو الذي به يمتاز النوع كالناطق اذ به يمتاز الانسان عن الفرس وغيره والخامس ان الفصل هو جزء
ذاتي للنوع مقوم له به يتميز عن نوع اخر وفي تقسيمات ثلثة سؤالة **البحث الاول** في ان تلك التقسيمات
صحيحة ام لا يستدل على مقابلة التقسيم الاول اولا فان هذا التقسيم ليس مركبا من جزئين بل من ثلثة اجزاء
والتقسيم الصحيح هو المركب من جزئين لان التقسيم من المتقابلات فهذا التقسيم ليس بصحيح واما ثانيا فلان
التقسيم الاول بعض اقسامه خارجة عن المقسم وكل تقسيم يكون بعض اقسامه خارجة عن المقسم غير صحيح فهذا التقسيم
غير صحيح اما الكبرى فلعلوه عن تعريف التقسيم واما الصغرى فلبيان بان التقسيم الاول بعض اقسامه هو العام
والخاص وهما خارجان عن المقسم فالتقسيم الاول بعض اقسامه خارج عن المقسم اما الصغرى فبينة واما الكبرى
فلان المقسم هنا هو الفصل المقابل في الكليات الاربعة والفصل العام هو الكلي الخامس اي العرض العام والفصل
الخاص هو الكلي الرابع اي الخاصة واما ثالثا فبان هذا التقسيم لا يخلط فيه كلية الفصل الذي هو امر كلي واحد
من الكليات الخمس وكل تقسيم امر كلي يخلط فيه كليته فهذا التقسيم ليس بتقسيم امر كلي اي الفصل وتثبت
شرائط
الصغرى بان الفصل الخاص يحصل بامر جزئي كالكذب وكذلك الفصل العام يحصل بقيام الاطوار وعدم
قيام
زيد وبكر لا ذلك يح

اما سؤال يح — كيف ما هو يح — لم رؤي — رد ي — الموسى

بجزئين ورابعا بان هذا التقسيم غير حاصر لاقسامه وكل تقسيم كذلك فاسد فهذا التقسيم
فاسد اما الصغرى فلخروج الضحك الفاصل للانسان عن سائر الحيوانات لانه ليس بفصل اخص
لانه لا يقوم النوع والفصل الاخص يقومه وليس فصلا خاصا لانه لا يقبل الزيادة والنقصان لانه
ليس بعض الانسان ازيد ضحكا من الاخر والفصل الخاص يقبلهما ولا فصلا عاما لانه خاصة والفصل
مقابلة يح
العام ليس بخاصة بل هو عرض عام يمكن ان يوجد وان لا يوجد وثانيا على التقسيم الثاني اما اولا فبان
هذا التقسيم بعض اقسامه غير مقابل للاخر وكل تقسيم كان كذلك غير صحيح فهذا التقسيم غير صحيح
اما الصغرى فلان احد قسميه الذي هو ما يجعل الشيء مغايرا اعم مطلقا من ان كونه الشيء
غيرا ومغايرا اعلى ما يفهم من الفصل الثالث ونحن نسمع من كتاب الاول من طبيعيات ارسطو ليس
يفعل كذلك يجعل الشيء مباينا
الا ان لا يكون من المحال على ما كان عليه اولا فيجعل الشيء مباينا
على ما كان اولا وكل ما لا يكون من المحال على ما كان اولا يكون غيرا او مغايرا فكل ما يجعله الفصل النوعي
مباينا كان غيرا او مغايرا فكل فصل يجعل الشيء غيرا ومغايرا او اما ثانيا فبان الفصل الجزئي يجعل
الشيء الجزئي مباينا لجزئي اخر كما ان الفصل الجزئي للجزئي لو يجعله مباينا لعمرو مع انه ليس بفصل
منوع فتنويع النوع للمفهوم من التقسيم الثاني غير مطرد وبيان الحق وحل البحث ان التقسيم
الاول للفصل حق وصواب وكذلك التقسيمات الاخر وتقرير المص يكفي في افادة حقيته فانه مؤكد
بتصويب المتاخرين له اتفاقا وسببه ظاهر فان جميع الفصول ماخوذة من الصور فان جميع الاجسام
التي تحت فلك القمر متحدة بالهيولى والصور على ثلثة اقسام فالفصول الماخوذة منها ايضا ثلثة اقسام
فالصورة الواحدة هي الصورة الجوهرية والذاتية التي تحصل النوع وبه توجد كالناطق وللحمار
ومنها يؤخذ الفصل الاخص الذي يسمى ايضا منوعا والثانية هي الصورة العرضية التي تنقسم الى قسمين
احديهما هي الصورة التي لها علة باقية في موضوع امنها انفطار تلك الصورة وما ينبغي منه من غير مفارقة
سواء كان تلك العلة ذات الشيء كالخاصة العرضية فان لها علة باقية هي ذات الشيء الذي
هي عرض له بصورة وحافظة لها كالضحك فانه صادر من النطق ومحفوظة به [illegible] كالفرض

لا على ما في الهامش يح — له يدخل قوله مقسمة الاولى التي يجعل الشيء مباينا لان كون الشيء مغايرا على ما عليه يح — يجعله مغايرا لانه لا يكون مثله الشيء على حال على ما كان عليه اولا فلعلها لا يجعل الشيء مباينا قد دخل فيها يجعل النوع مغايرا يح — بها يحصل به — ويه بتوجد — اي كالنطق والحرارة — نحو كان يح — من حيث الجزئي فقط يح — ١٧ ادامرگا

العام اللازم كزرقة العين والذنب ثم من هذه الصورة الوضعية يؤخذ الفصل
الخاص ثم اذا كانت حالة مخصوصة للشيء كالضحك والفصل العام اذا كانت هيئة
عامة لازمة للشيء كالسواد في الحبشي والثانية هي هيئة عامة مفارقة كبياض الجدار
وغيره وكحمرة الخجل والقعود والقيام وامثالها ومن هذه الصورة يؤخذ الفصل العام المفارق
فتقسيم الفصل اولا الى الفصل العام والخاص والاخص اي خاص الخاص موافق للقسم وكذلك
وكذلك التقسيمات الاخر ولكن من هذا الظهر نقول في الجواب عن الاسولة اما عن الاول فنجاب اولا
عموما عن الاول بان التقسيم الصحيح يليق ان يكون ذات قسمين او يرجع اليهما والتقسيم
الاول يرجع اليهما فانه يرجع الى ان الفصل اما ذاتي او عرضي والعرضي اما لازم او مفارق وثانيا بان
القضية الحاكمة بان التقسيم الصحيح يجب ان يشتمل على قسمين ليست مسلمة اصلا بل فان
في كتاب التقسيمات اخذا اياها من افلاطون ثم رد ما ارسطو في الفصل الثاني والثالث من
الكتاب الاول التقسيم الحيوان قال فيه بعض الناس يأخذون الجنس في فصلين انفرادا وهو قد
لا يكون سهلا وقد يكون ممتنعا واورد امثلة كثيرة ومع ذلك كما نرى انه قسم الجوهر في غير موضع
الى اكثر من قسمين وقسم [illegible] الكتاب الثاني من النفس الى الهيولى والصورة والمركب
منهما اي الجسم وقسم الكيف في كتاب المقولات العشر الى اربعة انواع واما عن الثاني فنجيب والفصل
ونقول علاوة ثانيا بان المنقسم بالتقسيم الاول الى ثلثة اقسام هو الكلي الثالث من الكليات الخمس
وهو الفصل الذي يتميز به بعض الاشياء عن بعض اخر تميزا ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا فالفصل الذاتي
الذي يتركب منه ومن الجنس النوع كما زعم كثير من الناس فاخطاؤا فيما قيل في الدليل من ان الفصل العام
هو الكلي الخامس والفصل الخاص هو الكلي الرابع فغير صحيح على اطلاقه بل يجب ان يوفق فان هذين
الفصلين يمكن ان يلاحظا على وجهين احدهما من حيث انهما امران خارجان عن الموضوع مطلقا
فالاول بهذا الاعتبار داخل في الخامس والثاني في الرابع والثاني من حيث انهما يجعلان بعض الاشياء
متميزا عن اخر وهما بهذا الاعتبار داخلان في الكلي الثالث الذي هو الفصل المطلق واما عن الثالث

فبان

كما يؤخذ الضاحك من صورة الضحك والاسود من صورة السواد المأخوذ من الحبشي والازرق المأخوذ من زرقة العين وذي الذنب المأخوذ من الذنب

كالابيض والقاعد

فيما اذا كان

فبان هذا التقسيم حفظ فيه كلية الفصل فان الفصل الخاص [illegible] قلنا مثلا زيد يمتاز عن عمرو
بالفطنة هي الفطنة والعام [illegible] قلنا زيد يمتاز عن بكر بالقيام هو القيام وهذا يمكن
ان يحمل على كثير من الجزئيات بان يقال من له تلك الهيئة الاولى فانه يقال انه فطن وكل من
له الهيئة الثانية يقال انه قائم فيصح ان يقال كل من له فطنة يتميز عمن ليست له وكل من له القيام
يمتاز عمن ليس له واما عن الرابع فاختلف العلماء فيه فقال بعضهم الاحوال الخاصة كالضحك
غير مناسبة لهذه التقسيمات ولهذا تركها المصنف ومنهم من قال ان الفصل الاخص يؤخذ من الذاتيات
لانه ليس كالعرض الخاص خارجا عن الماهية والفصل الخاص يؤخذ من العرض العام اللازم ولهذا
ذكره المصنف وانما في التمثيل لاعراض الجزئيات كالفطنة والذنب وزرقة العين والفصل العام
يؤخذ من الاعراض العامة المفارقة ولهذا تركت الاعراض الخاصة وقال اخرون ان الاحوال الخاصة
داخلة في الفصل الاخص لكن هذين الجوابين باطلان اما الاول فلانه جواب بما يظهر خلاف
الفاضل [illegible] بهذا الفصل الظاهر انه ليس احد لا يعرف ان الانسان يمتاز عن سائر الحيوانات
بالضحك واما الثاني فلان الفصل الذي يؤخذ من الاعراض لا يمكن ان يدخل في الفصل الاخص
الذي يؤخذ من [illegible] فينبغي ان يقال اما ان الاول فهو ان الاحوال الخاصة داخلة في هذا التقسيم
الثاني هو انها لا يدخل في الفصل الاخص الذاتي وهو لا يمنع بل هي داخلة في الفصل الخاص كما وضعنا
اولا تقريرا ويمكن ان يبين معنى لفظ الفصل الاخص يجعل الشيء مباينا كما علمت من المتن لكن الفصل
الخاص يجعله [illegible] متغايرا او لا يجعله مباينا ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان يجاب عن السؤال
الخامس اما عن [illegible] الاول فبان [illegible] المغاير يستعمل في اصطلاحهم على وجهين الاول على العموم
والثاني على الخصوص فهو على الاول يطلق على كل ما لا يكون عينا للامر الاخر بوجه من الوجوه ذاتيا
كان او عرضيا والثاني يطلق على ما لا يكون عينا له بسبب امر عرضي فقط والاول اعم من الثاني فان
[illegible] على الوجه الاول فكل فصل يفعل غيرا بلا ريب فان كل فصل يميز الشيء بوجه
ما ويفعله الاخر مغايرا اما كان اولا والمصنف معترف به حيث قال فكل فصل اذا انضم الى شيء يفعله مغايرا

فيما اذا صح

مقصود المصنف صح

الصورة الذاتية صح

او السادس الموردين على التقسيم الثاني صح

١٥. اخذ على الوجه الاول صح

بالعرض

وان اخذ على الوجه الثاني فيدل على انه يميزه بالوصف فقط و يحصل الفصل الخاص و العام
لا الفصل الذاتي الاخص فانه يفعل الشيء مباينا فيما قد عرفت ان احد الاقسام الثلثة
غير شامل للاخر واما عن الثاني فبان المباين في اصطلاحهم يطلق على معنيين احدهما يكون
مغايرا بالماهية للاخر و الاخر ما لا يحمل على اخر وان كانا متحدين بالماهية ومراد المص ههنا هو
المباين بالمعنى الاول و به لا يكون زيد مباينا لعمرو قطعا فانهما متحدان في ماهية الانسانية
كما قال المص في فصل النوع بل هما متغايران و متباينان بالمعنى الثاني الاعم فانهما متغايران
بفصل جزئي اي بصورة عرضية لا بفصل منوع ذاتي داخل في ماهية الانسانية اي بصورة جوهرية
كما ان الانسان و الفرس متغايران به البحث الثاني في ان تعريف الفصل بانه محمول على الكثير
المختلف بالنوع في كيف ما هو هل هو صحيح ام لا يستدل على فساده بوجوه ثلثة اولا فبان الفصل لو عرف
به فصل اذ التعريف على ما قال ارسطوطلس في ~~الفصل الثالث عشر من~~ الالف السابع مما بعد
الطبيعة وفي الفصل السابع من الكتاب الاول في الجدل هو المركب من الجنس و الفصل و ايضا باطل
والا لكان للفصل الثاني ايضا فصل فالمقدم مثله واما ثانيا فبان الفصل لا يمتاز عما ليس نفسه
وكل ما يعرف يمتاز عما ليس نفسه فالفصل لا يعرف و يثبت الصغرى بان كل ما يمتاز عن شيء يمتاز
بفصل على ما قال ارسطوطلس في ~~الفصل~~ الالف العاشر مما بعد الطبيعة ان الممتاز عن امر
ممتاز بشيء اخر فلو امتاز الفصل عما ليس نفسه بفصل اخر لامتاز هو ايضا بفصل ثالث ولامتاز
هو ايضا بفصل رابع فيلزم التسلسل و هو محال على ان التسلسل اي بشيء يمتاز الفصل كالناطق مثلا
عن فصل اخر كالصاهل مثلا واما ثالثا فبان الفصل يحمل على ما ينسب اليه صورة و ... لا ما يحمل
يكون صورة لما يحمل عليه و الفصل ينسب الى الجنس كالصورة ... كما قال ارسطوطلس في الفصل
السادس من الالف الثامن مما بعد الطبيعة وفي الفصل الثالث و الثلثين من كتاب ... من ان الفصل
وكيفية للجنس فيكون محمولا عليه فكان ينبغي ان يعرف بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الكثير الذي هو
تحته واما رابعا فبان هذا التعريف غير جامع لافراده لعدم صدقه على الفصول السافلة كالناطق

وامثاله

وامثاله وكل تعريف غير جامع لافراده فاسد فهذا التعريف فاسد واما خامسا
فبان الفصل مقسم للنوع و لا شيء من مقسم النوع بمحمول على الكثير المختلف بالنوع
فالفصل ليس بمحمول على الكثير المختلف بالنوع واما سادسا فبان الفصل دال على الصورة
ولا شيء مما هو دال على الصورة يحمل في كيف فالفصل لا يحمل في كيف اما الصغرى فثابتة
بما قال ارسطوطلس في ~~الفصل التاسع من~~ الالف الثامن مما بعد الطبيعة من انه كالصورة
واما الكبرى فلان صورة الشيء ذاته والذات لا يحمل في كيف فان المحمول فيه كيف والكيف
امر خارج عن الذات متكيف له واما سابعا فبان الفصل محمول احد ولا شيء من محمول الحد
بمحمول في سؤالين متضادين فالفصل ليس بمحمول في سؤالين متضادين واذا لم يكن محمولا
في سؤالين متضادين فلا يحمل في كيف فلا يكون تعريفه بكونه محمولا في كيف فاسدا اما الصغرى فبينة
واما الكبرى فلان المحمول في كيف امر عرضي والمحمول في ما امر ذاتي فلو حمل في كيف ما يكون ذاتيا وعرضيا
معا و هو محال بيان الحق في التعريفات المذكورة اقول مجموع تعريفات المص للفصل صحيحة لا شتمالها
تعريفه للفصل المتوسط و العالي بانه المحمول على الكثير المختلف بالنوع في كيف ما هو فان الفصل المحصل
للنوع مع الجنس ثلثة انواع كالجنس عال و متوسط و سافل و الفصل العالي هو الذي اذا انضم
مع الجنس العالي يحصل النوع الاول كقابل الابعاد فانه بانضمامه مع الجوهر الذي هو جنس عال
حصل الجسم الذي هو النوع الاول كالقابل للابعاد فانه بانضمامه الى الجوهر حصل العقل و المتوسط
هو المحصل للنوع المتوسط كالنامي و الحساس و السافل هو المحصل مع الجنس السافل النوع
السافل كالناطق ثم لما علم ان بعض الفصل مقسم و بعضها مقوم علم من الاول انه ينضم الى الجنس
ولما كان لكل ما ينضم الى شيء حكم الصورة وحكمها ان يكيف شيئا فالفصل يكيف شيئا فعلى هذا يكون
محمولا في كيف ولما كان بعض الكيف و الصفة كما قال ارسطوطلس في ~~الفصل~~ ... من الكتاب
الكلي للطبيعيات جوهريا كالفصل الجوهري و بعضها عرضيا كالبياض يصح ان يحمل الفصل المقوم ايضا
في كيف و علم من الثاني انه داخل في ماهية النوع وكل ما هو داخل في ماهية النوع يحمل عليه ... فاذا كان
علمه

كذلك يصح ان يحمل في كيفها ومن هذا التعريف ثلثة اشياء احدها ان الجنس يؤخذ من المادة
والفصل من الصورة كما قال جمهور الحكماء وشبهه قد ذكر ان الفصل يرد على الجنس وكيفيته
بل الفصل الذي هو صورة ما يرد عليه الصورة هو كالمادة فلهذا يؤخذ الجنس من المادة وهو كالمادة والفصل يؤخذ
هو صورة ما لا من الصورة وهو كالصورة والثاني ان حمل الفصل على الجنس ليس بحمل شيء طبيعي
على طبيعي لان تركيب النوع من الجنس والفصل ليس طبيعي بل ما بعد طبيعي ولهذا قال جمهور
الحكماء ان تركيب النوع من الجنس والفصل ليس تركيبا من الموجودات الخارجية بل من المفهومات العقلية
الثالث ان اجزاء الطبيعيات لا تحمل على الكل البتة فانك لا تقول ان الانسان بدن او نفس
ناطقة واما اجزاء ما بعد الطبيعي او قل الاجزاء المنطقية التي هي الجنس والفصل تحمل على الكل فانا نقول
الانسان حيوان والانسان ناطق في الاجوبة عن الاسولة اما عن الاول فبان بعض التعريفات
حد وبعضها رسم والمركب من الجنس والفصل هو الاول اياه اراد ارسطوطاليس من التعريف المذكور
فيما نحن عنه في السؤال واما الثاني فلا يجب ان يتركب منهما فانا نعرف بالتعريف الثاني البسائط
كالهيولى الاولى والصورة وامثالها التي ليس لها جنس وفصل وتعريف الفصل من هذا القبيل واما
عن الثالث فبما قال ارسطوطاليس في الفصل المذكور في السؤال من ما بعد الطبيعة ان بين الامتياز والافتراق
فرقا فان الافتراق شيء عن شيء واختلافه انما يكون اذا اشتركا في امر واتفقا واختلفا في امر اخر كافتراق
الانسان عن الفرس في الناطق واختلافه عنه بعد اشتراكهما في الجنس الذي يكون كالمحل يقع الافتراق
والاختلاف فيه وهما مركبان من الامر المشترك بينهما ومما يفصل احدهما عن الاخر وامتيازه عن اخر
ليس هو بافتراق بينهما بسبب فصل بل هو تميزه عنه بنفسه بالذات لا بسبب امر اخر ومن هذا القبيل
امتياز بعض الفصول عن بعض اخر وليس امتيازها بسبب امر اخر حتى يلزم التسلسل واما عن الثالث
فبان الفصل يمكن ان يلاحظ من حيث انه كلي ومحمول وهو بهذا الوجه يوصف بالنسبة الى ما يحيط به كالكل
للكل من الجزئيات فان الكلي علة قال ارسطو في الفصل الرابع من لوف الاول من ما بعد الطبيعة ما كالكل
فان الكلي يحيط الكثير كالاجزاء والفصل الذي عرفه المعترض بانه المحمول على الكثير المختلف بالنوع هو الملحوظ

بهذا

267

حال وكيف

بهذا الوجه ويمكن ان يلاحظ بالنظر الى الجنس من حيث انه محصل ومكيف له والفصل الملحوظ
بهذا يوصف بانه الذي يفصل به النوع على الجنس كما قال ارسطوطاليس في الفصل الثالث والثلثين
من لوف الخامس من ما بعد الطبيعة وفي الفصل التاسع من لوف الثامن منه فانا نحمل الفصل
على هذا الوجه على الجنس ونقول الحيوان هو ناطق فان ما يحمل على اخر لا قوة الفعل والصورة
كما تراه في البياض والابيض المحمول على الجدار مثلا واما عن الرابع فبان هذا التعريف للفصل المتوسط
والعالي لا للفصل القريب لكن بقي ان المعلم عرف الفصل البعيد لا القريب وسيأتي الجواب عن هذا
واما عن الخامس فبان الفصل المقوم للنوع المتوسط يصح ان يحمل على الكثير المختلف بالنوع السافل
كالحساس المقوم للنوع الحيوان الداخل تحته انواع سافلة كثيرة يحمل هو عليها واما عن السادس
فبان الفصل على ما قال ارسطو في الثاني من الكتاب الخامس من الطبيعيات
على قسمين احدهما جوهري والاخر عرضي والفصل الاخص المنوع يحمل في كيفه جوهري
وذاتي ولهذا لا يحمل في كيف على الاطلاق بل في كيفها كما بينا فقابل القضية القائلة بان
الفصل لا يحمل في كيف بان ذات النوع بعضه من الجنس وبعضه من الفصل وان الجنس
لا يحمل في كيف لانه في مقام المادة واما الفصل فيصح حمله في كيف لانه في مقام الصورة
واما عن السابع فبان قولنا في كيف ما يمكن ان يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ كل واحد
منفصلا عن الاخر وبهذا الوجه لا يحمل فيما الا الجنس والنوع ولا يحمل في كيف الا الخاصة
والعرض العام واذا اخذ بهذا الوجه يجوز ان يحمل كل منهما مقابلا للاخر ولا يمكن ان يكون
كل منهما شيء واحد اذ لا يمكن ان يحمل شيء بعينه على شيء بعينه ذاتيا وعرضيا على ما يقتضيه
تحمل على كل منهما والثاني ان يؤخذ امر كما كليا والمأخوذ بهذا الوجه لا يقتضي جوابين
بل واحد ايجاب به عنه لوجه متوسط لانه يحمل عليه ذاتيا صوريا كما هو حال الفصل المنوع
البحث الثالث في ان الفصل هل هو كلي بالنسبة الى النوع الذي يقومه او بالنسبة الى
جزئيات ذلك النوع اعلم انا نتكلم في هذا المقام في نوع السافل والمتوسط والفصل القريب

والملحوظ بمعنى الحارج

ما مركب من الجنس والفصل

وسيوالا واحدا في رجح

والبعيد فالفصل المنوع كالناطق يمكن ان ينسب اولا الى النوع الذي يقومه ويحمل
عليه كالناطق بالنسبة الى الانسان وثانيا الى افراد هذا النوع التي يحمل عليها وكذلك
الفصل كالناطق ايضا بالنسبة الى الاستقراط وافلاطون ونحوهما من الاخص هذا الفصل التي
يحمل هو عليها كالناطق بالنسبة الى ناطقية زيد وعمرو واذا علم هذا فاقول اولا ان الفصل
القريب ليس كليا الا بالنسبة الى الجزئيات والبعيد كلي بالنسبة الى الانواع الكثيرة التي
تحته فان الفصل بسبب انه كلي ينظر الى الكثيرة الذي تحته ويمكن ان يحمل على كل واحد منه لكن يصدق
لكان الكلية للفصل بالنسبة الى الجزئيات ان كان قريبا وان كان بعيدا فبالنسبة الى الانواع
التي تحته فبهذا الوجه يكون كليا مثلا الناطق كلي بالنسبة الى افراد الانسان واما الحساس
فبالنسبة الى الانواع للحيوان وثانيا ان الفصل ليس كليا ثالثا من حيث نسبته الى الفصول الكثيرة
التي تحته مثلا الناطق ليس كليا بالنسبة الى فصلية من حيث انه يحمل على ناطقية زيد وناطقية
عمرو بل من حيث انه يحمل على الافراد الكثيرة لنوع الانسان الذي يقومه [illegible] اما الاول فقط فان
الفصل اي الناطق مثلا بالنسبة الى هذا الفصل اي ناطقية زيد وذلك الفصل اي ناطقية عمرو
ليس بفصل بل هو نوع كما ان البياض بالنسبة الى هذا البياض اي بياضية الانسان وذلك
البياض اي بياضية الجدار ليس بعرض عام بل هو نوع واما الثاني فمعلوم من التقسيم البحث
الرابع ان تعريف الفصل بانه المحمول على الكثير المختلف بالنوع هل هو ينطبق على الفصل المتوسط
ام على العالي ام عليهما اقول هذا التعريف لا ينطبق على الفصل السافل اصلا خلافا للبعض مثل
فالتوسي تالتوس ودونوس فانهم قالوا ان هذا التعريف منطبق على كل فصل متوسطا كان او عاليا
او سافلا وان لم يكن على وجه واحد فان الفصل المتوسط والعالي ينطبق التعريف المذكور فعلا ووقوعا
وعلى فصل [illegible] بالمخالفة فقط ولا اباء منه فان الفصل السافل من حيث انه فصل لا يأبى ان
يحمل على الكثير المختلف بالنوع وان كان يأبى من حيث انه سافل وما ادعيناه فهو متفق عليه بين
الجمهور وصادق في نفس الامر فان التعريف المذكور لو امكن ان ينطبق على الفصل السافل بالمخالفة

ولا اباء منه لامكن ان ينطبق تعريف الانسان بانه الحيوان الضاحك على الحيوان الناطق
عليه جرى بالمخالفة ولا اباء منه والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة الكبرى فتبيان بان الانسان
من حيث انه انسان [illegible] مخالف يأبى عن ان يكون ضاحكا او ناطقا ولا يخالف
ولا يأبى من حيث انه حيوان [illegible] الفصول السافلة كالناطق في القابل من حيث انها
فصول سافلة يخالف ويأبى عن ان يكون محمولا على الكثير المختلف بالنوع ولا يأبى عنه عنده
من حيث انها فصول واقول ثانيا ان التعريف المذكور لا ينطبق على الفصل على العموم بل ينطبق على العالي و
المتوسط فقط فالفصل اذا اخذ من حيث انه فصل على الاطلاق يكون امرا عاما شاملا للفصل العالي
والمتوسط والسافل بحيث يحتاج ان يكون [illegible] متوسطا او سافلا الى ضم بعض الاسباب [illegible] اليه
كالفصل العالي كما يحتاج حصول الجنس المتوسط والسافل الى ضم بعض الاسباب الى الجنس من حيث
انه جنس فالفصل [illegible] لو اخذ على الاطلاق بحيث يشمل على العالي والمتوسط والسافل يجب
ان يعرف فقط بانه المحمول على الكثير في جواب اي شيء من غير تعرض لاختلافه بالنوع او العدد وقد سئل العلامة
ان المتقدمين عرفوا الفصل الجنسي وتركوا تعريف الفصل السافل مع انه اكثر استعمالا من الجنسي
فقال العلامة لانه كان [illegible] الفصل السافل لو كان [illegible] الا انه كان يلزم ان
يكون كل فصل جنسيا [illegible] كالناطق والمائت واللامائت واذا اجتمع اثنان من الفصول
او ثلثة [illegible] النوع السافل مثلا الناطق صادق على الانسان و[illegible] والافلاك وكذا المائت
صادق على الانسان وسائر الحيوانات واذا تركبا يحصل النوع الانساني وكذا اذا تركب
الناطق واللامائت يحصل انواع الاشياء اللامائتة واقول هذا الجواب فاسد اما اولا
فلان الاشياء لها فصول سافلة في نفس الامر [illegible] انواعها السافلة وتكون مساوية لها
او لا يمكن ان يكون لها فصول سافلة ولا توجد في انواعها السافلة فاذا كان للموجودات [illegible]
انواع سافلة في نفس الامر كان لها فصول متأخرة متنوعة فيها بالضرورة لكن لها انواع سافلة
في نفس الامر فلها فصول متأخرة متنوعة فيها بالضرورة واما ثانيا فلانه قال ارسطو ان الفصل

الثالث والاربعين من الحرف السادس مما بعد الطبيعة يجب لنا في اعطاء

حدود الاشياء ان نصل الى الفصول المتأخرة واستنتج من هذا انه اذا كان الوجود ان

كذلك في نفس الامر فظاهر ان الفصل الاخير للشيء ذاتي له وتوفاه ثم قال يكون

الامر الواحد هو المتأخر نوعا وحدا وقال بعض اخر لانه وان كان للانواع فصول

قريبة لكن لما كانت لنا خفية وغير معلومة يرجح ان يورد تعريف الفصل الجنسي الذي هو معلوم

كقابل الابعاد وذي النفس الحساس وكالناطق على رأي المتقدمين فعلم الفصل المقوم للنوع

تعرفه خاصة بانه المحمول على الكثير المختلف بالعدد في كيف ما هو كما عرف النوع السافل بانه محمول

على الكثير المختلف بالعدد فيما هو لانه متعذر او متعسر علمه به لا قاصر وهذا الوجه ليس بثابت

لان من يعرف النوع السافل يعرف الفصل السافل البتة لكن المقصود يعرف النوع السافل فيعرف

الفصل السافل اما الملازمة فلان النوع السافل لا يعرف بالكنه ما لم يعرف الفصل الاخير واما

المقدمة الواضعة فلان المص لعلمه به قال في هذا الفصل وفي الفصل الاخير الناطق كما ثبت

هو الفصل الاخير للانسان فانه قال الانسان والوسن لا يتميزان بالنسبة الى الجنس فاننا

والوسن حيوان لكن اذا النفس الناطق يتميز عنه ونكون نحن والملائكة ناطقين ونمتاز عنهم

بفصل ثالث على انا نعرف الحدود التامة الصحيحة لبعض الاشياء وهي يجب ان تركب من الجنس

القريب والفصل الاخير فنحن نعلم بعض الفصول الاخيرة واظن انه تركب وعرف الفصل الاخير

اما اولا فلان معرفة الفصول العامة اسهل من معرفة الفصول القريبة علي ما قال ارسطو في

الفصل الاول من الكتاب الثالث من الجدل وسببه يعلم مما قال في ديباجة الطبيعيات

من ان الاشياء الاعم والكليات معلومة لنا علما فطريا اولا واسهل ولذا يبتدأ في كثيرة

في بحث من العلوم ولما كان يسعى ان يعلم الاشياء السهلة وترك المشكلات كما قال

في ديباجة هذه الرسالة عرف الفصول المتوسطة والعالية وترك تعريف الفصول الاخيرة التي هي صعبة

واما ثانيا فلان الفصول الاخيرة عند الافلاطون الذين منهم المص اما ان لا تكون بسيطة

بل مركبة

بل مركبة من فصلين او اكثر واما ان لا ترى ان تكون بسيطة بل مركبة كما ان الفصل

المتأخر للانسان عندهم هو الناطق الماثث ولما لم يكن الفصل الاخير عنده بسيطا

وكان يجب ان لا تكون الكليات بسيطة ترك تعريفه وذكر تعريف الفصل العالي

والمتوسط ثم يسئل اي فصل يقسم الجنس وعلى اي وجه ويجاب بان الفصل

المشكك يقسم الاجناس بالذات كما علمه ارسطو في الفصل العاشر من التحليل الثاني

للقياس وسببه ان الفصول الاخيرة تقوم النوع بالذات وكل ما يقوم النوع بالذات

يقسم الجنس فالفصل الاخير يقسمه ولهذا تسمى هذه الفصول مقسم الاجناس

والجنس المنقسم ليس كالكلي بالفعل بل بالقوة فان الجنس

الكلي لا ... وينبغي ان تعلم ان الفصول المقسمة للجنس ليست خارجة من حقيقة

الجنس بل يكون محاطة له مثل الحساس والنفسي والناطق لا توجد في بعض الكم والكيف

وسببه ظاهر فان من الجنس والفصل يحصل امر واحد بالذات ولا يحصل امر واحد بالذات

من اشياء الاجناس المختلفة فلهذا يكون كل فصل مقسم الجنس محاطا له بالضرورة لكن

لا بالفعل بل بالقوة واثبت ارسطو عدم كون الفصول المقسمة للجنس داخلة فيه بالفعل

في الفصل ... من الحرف السادس مما بعد الطبيعة بان الجنس لا يمكن ان يكون

داخلة الفصول لانه يلزم ان يكون داخلة من المتضادة معا فان الفصول متضادة

باعتبار الجنس ويحصل منه ان الفصول المقسمة للجنس تكون متقابلة ومتضادة

والمتضادة لا يمكن ان توجد معا في شيء بالفعل كما بينه ارسطو في ... الرابع مما بعد

الطبيعة فالفصول المقسمة للجنس لا يمكن ان توجد معا بالفعل فيه واما كون الفصول محاطا

فلان الفصول ... تكون في اجناسها ولا تكون فيها بالفعل كما بين فتكون

فيها بالقوة فقط فان قلت لكون الفصول محاطة للاجناس قلت ليس هو الا كون الجنس

قابلا لان يتحد بكل فصل بحيث يحصل ... فان الجنس لما كان بلا فرق يكون قابلا

نعم صح

(الهوامش)

يكون

نوعا ان يعقل

محصل

لنا صح

معلوم

لنا الافراد

الكثيرة

البعيدة المستركبين

نوع كثيرة صح

المعنى المشتركة

التي هي اذ هي كلية

من الطبيعيات

العالية التي هي

بالذات

الفصل الاخص صح

كلا صح

بل الكلي النوع الاخص

كما بالقوة صح

بل الحيوان والنفس ...

بالقوة ثم قابل لان ينقسم الى ... المقسمة

الفصول المتقابلة اليه صح

وذاخلافيه بالجنس بالقوة صح

ولا يلزم منه الا كون الامور المتضادة موجودة بالقوة في شيء واحد وهو ليس بمستحيل

كما بينه ارسطو في الحرف الرابع مما بعد الطبيعة فان قلت ... حلكون صح

... الفصول ... انواع كثيرة

يكون بهذا الفصل نوعا خاصا وبذلك الفصل نوعا خاصا اخر وكذا وكذا وقد اورد الشيخ
نظيرا مطابقا للمقصود كما قال ارسطو في الفصل السابع من الثامن مما بعد الطبيعة
من ان الجنس كالمادة والفصل كالصورة فانا نقول ان جميع الصور الجوهرية تكون
في المادة الاولى لكن لا بالفعل والا لكانت هي بعينها ذات صور متباينة وهو مستحيل
بل بالقوة فقط لانها لكونها قابلة يمكن ان يحل كل واحدة منها فيها تعاقبا لا اجتماعا وان شئت
تحقيق هذا البحث فانظر الى تحقيقنا في القسم العاشر من البحث الثاني بعد الكتاب الاول
من الطبيعيات الفصل الرابع في الخاصة ذكر المص بعد ذكر الكليات الذاتية ما يصدر عن ذات
الشيء المسمى عندهم بالخاصة ووضع لها مفهومات اربعة الاول هو ان الخاصة ما يصدق على بعض
النوع لا على كل فرد من افراده كالطبابة والكتابة وامثالهما والثاني هو ما يصدق على كل فرد من افراد نوع واحد
نوع واحد ولا يختص به كان يكون ذا رجلين والثالث هو ما يصدق على كل فرد من افراد نوع واحد
فقط ولا يعمه كالشيب فانه يصدق على كل فرد من افراد الانسان فقط لا دائما وهذا يتصور انما
في الشيخوخة حصوله لكل الموت قبل ابيضاضها واعترض على هذا المثال بان الابيضاض لا يناسب النوع الانساني
فقط بل يناسب كثيرا من الحيوانات كما يشهد به ارسطوطاليس في الفصل الرابع من الكتاب الرابع
للحيوانات حيث قال ابيضاض الفرس يكون ازيد من ابيضاض سائر البهايم ويجاب بان غير الانسان
من الحيوانات لا يبيض حقيقة او لا ظاهرا كالانسان ولعل هذا اراد ارسطو فانه قال في اول الكتاب
المذكور وفي المقطوع العاشر من كتاب الاسولة ان الانسان فقط يبيض جميع راسه ظاهرا
الرابع هو ما يصدق على كل فرد من افراد نوع واحد فقط ودائما كالضاحك بالقوة والخاصة بهذا
المعنى مساوية للنوع فكما ان كل انسان ضاحك بالقوة فكذلك كل ضاحك بالقوة انسان
ولا يتوهم مما قال المص كما توهم بعض انه ينبغي ان يثبت ان جميع المعاني المذكورة لا يناسب الكلي
الرابع الا المعنى الرابع فانه هو المطابق للتعريف الذي ذكره ارسطوطاليس في الفصل الرابع من الكتاب
الاول للجدل قال فيه الخاصة هي التي لا تدل على ماهية شيء وتكون متحققة فيه ومساوية له وذكره
المص

(margin) فانه يصدق على كل فرد من افراد نوع الانسان ولا يختص بهذا الموضوع صح
(margin) لكن لا دائما صح
(margin) في سن الشيخوخة
(margin) فانه

المص المعاني الاخر وان لم تكن في نفس الامر مناسبة للكلي الرابع بل الخامس لان
معرفتها مفيدة في معرفة الكلي الرابع واعترض بان الخاصة عرض وكل عرض داخل في العرض
العام الذي هو الكلي الخامس فالخاصة داخلة في العرض العام الذي هو الكلي الخامس
واذا كانت الخاصة داخلة في العرض العام الذي هو الكلي الخامس يلزم ان لا يكون الكليات خمسا
لكن المقدم حق فكذا التالي اما الصغرى فلان الخاصة موجودة ليست بجوهر وكل ما ليس جوهرا
من الموجودات عرض فالخاصة عرض واما الكبرى فظاهرة ويجاب بان العرض يمكن ان يؤخذ على وجهين
احدهما من حيث انه مقابل للجوهر وهو بهذا الوجه يكون منقسما الى المقولات التسعة كما يجيء
ويسمى عرضا مقوليا لانه ليس بينه وبين الجوهر واسطة والثاني ان يؤخذ لاجل الكلي الرابع
لان الكليات تؤخذ بالنظر الى الاشياء فهو بهذا الكلي الرابع وان كان عرضيا لكنه ممتاز عن العرض
العام بكونه صادقا على ماهية الشيء دون غيره فجعل بهذا الاعتبار مقابلا له فقول المعترض الخاصة عرض ان
اريد به المقولة المقابلة للجوهر فمسلم لكن لا يكون قوله وكل عرض داخل في العرض العام بالاطلاق فان الخاصة
عرض بهذا المعنى وليست داخلة فيه بل مقابلة له وان اريد به العرض العام فباطل اذ لا شيء من الخاصة
بعرض عام لانها مقابلة له الفصل الخامس في العرض العام لما كان العرض العام مناسبا للموضوع
بعد الكليات الاربعة المذكورة وضعه المص في المرتبة الخامسة والقول ورد في هذا الفصل
الاشياء فعرف العرض العام بانه الذي يأتي ويذهب بلا فساد الموضوع وقسمه الى المفارق
كالنوم للانسان والى اللازم كالسواد للحبشي والغراب اجاب بانه عن سؤال مقدر وهو انه
لما كان بعض العرض العام لازما لا يصح تعريفه بانه يأتي ويذهب بلا فساد الموضوع بانا اذا قلنا ان بعض العرض
لازم يكون مقصودنا انه لازم بحسب الوجود الخارجي واذا قلنا ان كل عرض يأتي ويذهب بلا فساد الموضوع
نريد انه يأتي ويذهب بحسب الوجود الخارجي او الذهني فانا نقدر ان لا اختلاط الحبشي والغراب بلا سواد
وقال البعض انه يمكن ان يعرف العرض العام بوجهين اخرين احدهما ان العرض العام هو الذي يمكن ان
يوجد ولا يوجد وهذا التعريف متحد في المال مع الاول والثاني في ان العرض العام هو الذي لغير الجنس

(margin) انه مل لكل عرض صح
(margin) انت مل لكل عرض صح
(margin) ما يمكن ان كلاهما يوجدان في الخارج وليس بجوهر يكون عرضا وهو بهذا الوجه صح
(margin) فوضع في المرتبة الرابعة من الكليات ووضع العرض العام في الخامسة فتنبه صح
(margin) ما يوجد ولا يوجد صح
(margin) بلا سوء صح

اي كلما كان موجودا كان في الموضوع

ليس بذاتي وح

يوجد ولا يوجد وح

والنوع والفصل والخاصة بل يكون ذاتيا في الموضوع ويسمى عرضا عاما لانه يمكن ان [illegible]
بالتعاقب واعترض على التعريف الاول والثاني بانه غير جامع لكل جزء من افراده وكل تعريف غير جامع على انواع كثيرة وح
لكل جزء من افراده فاسد فالتعريف الاول والثاني فاسد كالصغرى فلان العرض اللازم عرض عام
كما قال الشيخ مع انه لا يصدق عليه التعريفان المذكوران لانه يستحيل ان يفارق الموضوع كالسواد
فانه لو افترق السواد من الحبشي لم يكن حبشيا واجاب عنه ابو الوليد ابن رشد القرطبي البرتقلي
الكبير وبعض اخر بان العرض اللازم غير داخل في العرض العام لكن هذا الجواب فاسد لان العرض
اللازم داخل فيه على ما قال الشيخ والجواب بانا اذا قلنا ان العرض العام هو الذي يوجد ولا يوجد
بلا فساد الموضوع او قلنا هو الذي يوجد ولا يوجد لا ينبغي ان يتوهم منه انه يفارق بحسب الوجود الخارجي
فقط بل ينبغي ان يفهم انه يفارق عن الموضوع اما خارجا او ذهنا والعرض اللازم وان لم يمكن ان يفارق
عن موضوعه في الخارج لكنه يمكن ان يفارق عنه في العقل لكنه من الافراد فكذلك التعريف
صادق عليه ثم يرد انه يلزم ان لا يكون بالنظر الى اللزوم فرق بين الكلي الرابع والخامس والملازمة
ظاهرة فان الخاصة ايضا عرض لازم بحسب الخارج فقط ومفارق بحسب العقل لانا نقدر ان نتعقل
مجموع ماهية الانسان مثلا بلا تعقل الضحك بالقوة فيه كما نقدر ان نتعقل الحبشي والغراب بلا تعقل
السواد فيهما فيكون الرابع والخامس بلا فرق بالنظر الى اللزوم ويجاب بانا لا نأخذ كونهما
مفارقين بحسب العقل على وجه واحد فان الخاصة تفارق عن الموضوع بحسب العقل الاول للعقل
ولا تفارق عنه بحسب العقل الثاني له والعرض العام اللازم يفارقه بحسب العقلين فان قلت كما ان
قولنا الانسان ليس بضاحك بالقوة كاذب فكذلك قولنا الحبشي ليس باسود فيكون
مفارقتهما على وجه واحد قلت ان كذب القولين المذكورين ليس على وجه واحد فانا اذا قلنا
الانسان ليس بضاحك بالقوة يكون كاذبا بحيث تتغير ماهية الانسان فان ماهية الانسانية
التي لا ينفك عنها الضحك بالقوة ليست في نفس الامر ماهية انسانية واذا قلنا الحبشي او الغراب
ليس باسود لا يكون كاذبا بحيث تتغير ماهية الحبشي او الغراب وهذا هو ما قال بعض الفحول العلماء

ان

ان الخاصة تناسب الجزئيات بسبب النوع فان زيدا ضاحك بالقوة لانه انسان وكل انسان
ضاحك بالقوة والعرض العام يلحق النوع بسبب الجزئيات فان الانسان اسود لانه حبشي
وكل حبشي اسود وهذا هو ما قال ارسطوطاليس في فصل الجوهر لما كان سقراط ضاحكا كان الا
نسان ضاحكا فعلى هذا لا يلحق السواد الحبشي بسبب انه انسان بل يلحقه بسبب انه جزئياته — او بسبب المبادئ الذاتية وح
اي بسبب انه حاصل من مادة كذا او متولد في ارض كذا ولهذا امتاز عن الخاصة على انا نرى ان افراخ الغراب
بيض حين تتولد واعترض ثانيا بان الموت عرض عام بالنسبة الى الانسان وكذا الاحتراق بالنظر الى
الخشب مع انهما لا يأتيان فيهما بدون فساد الموضوع اقول هذا السؤال مشهور بين العلماء ولهم
اجوبة متعددة بعد رؤسهم واصدقها ما ذكره البعض بانه ان اخذ الاثبات في قولنا الانسان
مات بمعنى الانسان بالفعل والان يكون القضية ممتنعة كقولنا الانسان حجر فان لفظ الانسان
يدل لانه ظاهرة على انه حي والجيفة ليست بحي القضية الممتنعة لا تخرج [illegible] وان اخذ بمعنى — لا توجد فيها بحروصا دق وح
قابل للموت وبالنظر الى الاستقبال يكون عرضا عاما ثم اعلم ان العرض العام يمكن ان ينسب
العرض العام الى موضوعاته و[illegible] فهو بالاعتبار الاول عرض عام لها وبالاعتبار الثاني جنس
لا [illegible] فلم يصح
الموضوع [illegible] مثلا يكون ان ينسب الى موضوعاته التي على حد ايا يا دوات [illegible] يكون عرضا عاما
لها وان ينسب الى هذا البياض وذلك البياض وكذا السواد وتلك الحمرة فيكون جنسا لها وان ينسب
الى ماهية البياض والسواد والحمرة يكون نوعا لها ولكن ما ذكر كافيا في شرح الفصول الخمسة
للكليات من رسالة فرفوريوس اما الفصول الخمسة الاخر المناسبات والمباينات بين الكليات فتركت
شرحها لسهولة فهمها كما تركه اكثر الشراح والحمد لله على الاتمام والصلاة على نبيه محمد واله الكرام
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد واله وصحبه اجمعين
وبعد فما ذكره هو ترجمة الشراح الانور للحكيم يونس قوتنس على كتاب قاطيغورياس لارسطوطاليس
[illegible] ما [illegible] مقدمة ثم ان هذا الكتاب تأليف ارسطوطاليس حقا وان توهم بعض انه
لارخيتاس الدارندي فاخطأ لان ارخيتاس كتب رسالة صغيرة للمقولات العشرة لكنها مغايرة لهذا

او الراس فله مثلا اللون يمكن ان ينسب الى موضوعاته كالانسان والجدار وان ينسب الى البياض والسواد ونحو الالوان فهو في الموضع نعم وح

ح ح ان تحليله للنوع كاللون بالنسبة الى البياض والسواد نوع لها كما صرح بالنسبة الى هذا البياض وذلك البياض وح

لا ارسطوطاليس صح

الكتاب مغايرة تامة وذكر فحول العلماء منها بيانه ان هذا الكتاب وجوها الاول ان عبارته
الموجزة المجملة المغلقة المقطوعة [illegible] الدقيقة المملوة بالمعاني يدل على انه من صنيع
ارسطو كما قال سمبلقيوس الثاني في اكثر القوانين المذكورة فيه للعلوم اختصاصها بتدل
على انه الثالث ان ارسطو يذكر هذا الكتاب كثيرا في اكثر كتبه الرابع تواريخ الحكماء وشروح
كثير من الحكماء المشائين والافلاطونيين المتعلقة عليه المبينة لكونه لارسطو اذا ثبت هذا فلان
على انه والغلط قاتغوريا بمعنى الحكم والحمل اي بمعنى حمل شيء على اخر ولما كان جميع الموجودات
المتحققة في نفس الامر مرتبة في هذا الكتاب على اقسام عشرة بحيث تكون الاعالي على الاسافل مقتضى
الطبيعة محمولة على الاسافل فسمي هذه الاقسام العشرة قاتغورياس وسميت في العربية بالمقولات
العشرة والغلط قاتغوريا والمقولة بهذا المعنى المحمولة على شيء اسفل منها وترجمت ارسطو
ذكرناها في البحث الاول من الطبيعيات وستاغيرا كانت قبل الف من زمانه قلعة قريبة من ساحل
بحر الروم من مقدونية المسماة الان بلانكيك تولد فيها ارسطوطاليس ثم خربت وهذه القلعة
قريبة من وطن بوانس [illegible] شارح الكتاب وهو روبا اي قرية قريبة منه في موضوع هذا
الكتاب قال البعض ان موضوعه الصوتي اي الالفاظ من حيث دلالتها على الموجودات كما قال
امونيوس وبواجيوس واليه ذهب فورفوريوس في التقسيم السادس من البحث الاول في الفصل السابع
من الحرف الخامس مما بعد الطبيعة وذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مختصره للمقولات
العشرة ان موضوعه مجموع الموجودات لان المقولات العشرة شاملة لها وتبعه البعض ونحن
نقول على مقتضى ما قلنا في موضوع المنطق تابعا لرأي الجمهور ان موضوعه الذي هو مجموع الموجودات
واما موضوع الصوري هو الموجود الذهني والمعقول الثاني بمعنى ان موضوع هذا الكتاب هو مجموع الموجودات
من حيث انها تستقر تحت موجود عقلي المستند لاعمال العقل وبسبب هذا الرأي ظاهر فان
موضوع قسم علم يجب ان يكون قسما من الموضوع الكلي لمجموع هذا العلم والموضوع الكلي لمجموع
المنطق الصوري الذي هو الموجود بالعقل كما بيناه في بحث الموضوع فموضوع هذا الكتاب

الذي

سلسلة الاجناس والانواع الموجودة التي يحمل فيها الاعالي على الاسافل على مقتضى الطبيعة وقد يراد به الجنس العالي صح

الفصل السابع

الذي هو قسم منه هو قسم من كل الموضوع الكلي لمجموع المنطق فيكون موضوعه هو الموجود
بالعقل المستند لاعمال العقل من الموجودات البسيطة المحمولة في تقسيم هذا الكتاب هذا
الكتاب ينقسم الى اقسام ثلثة الاول ما قبل المقولات الثاني المقولات والثالث ما بعد المقولات
القسم الاول على اربعة فصول والقسم الثاني الذي هو المقصود بالذات على عشرة فصول
والقسم الثالث ايضا على خمسة فصول والقسم الاول في ما قبل المقولات مقدمة للمقولات
العشرة وما بعد المقولات احوالها الفصل الاول في المشتركات اللفظية والمعنوية والمشتقات
لما كان بحث المقولات العشرة في تمام هذا الكتاب يحمل الاعالي فيها على الاسافل فناسب ان
يبين المص قبل المقولات المشتركات والمشتقات التي هي وجوه بها يحمل شيء على اخر فقال
المشتركات اللفظية تقال للاشياء التي يكون اسمها فقط مشتركا والمعنى الجوهري بالنسبة الى هذا
الاسم مختلفا بالكلية كاسم الكلب فانه مشترك بين الارضي والمائي والفلكي والمعنى الجوهري
لاسم الكلب فيها مختلف ويكون من الكلمات والادوات ايضا مشتركات والمص اورد اسم
الحيوان مثالا لها بالنسبة الى الانسان المحقق وصورته والمشتركات المعنوية تقال للاشياء
التي يكون اسمها مشتركا ومعناها الجوهري [illegible] بالنسبة الى هذا الاسم كالانسان بالنسبة
الى زيد وعمرو وكالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس ومثالهما فان الزيد وعمرو اتحادا
هو الانسان وماهية واحدة هي حقيقة الانسان والمشتقات تقال للاشياء التي تأخذ الاسماء
مما يتغير منه بادني تغيير كالضارب من الضرب والقارئ من القراءة والشجاع من الشجاعة والعادل
من العدالة فان قلت لم يذكر المص [illegible] مع انها طرف اخر للحمل ومعرفتها واجبة اقول لانها واسطة
بين المشتركات اللفظية والمعنوية واذا علم الطرفان يسهل معرفة الواسطة لانها تعبر ذات
حصة منهما اولان المراد منها في المشتركات اللفظية ورسموا [illegible]
الكثيرة التي تكون بينها حال مشتركة اما من جهة التعلق والتبعية او من جهة المناسبة كالصحيح
فانه يطلق على الحيوان والنبض والقارورة لكن يطلق على الاخيرين بالتبعية لصحة الحيوان لانه

ناسبة [illegible] على مقتضى الطبيعة صح

ان متواطئة لتركه

واحدا صح

مشتركا صح

المتناسبات صح

المتناسبات [illegible] اللفظ الذي يدل على المعاني صح

ان يطلق عليهما اذا كان الحيوان صحيحا بالصورة والفعل وما كانت المشتركات
مشكلة وبحثها بما بعد الطبيعة ينبغي ان نعلم ههنا قدر ما يكفيك في الشروع في المنطق فانها
وان كانت تطلق على وجوه شتى لكنها يمكن ان ترجع الى جنس من المشككات بالمناسبة
بالصحة اي الاشياء التي تدل على الاشياء التي تكون بينها مناسبة كاسم المفتاح فانه
[illegible] بالمناسبة لانه يدل على الالة التي يفتح بها القفل وعلى شجاب [illegible] وبهذا يرجع جميع المجازات
الحاصلة بالمشابهة كالنور فانه يقال للنور حقيقة وللمحبوب مجازا ولهذا اعرف في ما بعد الطبيعة
بانها هي التي تكون اسمها مشتركا والمعنى الجوهري بالنسبة الى هذا الاسم مختلفا مع مقتضى المناسبة
ومنها [illegible] التي تقال على الكثيرة بنسبة [illegible] يكون لها الى الواحد كالصحيح فانه يطلق على
الحيوان والنبض والقارورة والعلاج لكنه يطلق على الثلثة الاخر بالصحة التي تكون بالصورة
والفعل في الحيوان وهذه [illegible] تنقسم على حسب اقسام العلل الاربع الفاعلية والغائية
والمادية والصورية البحث الاول في ان تعريف المشتركات اللفظية هل هي صحيحة ام لا اورد اولا
ان المشتركات اللفظية تتولد منها دغدغة وخدعة واختلال على ما قال ارسطو في الفصل السابع
من الكتاب السادس من الجدل وكل ما كان كذلك لا يعلم ولا يعرف من الحكيم فالمشتركات اللفظية
لا تعلم ولا تعرف من الحكيم وثانيا ان المشتركات اللفظية ليست امرا واحدا وكل ما يعرف امر واحد
فالمشتركات اللفظية لا تعرف اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان التعريف يجب ان يكون
لشيء واحد اذ التعريف يبين ماهية الشيء وماهية شيء واحد واحدة فقط وثالثا ان
المشتركات امور كثيرة وكل امور كثيرة ينبغي ان تقسم اولا الى امور ثم يعرف على ما قال المعلم
في الفصل السادس من الكتاب السادس من الجدل وفي [illegible] الكتاب الاول
للقضايا فالمشتركات ينبغي ان تقسم اولا الى امور ثم يعرف فالفيلسوف لم يعرفها على ما ينبغي
ورابعا ان المشتركات امور كثيرة وكل امور كثيرة فلها اسماء كثيرة فالمشتركات لها اسماء
كثيرة واذا كانت للمشتركات اسماء كثيرة يكون قول الفيلسوف في التعريف يكون اسمها
فاسد

فاسدا بل الصحيح يكون اسماؤها لكن للمشتركات اسماء كثيرة فيكون قول الفيلسوف
فيها اسمها فاسدا فالصحيح يكون اسماؤها اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان الاسم ليس
الا دالا وهذا المعنى واداء ذلك المعنى وهو يختلف باختلاف المعاني والثاني انه يوهم المراد وخامسا
ان بعض المشتركات اعراض ولا شيء من الاعراض بجواهر فبعض المشتركات ليس بجواهر
واذا لم يكن بعض المشتركات جواهر لم يكن تعريف الفيلسوف بقوله هي التي يكون اسمها
مشتركا والمعنى الجوهري بالنسبة الى هذا الاسم مختلفا لكن الاول حق فكذا الثاني والصواب
ان يترك لفظ الجوهري وسادسا ان هذا التعريف فاسد لانه غير جامع لافراده وكل تعريف
غير جامع لافراده فاسد فهذا التعريف فاسد اما الصغرى فلان التعريف غير صادق على
الكلب الارضي والمائي لان معناهما الجوهري واحد لا يختلف لانه الحيوان الحساس لا غير وكذا ليس
بصادق على الاعلام الانسانية المشتركة فان معناها الجوهري واحد لان كل واحد منهم جسم نام
حساس ناطق فتوصيف المعنى الجوهري بكونه مختلفا فاسد وسابعا ان اسم الكلب مثلا ليس
بمشترك لفظا لانه يتحقق فيه التناقض وكل ما يتحقق فيه التناقض ليس بمشترك لفظا
فاسم الكلب مثلا ليس بمشترك لفظا اما الصغرى فلانه اذا قيل ان هذا الحيوان البحري ليس
بكلب وانه كلب كان هاتان القضيتان مختلفتان ايجابا وسلبا بحيث يقتضي ان يكون احدهما
صادقة والاخرى كاذبة وكل ما كان كذلك يتحقق فيه التناقض فالقضيتان المذكورتان يتحقق
فيهما التناقض واما الكبرى فلانهم قالوا ان الاشتراك اللفظي يمنع التناقض في بيان طبيعة
المشتركات اللفظية وحالها ومنه يعلم طبيعة المشتركات المعنوية اعلم ان الاشياء المدلولة
والاسماء الدالة توصف بالاشتراك فالاشياء سميت عند المنطقيين مشتركات في اللفظ
والاسماء سميت مشتركا فيها مثلا اسم الكلب اسم مشترك فيه لانه يدل على معان مختلفة والكلب
الارضي والمائي والفلكي مشتركات لكنه في هذا الاسم وكذا بعض الاشياء تسمى مشتركات معنوية
بالفتح وبعضها مشتركات بحسب المعنى بكسر الراء كمعنى الحيوان فانه مشترك معنوي بفتح الراء

والفرس وسائر الحيوانات مشتركات بحسب المعنى بكسر الراء والمعنى الذي عرف بهنا المشتركات اللفظية بكسر الراء لا المشترك بالفتح والذي قال في تعريفها هي التي تكون اسمها مشتركا ثم اعلم ان الاشتراك قد يتحقق بلا قصد بل اتفاقا وقد يتحقق بالقصد لا اتفاقا والمشترك بالقصد هو اللفظ الدال على المعاني الكثيرة على السوية اصالة لا على ان يكون بعضها اصلا واولا والباقي فرعا ومؤخرا اي لا يكون دلالته على بعضها بسبب مناسبة ما لاخر كلفظ العين فان دلالتها على بعض معانيها ليس بسبب مناسبة الى الاخر فانه موضوع اولا لكل واحد من معانيها بلا اعتبار مناسبة ما بينها والمشترك بالقصد يقال للشيء الذي يدل على معان كثيرة يكون احدها اصلا والاخر فرعا بحيث لا يدل عليه الا بمناسبة ما للاول الاصل كالانسان بالنسبة الى نفس الانسان وصورته فانه يدل على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا للمناسبة للاول والمعنى دخل كلا هذين القسمين في المشتركات اللفظية وقد قسم بعض المشتركات اللفظية على ثلثة اقسام في الفصل الثالث من الكتاب الاول من المغالطة اشار اليها بقوله من جهة نظر الى المشترك والمشكك والمتجوز ثم ينبغي ان تعلم ان الاسم ينقسم على اربعة اقسام لانه اما ان يكون له اسم واحد دال عليها بمعنى واحد وهي المشتركات المعنوية واما ان يكون لها اسماء مختلفة ومعان مختلفة وهي المتباينات واما ان يكون لها اسم واحد ومعان مختلفة وهي المشتركات اللفظية واما ان يكون لها اسماء مختلفة دالة عليها بمعنى واحد وهي المترادفة بالفتح والدوال تسمى مترادفة بالكسر مثال الاول كالانسان والفرس مثلا بالنسبة الى لفظ الحيوان والثاني كالانسان والفرس بالنسبة الى لفظهما والثالث كمعاني العين بالنسبة الى لفظها وكالحيوان المفترس والرجل الشجاع بالنسبة الى لفظ الاسد ومثال الرابع كالانسان بالنسبة الى لفظ الانسان والبشر ثم اعلم ان ما اذا حمل شيئا على الكثير يجب ان يحمل عليه على احد الوجوه الثلثة للحمل اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بالتشكيك ويبين هذا الوجه اما اولا فمن جهة الاشياء المحمولة فان ما يحمل على الكثير اما اسم فقط او شيء اخر مع الاسم فان كان الاول فمثل هذا الحمل هو حمل المشترك اللفظي على المشتركات باللفظ وان كان الثاني فاما ان يكون محمولا

عليها

وان كان الثاني فاما ان يكون محمولا عليها على السوية فهذا الحمل هو حمل المشترك المعنوي على المشتركات في المعنى او محمولا عليها بالتقدم والتأخر فهذا الحمل هو حمل المشكك على المشككات واما ثانيا فمن جهة الاشياء التي تحمل معنا ما يشمل هذا الاسم فانه يحمل كذلك على وجوه ثلثة الاول بالنظر الى المعنى الواحد بعينه وما يحمل كذلك يسمى محمولا بالاشتراك المعنوي كما يحمل الحيوان كذلك على الانسان والفرس والثاني بالنظر الى المعنى المختلف مطلقا والمحمول على هذا الوجه يسمى محمولا بالاشتراك اللفظي كما يحمل الكلب بهذا الوجه على الارضي والمائي والفلكي والثالث بالنظر الى المعنى الواحد من جهة والمختلف من جهة اخرى وما يحمل بهذا الوجه يسمى محمولا بالتشكيك كما يحمل الصحيح بهذا الوجه على الحيوان والعلاج والنبض والقارورة والحمية فان الصحيح محمولة عليها وان كانت مختلفة بالذات لكنها تقال انها محمولة بوجه ما على معنى واحد فانه بوجه ما العلاج والنبض والقارورة والحمية تقال انها صحيحة بنسبة ما الى الصحة الموجودة في الحيوان وكما ذكرنا تبيين طبيعة المشتركات اللفظية والمعنوية والمشككات فاذا عرفت هذه المذكورات فلنبين لك التعريف الذي ذكره الفيلسوف ليزداد علمك فنقول قال اولا المشتركات بصيغة الجمع لانه لا يمكن ان يكون شيء مشتركا لنفسه وثانيا نقال ولم يقل تكون الاشياء التي تكون لان الاشتراك اللفظي لا يكون لها من حيث انها اشياء في نفس الامر لانها في انفسها ليست بمشتركات اصلا لا لفظا ولا معنى بل تقال كذلك من حيث انها تكون مدلولات لنا بالالفاظ وقال ثالثا التي يكون اسمها فقط بالاسم احد اقسام اللفظ المفرد المقابل للكلمة والادوات بل اراد كل لفظ دال بالوضع لان الاشتراك لا يقع في جميع اقسام اللفظ المفرد لا سيما في الكلمة وقال رابعا والمعنى اي التعريف حدا كان او رسما او الطبيعة والماهية ... يؤخذ معنى ... ولم يرد به ما يقابل العرض ... والا لزم ان لا يوجد الاشتراك اللفظي في الاعراض وهو خلاف الواقع بل اراد به طبيعة الشيء وماهيته ... وهو يتحقق في جميع المقولات فان لكل موجود طبيعة وماهية وسماها بالنسبة الى هذا الاسم لان اختلاف ...

حامًا

المدلولات
واحد صح
المترادفة
عليها صح
كافراد صح
المتناسب على المتناسبات صح
بالكلي صح
المتناسب صح
والمتناسبات صح
بالاسم صح
الجوهر

١

المشتركات لا يجب ان يكون بالنسبة الى الكل ما يحمل عليها بل بالنسبة الى الالفاظ المشتركة
بينها مثلا الكلب الارضي والمائي مشتركان في لفظ الكلب ومعناهما ليس بمختلف بالنسبة
الى لفظ الحيوان والجسم والجوهر بل الاختلاف انما هو بالنسبة الى لفظ الكلب فقط واستبان
منه ان بعض الاشياء تكون مشتركات لفظية بالنسبة الى لفظ ومشتركات معنوية بالنسبة
الى اخر مثلا الكلب الارضي والبحري مشتركان لفظا بالنسبة الى لفظ الكلب ومشتركان معنى بالنسبة
الى الحيوان والجسم والجوهر حل الاسولة المذكورة يجاب عن الاول بان المشتركات اللفظية
وان كانت تورث الاشتباه والالتباس والخدعة والدغدغة لكن ينبغي للفيلسوف ان يبينها
حتى تعلم احوالها ويجتنب عنها ولا تستعمل كذا قال ارسطو في الحرف السادس مما بعد الطبيعة وقال
في الكتاب الاول من المغالطة انه يبين سفسطة السوفسطائيين في التعليم وتستعمل في التعلم
وتجتنب وعن الثاني فبان المشترك اللفظي بالفتح امر واحد والمشتركات اللفظية بالكسر وان كانت
في انفسها متعددة لكنها متفقة في معنى واحد هو كونها مشتركة في لفظ دال عليها والتعريف ليس
للمشتركات من حيث انفسها بل لها من حيث اتصافها بهذا المعنى الواحد والتعريف بهذا الوجه
صحيح واقع كتعريف القوم والعسكر وعن الثالث بان تعريف المشتركات اللفظية من حيث انها
مشتركة ومتحدة في معنى الاشتراك الذي هو صفة واحدة لها امر مغاير لتعريف هذا الشيء المشترك
وذلك الشيء المشترك من جهة انفسها وعند تعريف المشتركات بالاعتبار الاول اي عند
تعريف مفهوم لفظ المشتركات لا ينبغي ان تقسم اولا ثم توقف والا لكن اذا اردت تعريف
واحد واذا اردنا ان نعرف حقيقة المشترك فح ينبغي لنا ان تقسم اولا ثم نعرفه مثلا اذا اردنا
ان نعرف الكلب الارضي في نفس الامر ينبغي ان نفرقه اولا من الكلب البحري والفلكي ثم نعرفه فقط باطلة
الفيلسوف المذكورة في السؤال انما هي بالاعتبار الثاني لا الاول الذي به عرفت المشتركات اللفظية
ههنا وعن الرابع بان بعض الالفاظ كالعين والقرء وبعض الاعلام الشخصية تدل على معان كثيرة
يكون اسمها واحدا وهذا الاسم مشترك فيه لهذه المعاني دالة عليها بالاوضاع المتعددة وعلى ما ليس

بان المراد

التعريف مطلقا ح

بان المراد بالمعنى الجوهري كما مر هو المعنى الحقيقي لا المعنى المقابل للعرض حتى لا يتناول الاعراض
المشتركة فلا يكون الصواب ترك لفظ الجوهري بل الصواب ح ذكره وعن الخامس بان التعريف
صادق على الكلب الارضي والمائي وعلى الاعلام الشخصية فان المراد بالمعنى هو [illegible]
المطابق [illegible] الاسم فالكلب الارضي هو الجوهر الجسم الحساس الارضي وهو مغاير للمعنى [illegible]
[illegible] الكلب المائي الذي هو الجوهر الجسم الحساس المائي وكذا المعنى المطابق لزيد بهذا الذي
هو الحيوان الناطق المتشخص بعوارض مختصة به مغاير للمعنى المطابق لزيد ذلك الذي هو الحيوان
الناطق المتشخص بعوارض مختصة به وعن السابع بان التناقض على قسمين احدهما بحسب
نفس الامر [illegible] وهو يتحقق اذا قيل مثلا الاربعة زوج الاربعة ليست بزوج وهذا التناقض
لا يتحقق في المشتركات اللفظية لانه اثبات شيء لامر ونفي ذلك الشيء بعينه عن هذا الامر
بعينه وهذا الاتحاد لا يوجد في المشترك اللفظي فانه اذا قيل ان هذا الحيوان البحري كلب وليس
بكلب يراد بالاول كلب مائي وبالثاني كلب ارضي فلا اتحاد ان في الاشتراك اللفظي يمنعه والثاني بحسب
ظاهر دلالة الالفاظ وهو يوجد في المشترك اللفظي ولا يمنعه فانه اذا قيل هذا الحيوان البحري كلب
وهو ليس بكلب يقال بحسب ظاهر دلالة اللفظ انه يبين ما بين متناقض لا بحسب نفس الامر وان تعريف المشتركات
المعنوية بما ذكره صحيح ام لا اعترض عليه اولا بانه لا شيء من المشترك المعنوي لانه لو كان شيء مشتركا معنويا
كان يليق ان يكون جنسا على ما قال ارسطو في الفصل الثالث من الكتاب الرابع من الجدل ان كل جنس
مشترك معنوي لكن الجنس ليس بمشترك فليس شيء مشتركا معنويا وبيّن بطلان التالي بان
الجنس يتضمن المشتركات اللفظية ولا شيء مما يتضمن المشتركات اللفظية بمشترك معنوي لا
لكان المشترك المعنوي مشتركا لفظيا والصغرى مما حكم به ارسطو في [illegible] من الكتاب
السابع من الطبيعيات وفي [illegible] من الكتاب الثاني من التحليل الثاني وثانيا بان
هذا التعريف فاسد لانه غير مانع لاغياره وكل تعريف غير مانع لاغياره فاسد فهذا التعريف فاسد
اما الصغرى فلانه صادق على العدد مع انه ليس مشتركا معنويا بالنسبة الى مراتب الاعداد اذ ما صدقه

وتعريف مع

هو ح

التعريف الحدي او الرسمي او اللفظي ح

للتعريف

ما يجب بهذا الاسم ح

او لا يتحقق التناقض بحسب نفس الامر ح

لا القضيتين ح

ال المتواطئة ح

ومتواطئة ح

ومتواطئ ح

على العدد مثلا لان العدد يحمل على الاعداد الكثيرة باسم واحد وبمعنى واحد لهذا الاسم وكل ما كان كذلك

فهو مشترك معنوي فالعدد مشترك معنوي واما انه ليس مشتركا معنويا فلانه يحمل عليها بالتقدم

والتاخر وكل ما يحمل على افراده كذلك ليس بمشترك معنوي فالعدد ليس بمشترك معنوي

اما كونه محمولا عليها بالتقدم والتاخر فلانه يحمل على الاقل بالتقدم وعلى الاكثر بالتاخر لكون الثاني حاصلا

من الاول واما الكبرى فلان المشترك المعنوي لا يحمل على افراده بالتقدم والتاخر وتثبت الصغرى الاولى

ايضا بانه صادق على الشكل مع انه ليس مشتركا معنويا بالنسبة الى المثلث والمربع والمخمس وسائر

افراده بمثل ما مر وثانيا بانه غير مانع لاغياره ايضا لصدقه على المشتقات مع انها ليست مشتركة معنوية

اما صدقه عليها فلان المشتقات مثل العادل والابيض والاسود وامثالها تحمل على افرادها باسم واحد

ومعنى واحد لهذا الاسم وكل ما كان كذلك فهو مشترك معنوي فالمشتقات مشتركات

معنوية واما انها ليست مشتركات معنوية فيعلم من كونها قسيما لها في كلام المعلم مع بيان تعريف

المشتركات المعنوية اعلم ان ما يقال على افراد كثيرة بمعنى واحد كلفظ الحيوان يسمى مشتركا

معنويا وتسمى تلك الافراد كالانسان والفرس وسائر الحيوان مشتركات معنوية بالمعنى

والفيلسوف انما عرف المشتركات المعنوية بما مر في التعريف وهذا التعريف صحيح حسن لانه مركب

من الجنس والفصل وكل تعريف مركب من الجنس والفصل صحيح حسن فهذا التعريف صحيح حسن اما الصغرى

فلان قوله الاشياء التي تكون اسمها واحدا بمنزلة الجنس لشموله على المشتركات اللفظية والمتباينات

ايضا وقوله ومعناه الجوهري ايضا مشتركا بالنسبة الى هذا الاسم بمنزلة الفصل يخرجها لان المشتركات اللفظية

متغايرة بالمعاني الجوهرية كما عرفت والمتباينات متحدة من جهة ومتغايرة من جهة اخرى كما ستسمع

واما المشتركات المعنوية فمتحدة بالكلية بالمعنى المقول عليها فان لفظ الحيوان مثلا يطلق

على الانسان والفرس وسائر الحيوانات بمعنى واحد فان كلها جوهر جسم ذو نفس

حساس ولا تتوهم ما قلنا على وجه الكمال في المشتركات المعنوية التي يكون الاسم المقول

عليها واحدا والمعنى المدلول لهذا الاسم ايضا واحدا في طرفي والمشتركات اللفظية لا يكون

الاسم

الاسم المقول عليها واحدا او المعاني المدلولة لهذا الاسم مختلفة قطعا

كالواسطة بينهما لكن لا باعتبار اللفظ فانه واحد فيها كما في المشتركات

بل باعتبار المدلول لهذا اللفظ فان المدلول فيها واحد من جهة ومختلف من جهة اخرى

مثلا لفظ الصحيح هو الانسان والنبض والقارورة والدواء والحمية وما كان من هذه

الاشياء بالنسبة الى لفظ الصحيح يكون لها اسم واحد لانه يطلق على كل واحد منها انه

صحيح واما معانيها وتعريفاتها من جهة اطلاق الصحيح فواحدة من وجه فان الانسان

من حيث انه صحيح يوجد فيه الصحة بالذات والنبض والقارورة من حيث انهما يكون دالين

لهذه الصحة الحاصلة في الانسان والعلاج من حيث انه علة وسبب لهذه الصحة الكائنة

والحمية من حيث انها حافظة لها او من تحت الصحة الواحدة بالعدد الحاصلة في الانسان

بعينها في تعريف هذه الاشياء ولهذا يقال ان المعنى الحقيقي واحد في هذه الامور

من جهة ومختلفة من وجه اخر لانها امور متمايزة بالذات في نفس الامر ولان كل

فعلى هذا يكون المشكك كالحد الاوسط بين حدي المشترك اللفظي والمعنوي

ولكون الحد الاوسط واخذا من الحدين يكون الامور المتناسبة ايضا كذلك فكذلك كان معناها

واحد من جهة ومختلفة من جهة فلما كان الصحيح مثلا صادقا على الانسان او لا ثم على غيره

منه ان المشكك يحمل بالتقدم والتاخر دفع الاسولة المذكورة اما دفع الاول ولا ما بطل التالي

اعني قوله لكن الجنس ليس بمشترك معنوي واما فان في اثباته من ان الجنس يتضمن المشتركات

اللفظية ولا شيء مما يتضمن المشتركات اللفظية بمشترك معنوي فيقول عليه ان بعض المشتركات

المعنوية منطقية وبعضها طبيعية والمشتركات المعنوية المنطقية التي عرفها الفيلسوف

منها لها احوال ثلثة الاولى هو اتحادها في اسم واحد الثانية هو اتحادها في التعريف الواحد الجوهري

المدلول لهذا الاسم الثالثة هو ان لا يصدق هذا التعريف الجوهري بالتقدم والتاخر على ما يصدق

عليها بل يصدق على التسوية فان معنى الحيوان مثلا يصدق على الانسان اولا وعلى الفرس

مؤخر الا ان الجنس لا يتوقف وينقسم العقول المتفاوتة على ما قال ارسطو في الفصل الثاني
والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة والمشتركات المعنوية الطبيعية فلها حال اخرى ما عدا هذه
الاحوال الثلثة وهي اتحادها بالماهية وهو لا يوجد اصلا ما لم تستند الاجناس بل النسبة الى الانواع
ان كانت محفوظة ومن ثمة قال العلماء ان الانواع الغير المنقسمة كالانسان والفرس والاسد ليست
بمشتركات معنوية طبيعية فانها ليست مشتركة بالماهية النوعية لكنها مشتركات معنوية منطقية
لان لها الاحوال الثلثة المذكورة فعلى ان اراد بقوله الجنس تحت المشتركات اللفظية ان الجنس من حيث
مشترك معنوي طبيعي فمسلم لكن الكلام ليس فيه وان اراد من حيث انه مشترك معنوي منطقي
فبطلانه ظاهر وثانيا بانه ان اراد انه يكون في الجنس مشتركات لفظية كثيرة بالقوة فمسلم وان
اراد بالقوة ما هو مردود لانا نعلم من المشتركات اللفظية العقول وهي تحت الجنس بالقوة فقط كما بيناه
في الفصل وعلم الفيلسوف في الفصل الثاني والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة واما دفع الثاني فبان
العدد مشترك معنوي بالنسبة الى مراتبه المحمول هو عليها فانه كما قال الفيلسوف في الفصل يكون نوع واحد
من الكم المنفصل وكل نوع مشترك معنوي فالعدد مشترك معنوي ونقول على ما قال من ان العدد يحمل
على افراده بمعنى واحد بالتقدم والتأخر وكل ما كان كذلك مشترك بان ما يحمل بمعنى واحد عام على امور
كثيرة يمكن ان يلاحظ التأخر على قسمين الاول من حيث وجود هذه الاشياء التي يوجد واحد منها ثم الاخر
ثم وثم والثاني من حيث حمل هذا المعنى الواحد عليها بان يحمل على واحد منها ثم يحمل هذا المعنى المحمول عليه
بسبب حمله عليه على الاخر وهذا التقدم والتأخر يمنع الاشتراك المعنوي ويجعل الشيء مشتركا لفظيا كما بيناه
في لفظ الصحيح واما التقدم والتأخر من جهة الوجود فلا يمنعه وهذا ظاهر في الامور المتعاقبة فان الانسانية
يوجد في الاب ابتداء ثم يوجد في الابن لكن الانسان يقال عليهما بالاشتراك المعنوي وكذا الزمان يتحقق
في الامس بعده ثم في اليوم والغد لكنه يحمل على كل منها بالاشتراك المعنوي وكذلك العدد يوجد ابتداء
في الاثنين ثم يوجد في الثلثة ويحمل عليهما بالتواطؤ فان كل واحد منهما يقبل المعنى المدلول للفظ العدد
قطعا وليس صدق هذا المعنى على واحد منهما بسبب صدقه على الاخر وكذا الحال في السؤال الثالث والرابع

(عن المعنى)
الثالث في ما اختلف فيه العلماء فقال بعضهم ان تعريف المشتركات المعنوية لا يصدق على المشتقات
(واجدا بحسب)
اصلا فان المفهوم من قولهم في تعريفها ويكون المعنى الموجود فيه [redacted] الاسم هو ان يكون
ماهيتها الذاتية وتعريفها الحدي اليه مشتركا وهو لا يتحقق في المشتقات فان الصفة [redacted] الاسم
مثل العادل والابيض تدل على المعنى بالعرضية لكن هذا القول ليس بمقبول لانه يرفع الاشتراك المعنوي
عن جميع الاعراض وهذا لا ينبغي ان يقال ولانه لم يشرحوا القول الى ما ذكروه في شرحه على الوجه الصحيح
فان المراد منه كما ذكرنا ان يقال بحسب الماهية او ما يقوم مقامها وكذلك تبين هذه العبارة نوعا ما انالس
في كتاب الثاني من ما بعد الطبيعة فينبغي ان يجاب بوجه اخر ان المشتقات يمكن ان ينسب الى الموضوع الذي المشتق منه
كالعادل الى العدالة والابيض الى البياض والى ما يحمل عليه كالعادل الى زيد وعمرو والمتصفين بالعدالة والابيض
الى الثلج والعاج والمنسوبات الى المبادي تسمى مشتقات وبهذا الوجه يعرفها ارسطو في المشتركات
المعنوية واما المضافات الى ما يحمل عليه فهي بهذا الوجه مشتركات معنوية فان هذا وذاك متوافقان
في لفظ الابيض وفي المعنى المدلول لهذا اللفظ فان هذا المعنى هو البياض المتحقق فيهما الفصل الثالث
في تقسيم الاشياء التي تقال او توجد في موضوع الفيلسوف في هذا الفصل تقسيمين الاول هو ان
الاشياء التي تقال على شيء بعضها تقال بالتركيب كقولنا الانسان عاقل والسريع وبعضها تقال بلا تركيب
(اي يحمل على اخر)
كقولنا الانسان يجري والثاني هو ان بعض الموجودات يقال على الموضوع ولا يوجد فيه وهذا هو حال
الجواهر الكلية كالحيوان والانسان وغيرهما فانهما يحملان على سقراط وافلاطون ولا يوجدان
في الموضوع كالسنين وبعضها يوجد في الموضوع ولا يحمل عليه كالاعراض الجزئية مثل هذا البياض وذلك
السواد فانا لا نقول للجدار هذا البياض وللحبشي هذا السواد ويوجدان في الموضوع اي الجدار والحبشي
(الابيض والاسود)
مثلا وبعضها توجد في الموضوع ويحمل عليه كالاعراض الكلية كالبياض والسواد الكليين فان الاول
يوجد في الجدار ويحمل عليه والثاني يوجد في الحبشي ويحمل عليه وبعضها لا يوجد في الموضوع ولا يحمل
عليه وهذا هو حال الجواهر الجزئية كزيد وعمرو فانهما لا يوجدان في الموضوع فان الجواهر قائمة بذواتها
ولا يحمل عليه شيء ولا على غيره ولا عمرو على عمرو ولا على غيره لانه لا يقال زيد هو زيد ولا زيد هو عمرو
(اي زيد)

بان يقال صح
الابيض صح
على السوية صح
والطبيب عالم يوجع صح
واشباههما صح
فيهما اي لا يستندان اليهما استناد العرض بالموضوع صح

ولا عمرو بهو عمرو ولا عمرو هو زيد **الفصل الثالث** في بيان مسئلتين مقصود المعرفة بهذا الفصل

هو ان الضابطتين مفيدتان لان يعلم ان الاشياء الموضوعة في المقولات كيف يمكن ان يكون احدها

محمولا على الاخر وبالعكس فالضابطة الاولى هي انه كلما يحمل احد الامرين على الاخر حمل المحمول على

الموضوع فكل ما يحمل على المحمول يحمل على الموضوع يعني انه اذا وجد ما يوجد في سلسلة المقولات

العالية على اخر حمل المحمول على الموضوع يعني على ما هو اسفل منه فجميع ما يحمل على هذا المحمول يحمل على الموضوع

[illegible] في الاسفل منها بالذات فكل ما يحمل [illegible] يحمل كذلك على الاسفل الذي

تحقق فيه هذا العالي بالذات لكن العوالي المذكورة مرتبة في سلسلة المقولات تتحقق بالذات في السوافل

فكل ما يحمل عليها اي العوالي المحمولة يحمل على تلك السافل الموضوع وبين الفيلسوف صدق هذه الضابطة

بالمثال حيث قال مثلا الحيوان محمول على الانسان والانسان محمول على زيد فالحيوان محمول على زيد وكذلك

ذو النفس والجسم والجوهر محمولات على الحيوان والحيوان محمول على الانسان والانسان

محمول على زيد فهي محمولات على الانسان وعلى زيد ايضا الضابطة الثانية ذات جزئين وجزؤها

الاول يقرأ على الوجوه المختلفة في النسخ اليونانية والتراجم اللاتينية فانه وجد في اكثر تراجم اللاتينية

هكذا انواع الاجناس المختلفة الغير الموضوع بعضها تحت بعض وفصولها تكون مختلفة وفي بعضها هكذا

تكون الاجناس مختلفة ولا يكون بعضها داخلا تحت بعض تكون فصولها ايضا مختلفة بالنوع وفي نسخة

فسره اكثر الشراح بان فصول الاجناس المختلفة الغير الداخل بعضها تحت بعض تكون على حسب النوع

مختلفة ووقع في عامة النسخ اليونانية يكون مختلفة بالنوع [illegible] وكتب في حاشيته نسخة يونانية

قديمة مع النوع وكذا وقع في حاشية نسخة قديمة پارسية واظن ان هذه النسخة اصل نسخة ارسطو

وعلى هذا يكون معنى الضابطة انه لم يدخل الاجناس المختلفة بعضها تحت بعض يكون فصولها مع النوع

الذي هو الفصول المختلفة وبعبارة اخرى الفصول تكون مختلفة ايضا كما تكون تلك الانواع

التي هي الفصول فصولها مختلفة ومثل الفيلسوف هذا الجزء بفصل الحيوان والعلم يعني ان الحيوان

والعلم جنسان مختلفان لم يدخل واحد منهما تحت الاخر فيكون فصولهما المختلفة من كل وجه كما ان انواعهما

مختلفة

بيان ح

لان العوالي المذكورة مرتبة في سلسلة المقولات توجد بالذات في الاسفل وكلما يوجد

مختلفة فان فصول الحيوان كما قال الماشي وذو القدمين والطائر والمائي وفصول العلم

ليست واحدة منها فان العلم لا يتميز عن علم اخر بانه ذو القدمين وجزؤها الاخر هو ان فصول

الاجناس التي تدخل بعضها تحت بعض لا يمنع شيء من ان تكون متحدة فان الاجناس العالية تحمل

على الاجناس التي تدخل تحتها فان ذا النفس والحيوان جنسان مختلفان والثاني داخل

تحت الاول وكذا الفصول الحيوان وانواعه فصول وانواع لذي النفس تحت واحد في ان يا تين

الضابطتين صحيحتان ام لا اورد على الاولى اولا انها كاذبة لان الحيوان يصدق على الانسان

وكلما يصدق على الحيوان يصدق على الانسان لانه يصدق على الحيوان انه جنس وانه موجود

بسبب العقل وانه محمول على الكثرة المختلفة بالنوع وانه ناطق وغير ناطق لانا نقول الحيوان ناطق

والحيوان غير ناطق ولا يصدق شيء من هذه الامور على الانسان وثانيا ان الابيض يحمل على الانسان

ولا يصدق عليه كل ما يصدق على الابيض فانه يصدق عليه انه لون ومفرق للبصر ولا يصدق على الانسان

شيء منهما فان الانسان ليس بلون ولا مفرق للبصر وثالثا ان الجسم يصدق على الحيوان ولا

يصدق عليه كل ما يحمل على الجسم لانه يحمل عليه انه كم ولا يصدق على الحيوان انه كم واورد على الضابطة

الثانية القائلة بان انواع الاجناس المختلفة الغير الداخل بعضها تحت بعض وفصولها مختلفة ايضا

انها كاذبة ايضا لانه اذا كان نوع واحد داخلا في جنسين مختلفين ليس واحد منهما داخلا تحت الاخر

تكون تلك الضابطة كاذبة لكنه يكون نوع واحد داخلا في جنسين مختلفين ليس واحد منهما داخلا

تحت الاخر فتكون تلك الضابطة كاذبة اما الملازمة فبينة واما صدق الواقعة فلان العلم نوع

واحد داخل تحت جنسين عاليين اي الكيف والكم ليس واحد منهما تحت الاخر فان العلم لكونه ملكة

داخل تحت نوع من انواع الكيف ولكونه علم المعلوم داخل تحت الاضافة واذا كان نوع العلم داخلا

فيهما يكون فصله ايضا داخلا بالضرورة هذا الاول حرج فهذا الثاني في تحقيق الضابطتين المذكور

تين وحل الاسولة الواردة عليهما اما الجواب عن الاول فبرد قوله ليس كل ما يصدق على الحيوان

يصدق على الانسان بان نقول على اثباته الاول انا اذا قلنا الحيوان جنس لا نحمل امرا خارجيا على الحيوان

علما واحدا

بل المراد ههنا فان كون شيء جنسا او نوعا معقول ثان كما مر والمراد من الحمل الواقع في الضابطة
هو الخارجي ومما يحمل هو المعقول الاول ويجاب ثانيا بان الضابطة ينبغي ان يفهم لاجل المحمولات
العالية الموجودة فيما هو اسفل منها بالذاتية وهذه المحمولات الذاتية اما موجودة في الخط المستقيم
الواقع في الشكل المقولات واما موضوعة فيما رسم في جنبه وقال فرفوريوس وامونيوس ان المراد
من المحمولات هي الواقعة في الخط المستقيم من الشكل حتى يكون المعنى فكل ما يحمل على المحمول الموضوع
في الخط المستقيم المرسوم في شكل المقولات يحمل ايضا على الموضوع الواقع فيه كذا ابا الوليد ابن رشد
القرطبي وهم الضابطة تلتي يحمل على الموضوع حملا ذاتيا سواء وقعت في الخط المستقيم كالاجناس
او في الخط الواقع في جنبه كالفصول فنقول على الاول الانسان حيوان وكل حيوان جسم فالانسان
جسم وعلى الثاني الانسان حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس ونقول على الثالث
الثاني اي على قوله الحيوان موجود بسبب العقل محمول على الكثرة المختلفة بالنوع النابذين المحمولين
ليسا خارجيين للحيوان والا لوجدا اينما يوجد الحيوان لكنهما يصدقان عليه من حيث معقول ثان
وهو امر عارض لطبيعة الحيوان وعلى الثالث اي على قوله يقال على الحيوان انه ناطق وغير ناطق ان
هذا القول باطل فانه لا يقال على الحيوان انه ناطق وغير ناطق معا فانه ليس بناطق وغير ناطق معا
بالفعل بل هما يحملان عليه بالانفصال وهو الحمل الانفصالي صادق على ما هو اسفل منه فانه يصدق
على كل نوع من انواع الحيوان ان يقال انه اما ناطق او غير ناطق واما عن الرابع فبانه يقال اولا ان الا
بيض يحمل على الانسان بالوضعية لا بالذاتية والضابطة انما هي على الذاتي وثانيا ان كل ما يحمل على الابيض
يحمل على الانسان ايضا من حيث انه ابيض اما قوله يصدق على الابيض انه لون ومفرق للبصر ولا يصدق
على الانسان شيء منهما ففيه ان الابيض لا يصدق عليه انه لون ومفرق للبصر بل هما انما يصدقان حقيقة
على البياض لكن البياض لا يحمل على الانسان فلا لا يحمل عليه ما يحمل عليه اي على البياض واما عن الثالث فبان
لفظ الجسم مشترك لفظي لانه موضوع للجسم الطبيعي والتعليمي وما يحمل على الحيوان انما هو الاول ولا
يحمل عليه انه كم حتى يلزم ان يحمل على الحيوان ايضا بل ما يحمل عليه انما هو الجوهر نعم يحمل على الثاني انه كم متقدار

لكنه غير محمول

لكنه غير محمول على الحيوان واما عن الرابع فبان العلم نوع من الكيف من جهة واضافة من جهة اخرى
فان لوحظ من جهة واحدة لا يمكن ان يصدق عليه انه كيف وكم معا وان لوحظ من جهتين
فليس نوعا واحدا الفصل الرابع في تقسيم الموجود الى المقولات العشرة قد قسم الفيلسوف
في هذا الفصل الموجود الى عشر مقولات هي الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والملك
والفعل والانفعال والوضع ولم يعرف شيئا منها ههنا بل اكتفى بالمثال ثم قال اذا لوحظ كل واحد
منها من حيث ذاتها لا يوجد فيه حكم اصلا لا ايجابا ولا سلبا فانه اذا تكلم واحد بجوهر او كيف
مثلا لا يحكم فيه بشيء اصلا لا ايجابا ولا سلبا فان الايجاب والسلب انما يوجدان فيما يوجد فيه
الصدق او الكذب والمفردات لا يوجد فيها الصدق ولا الكذب فلا يوجد فيها الايجاب ولا السلب
الفصل الخامس في الجوهر لما فرغ المعلم عن القسم الاول بهذا الكتاب الذي كان مشتملا على ما قبل المقولات
شرع في القسم الثاني الذي يعلم كل واحد من المقولات وبدأ ببيان الجوهر لانه مقدم على سائر المقولات بالذات
والشرف والزمان وقسم هذا الفصل الى اربعة اقسام يقسم في الاول الجوهر الى بعض الاقسام
ويعرفها ويضع في الثاني نسبة بعض الاقسام الى البعض ويبين في الثالث وجه تسمية الانواع والا
الجوهرية فقط جواهر ثانية وجزئياتها الحقيقية جواهر اول ويشرع في الرابع الى الست خواص الجوهر
القسم الاول اعلم ان الجوهر ينقسم الى الجوهر الاول والثاني والجواهر الاول هو الجزئيات الجوهرية
كزيد وعمرو وواحد من الانسان وواحد من الفرس قال وهو الجوهر بالاصالة والحقيقة وعلى الاطلاق
لانه يقوم تحت جميع الاعراض والجواهر الثانية فان زيدا مثلا يكون تحت عوارضه وتحت الانسان
والحيوان والجواهر الثانية هي الانواع والاجناس الجوهرية التي تدخل تحتها الجواهر الاول
الجوهر الاول بانه هو الذي لا يقال على موضوع ولا يوجد فيه وينبغي ان يتصور في التعريف [illegible]
[illegible] فاتى مقام الجنس فيخرج عن التعريف بهذا الجزء الموجودات الغير التامة مثل الفصول
ويخرج ايضا المادة والصورة ويخرج الموجود الازلي اي الواجب تعالى الذي لا يدخل تحت مقولة
اصلا كما سنبينه وبقوله لا يقال على موضوع الموجودات التامة الكلية المقولة على ما هو تحتها عرضية

شرع في القسم الثاني الذي يعلم كل فيه صح

... الافضلية صح

بمعونة المقام الموجود المقولي صح

كانت او جوهرية وبقوله ولا يوجد فيه الجزئيات الموضية كهذا البياض فانه موجود في الموضوع
لان وجود الاعراض ليس الا في الموضوع وعرف الجواهر الثانية بانها هي الانواع والاجناس
التي توجد فيها الاول يعني ان الجواهر الثانية تكون كل مقولات موجودة بها الانواع
والاجناس الجوهرية التي تدخل تحتها الجواهر الاول وينبغي ان يتأمل ان الجواهر الاول لا توجد
في الثانية بل الثانية توجد في الاول لكونها محمولة عليها لانه لا يحمل شيء على شيء بدون ان
يتحقق الاول في الثاني ومع هذا الجواهر الاول توجد في الثانية ... وتوجد الثانية في الاول
... فان الجواهر الثانية توجد في الاول وجود الكلي في جزئية ووجود العالي في السافل
واما الجواهر الاول فتوجد في الثانية كوجود الجزء في الكل فانه العالي كالكل بالنسبة الى ما هو
سافل منه القسم الثاني يبين المص فيه ان الجواهر الثانية لا الاعراض الكلية ويقول
ان بين الجواهر الكلية والاعراض الكلية فرق فان الجواهر الكلية تحمل على جزئياتها اسما ومعنى
واما الاعراض فبعضها لا تحمل على الجوهر لا اسما ولا معنى وبعضها يحمل عليه اسما لا معنى اما الحمل
اسما فانما يكون اذا قيل اسم المحمول على الموضوع واما الحمل معنى اي تعريفا لانه المراد هنا من المعنى
فانما يكون اذا اسند تعريف المحمول للموضوع وحمل عليه فالانواع والاجناس الجوهرية تحمل على ما هو
اسفل منها مثلا الانسان يحمل على زيد وعمرو اسما ومعنى وكذا الحيوان يحمل عليهما اسما ومعنى اما حملهما
اسما فلان زيدا هو انسان وعمرو ا هو انسان واما حملهما عليهما معنى وتعريفا فلان معنى
الانسان وتعريفه هو الحيوان الناطق ومعنى الحيوان هو الجوهر الجسمي النفسي الحساس وهما
يحملان على زيد وعمرو فان زيدا حيوان ناطق وكذا جوهر جسمي حساس وعمرا حيوان ناطق
وجوهر جسمي نفسي حساس ثم قال المص ان الجواهر الثانية تقال على الجواهر الاول اسما ومعنى حمل
وصدق واما الاعراض فان كانت مشتقة منها فلا تحمل على الجواهر لا اسما ولا معنى كما لا نقول
الجدار هذا البياض ولا نقول الخبث الجدار هو لون المفرق للبصر وان كانت مشتقة فيمكن ان تحمل
عليها اسما فقط لا معنى فانا نقول الجدار هو ابيض ولا ينسب الجواهر الثانية فيما بين انفسها الا الانواع

ازيد

الانواع ساهي موجودات متقدمة بها هي الانواع والاجناس صح

لكن بوجهين متغايرين صح

والمراد بوجود الكلي في جزئية والعالي في السافل وجود الجزء بالفعل في الكل بالفعل ... وجود الجزء بالقوة في الكل بالقوة او بالفعل صح

وبوجود الجواهر الاول في الثاني ... من الشرح

صح فيخرج من قوله ان كانت الاعراض مشتقة الاعراض الجزئية لانها لا تكون مشتقة لان المشتقات لا بد موضوعه بوضع نوعي فلا يدل الابيض مثلا على عرض جزئي وان دل هذا الابيض لكنه لا يدل على جزئية البياض بل علمه بموضوع مشخص على وجود مطلق البياض فيه فلا يقال وزيد بهذا الابيض فتأمل جدا شرح

او زيد وكل جواهر من الاجناس ويثبته بوجهين اما اولا فلان الانواع يكون قربا من الجواهر
الاول وبيانا للطبايعها او زيد من الاجناس وكلما كانت اقرب الانواع من الجواهر الاول وبيانا للطبايعها
او زيد من الاجناس يكون الانواع او زيد جوهر من الاجناس لان ما هو اقرب الى الجوهر الاول زيد وابين
لطبيعته يكون جوهرا او زيد مما هو ابعد منه وغير ابين لها واما ثانيا فلان الجوهر الاول انما كان
جوهرا او زيد لكونه داخلا تحت الكثير او زيد من دخول النوع والجنس الانواع بعده يكون كذلك
بالنسبة الى الاجناس فيكون جواهر او زيد من الاجناس لهذا الوجهين يكون الجنس ليس فقط جوهرا
او زيد من العالي وما قال المص كل ما في العالم اما جوهر اول او موجود فيه او محمول عليه فلو لم يوجد
جوهر اول لم يبق شيء فيه واظهر هذا المعنى بهذا القول فاذا انعدمت الجواهر الاول يستحيل
وجود شيء من الاشياء ويثبت ثانيا الانواع ليس فيه فيما بين انفسها حالكون بداخلة تحت جنس
واحد بان واحدا منها ليس جوهرا او زيد من اخر كالانسان فانه ليس جوهرا او زيد من الفرس
ويثبت ايضا الجواهر الاول بعضها الى بعض بان بعض منها ليس جوهرا او زيد من اخر كزيد فانه
ليس جوهرا او زيد من عمرو وهذا الفرس وذلك الحمار القسم الثالث يعطي الفيلسوف في هذا
القسم سبب ما قال في اول الفصل من ان انواع مقولة الجوهر واجناسها فقط تسمى جواهر
ثانية واما انواع المقولات الاخر واجناسها فليست كذلك ويثبته بدليلين الاول ان الانواع
مقولة الجوهر واجناسها تبين طبيعة الجواهر الاول وماهيتها وكل ما كان كذلك ينبغي ان يسمى
جوهرا ثانيا فانواع مقولة الجوهر واجناسها تسمى جواهر ثانية لا الاعراض الكلية لا ماهية في
الجواهر الاول فانها خارجة عنها ... اما الصغرى دليل الاول فتبين
بانه لو سئلنا بان زيدا ما هو فلنا ان نجيب بانه انسان مخصوصا وقريبا او انه حيوان
عاما وبعيدا وكل ما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن الجوهر الاول يبين طبيعة الجواهر
الاول وماهيتها فالانواع والاجناس الجوهرية تبين طبيعة الجواهر الاول وماهيتها واما الصغرى
الثاني فلان شيئا من الاعراض غير واقع في جواب ما هو عند السؤال عن الجواهر الاول

... وما لا يسمى مما كان كذلك مسمى الجواهر ... الاعراض مسمى الجواهر

الخاصة الاولى
لا يوجد في الموضوع

وكل ما كان كذلك لا يبين ماهية الجواهر الاول فالاعراض لا تبين ماهية الجواهر الاول

ولما اذا لم تبين ماهية الجواهر الاول فلا تسمى جواهر الا [illegible] القسم الرابع بدا في هذا

القسم بقوله وتشترك جميع الجواهر في ان لا توجد في الموضوع لما اخذ وضع فيه

الفيلسوف خواص الجواهر الاول وهي ان كل جوهر لا يوجد في الموضوع وبينها في الجواهر

الاول بتعريفنا المذكور انفا وهو الحي لا تقال في موضوع ولا توجد فيه وبينها في الثانية

بما يليق بها من الوجهين المذكورين في المتن وبدا في الاول بقوله لان الانسان وان كان

يقال واشار فيه الى سؤال مقدر يمكن ان يورد فانه يمكن ان يورد احد ان الجواهر الثانية

محمولة على الموضوع الذي هو الجواهر الاول وكل ما يحمل على الموضوع فهو كالصورة كي ان

كل موضوع يكون كالمادة والصورة توجد في الموضوع فكذلك الجواهر الثانية توجد فيه

فلا يكون قوله ان جميع الجواهر الثانية تشترك في انها لا توجد في الموضوع باطلا واجاب عنه

بان الجواهر الثانية وان كانت محمولة على الجواهر الاول حمل المحمول على الموضوع ولزم منه ان

تكون كالصورة لكن لا توجد لا جله في الموضوع لان وجود شيء في الموضوع هو بمعنى قيام

الموجود فيه به وحصوله فيه حصول المستند بالكسر في المستند اليه بالفتح لكن الجواهر الثانية

لا تقوم بالجواهر الاول لا استنادها اليها استناد المستند الى المستند اليه فان الانسان مثلا

لا يقوم بزيد وعمرو مثلا ولا يستند اليهما بل هو عين ماهيتهما [illegible] المحصورة ودليل الفيلسوف هكذا

ان الجواهر الثانية تدل على ماهية الجواهر الاول ولا شيء مما يدل على ماهية الشيء بموجود في هذا

الشيء وجوده في الموضوع فالجواهر الثانية ليست بموجودة في الجواهر الاول وجود الشيء في الموضوع

والوجه الثاني في
فالجواهر الثانية هو ان الجواهر الثانية محمولة على الجواهر الاول اسمها وتعريفها لا شيء مما يحمل على

الموضوع اسمه وتعريفه بموجود فيه فالجواهر الثانية ليست في الموضوع ثم قال ان الخاصة ليست

بمخصوصة بالجواهر فانها توجد في الفصول ايضا فان الفصول تحمل اسمها وتعريفها ثم اشار

الى اشكال يثبت به ان لا ينسب الخاصة المذكورة بجميع الجواهر وقال ان كل مادة وصورة

جوهر

جوهريتين توجدان في الجسم وكلاهما توجد في الجسم يوجد فيه وجود الشيء في الموضوع

فكل مادة وصورة جوهريتين توجدان في الجسم وجود الشيء في الموضوع واذا كان

وجودهما فيه وجود الشيء في الموضوع لا تكون الخاصة المذكورة شاملة لجميع الجواهر لكنه

المقدم فكذا التالي اما العقدي فلان كل مادة وصورة جوهريتين جزآن للجسم الكلي

وكل جزء للكل توجد فيه كما يوجد الراس واليد والقدم في بدن الانسان الذي هو كل واما الكبرى

فلان كل ما يوجد فيه اما ان يوجد فيه وجود الحال في المحل او وجود الجزء في الكل وكلما كان

كذلك يوجد فيه وجود الشيء في الموضوع فكل ما يوجد في الجسم يوجد فيه وجود الشيء

في الموضوع واجاب بان الاجزاء لا توجد في الكل وجود الشيء في الموضوع لان الاجزاء غير

قائمة بالكل وغير مستندة اليه بل هي مركبة له ومقومة لكل [illegible] وكل ما كان كذلك لا يكون

وجوده في الكل وجود الشيء في الموضوع فالاجزاء لا يكون وجودها في الكل وجود الشيء في

الموضوع لا يكون وجودها في الكل الا حين تقوم [illegible] ماهيته الكل ومنه يعلم ان الخاصة المذكورة لا

تختص على راي الفيلسوف بالجواهر الثابتة الموضوعة في الخط المستقيم المرسوم في شكل

كانت
مقولة الجوهر بل توجد ايضا في الاجزاء الجوهرية طبيعية كالمادة والصورة او ما بعد طبيعية

كالاجناس والفصول الجوهرية مثل الاجزاء التامة كالراس واليد والاجزاء الناقصة كاجزاء

التامة فان كل واحد منها لا يوجد في الموضوع والثانية هي بداوتها بقوله ما [illegible] الجواهر

والفصول يقال بالاشتراك المعنوي لما اخذ يريد ان الاجناس وفصولها تحمل بالاشتراك

المعنوي خاصة لانها تحملان اسما ومعنى كل ما يحمل كذلك يحمل بالاشتراك المعنوي فالاجناس

ذكر الا الجواهر الاول [illegible] الشرح
وفصولها تحملان بالاشتراك المعنوي ووضع الفيلسوف هذه الخاصة غير شاملة للجواهر

الاول لانها لا تحمل على شيء الخاصة الثالثة هي ان نرى ان [illegible] يدل كل جوهر على شيء معين

قائم بالذات قال هذا ظاهر في الجواهر الاول لانها جزئيات غير منقسمة وهي تدل قطعا

على اشياء معينة قائمة بنفسها واما الجواهر الثانية فقال انها وان كانت نرى ان تدل

ما ماهيته صح

ما يكون مقولا صح الخاصة الثانية
وكذلك الانواع صح مقول بالتواطي

بالتواطي او صح

الخاصة الثالثة
الدلالة على المعين

موجودة صح

على اشياء معينة لكنها لا تدل عليها لكنها تدل على حقيقة وهيئة ذاتية اى على جوهر
محمول مشترك بين الكثير لان للمحمول معنى الصورة كما ان للموضوع معنى المادة ولهذا
تكون الجواهر الثانية نوع حقيقة جوهرية ولا تتبع الالتباس بيان الفيلسوف علم
ولا لها على الحقيقة مطلقا كدلالة الابيض بل على نوع حقيقة ذاتية اى على طبيعة جوهرية
مكيفة بالجوهرية الخاصة الرابعة هى انه ليس شئ ضد الجواهر لان الجواهر يكون موضوعا لشئ ~~الخاصة الرابعة عدم كونه ضدا~~
لجميع الاعراض ولا شئ من ضد يكون موضوعا لما يضاده كما ان الابيض لا يكون موضوعا
للاسود فالجواهر ليس لها ضد والضدان هما الشيئان اللذان يكونان تحت جنس واحد
ويختلفان زيادة اختلاف وسيبان نفسهما باشد ركة من قابل وعلم ثم قال انه ~~الخاصة~~
توجد ايضا فى مقولة الكم لان الذراعين وثلثة اذرع وثلثة اذرع والاثنان والثلثة واما
الكبير والصغير فعسى ان لا يكونا ضدين وسيبين هذا فى فصل الكم الخاصة الخامسة هى ان
الجواهر لا تقبل الزيادة والقلة ولان تفهم هذا ينبغى ان تعلم ان الجوهر يوخذ على وجهين
الاول من حيث الذات اى من حيث انه جوهر فقط الثانى من حيث انه يكون موضوعا لشئ
اخر وعبر بعضهم عن هذين الوجهين بالجوهرية على حسب وجوديته وعلى حسب موضوعيته
ومحموليته والخاصية المذكورة انما تكون للجوهر الملحوظ بالوجه الاول فان الجوهر الواحد الملحوظ
بهذا الوجه ليس جوهرا ازيد من غيره لا الجوهر الملحوظ بالوجه الثانى اى من حيث موضوعيته
ومحموليته فان الجوهر الواحد اذا كان موضوعا لاكثر مما كان الجوهر الاخر يكون الاول
جوهرا ازيد من الثانى وبهذا المعنى كان يقول ان الجواهر الاول جواهر ازيد من الجواهر
الثانية والانواع جواهر اكثر من الاجناس ولان تفهم شرح هذا ينبغى ان تعلم حال الحق
لا ريب لهذا البحث اى لقبول شئ الزيادة والقلة الاول هو انه اذا انتسب امر الى اخر يكمنه
اما ازيد منه او اقل الثانى هو ان يكمن الشئ الواحد بعينه كذا الان ثم درجة كذا
ثم يمكن ان يكون ازيد او اقل مما كان اولا كما ان الابيض تقبل الزيادة والقلة لانه اذا انتسب

الى

الى الابيض الاخر يمكن ان يكون اما ابيض ازيد او اقل منه وكذلك هذا الابيض بعينه
الان يمكن ان يكون ابيض ازيد فى وقت اخر عن نفسه او اقل بان يكون مثلا فى هذا الان
ابيض فى ثلث درجات ثم يكون فى وقت اخر ابيض فى اربع درجات او اثنين كذلك
الحال فى الحالين المذكوران يقبل بها الزيادة والقلة فان قبول الزيادة والقلة
خاصة الكيف كما سيجى فى مقولة الكيف فلما لم يوجد هذان الحالان فى الجواهر لان انسانا
واحدا مثلا ليس انسانا ازيد من اخر ولا من نفسه فى وقت اخر لم يقبل الزيادة والقلة الخاصة
السادسة هى ان الجوهر الواحد بالعدد قابل للاضداد تعاقبا لا اجتماعا فان الانسان الواحد
بالشخص قد يكون حارا وقد يكون باردا وقد يكون ابيض وقد يكون اسود وقد يكون
خيرا وقد يكون شريرا وهذه الحال لا يمكن ان يوجد فى شئ من المقولات الاخر فان اللون
الواحد بالعدد مثلا لا يمكن ان يكون فى وقت ابيض وفى وقت اخر اسود وكذا يقال فى سائر
المقولات ثم يعارض الفيلسوف نفسه بان قبول الاضداد يوجد ايضا فى القول والاعتقاد
مع انهما ليسا بجوهر فقبول الاضداد ليس خاصة مخصوصة بالجوهر اما قبولهما الاضداد فلانه
يكذب صح
اذا قال احد زيد قاعد وهو قاعد الان ثم فى نفس الامر وكان هذا القول الواحد بالعدد صادقا
واذا قام يكون هو بعينه كاذبا وكذا الحال فى الاعتقاد واجاب بان القول والاعتقاد لا يقبلان
الاضداد على وجه يقبلها الجوهر فانه يقبلها مع استحالة فى نفسه فانه اذا صار احد مثلا ابيض
واسود يتغير فى نفسه واما القول والاعتقاد فيكونان صادقين او كاذبين بلا تبدل فى نفسهما
بل بتبدل الاشياء الخارجة بل القول والاعتقاد لا يقبلان الكيفيات المتضادة فانه كونهما
صادقين او كاذبين تسمية مجازية وهذه المذكورات هى ما ذكرها الفيلسوف فى هذا الفصل
ولان تفهمها على وجه الكمال ينبغى ان تعلم بعض الابحاث بحث واحد فى ان اى شئ
يكون ماهية الجوهر ونوعيته المخصوص اعلم ان الجوهر يستعمل فى ثلاثة معان لبعضها يسمى
الجوهر بهذا الاسم لخاصتين موجودتين فيه احدهما انه يكون موجودا بالذات وثانيهما انه

الخاصة الرابعة عدم كونه ضدا

الخاصة الخامسة عدم قبول الزيادة والنقصان

الخاصة السادسة قابل للاضداد

تتحول من حال الى حال صح

٧ و ح والبيق

٢ الا لحكات صح

ان يكون موضوعا للاخر وبين هاتين الخاصتين فرق لان الموجودية بالذات بمعنى
الاستقلال بالوجود من غير استناد الى الاخر والموضوعية للاخر هو ان يكون مستندًا
لوجود الاخر والاول متقدم بالذات من الثاني فلو كان الموضوعية اعرف لنا فانما تنتقل
من معرفة الاعراض الى علم الجواهر تشوق الحكماء ومنها لفظ بسطانجيا ووضعوه للمعنى المصطلح
كما قال ماتياس في الفصل الخامس عشر من حرف خامس ما بعد الطبيعة ثم اعلم ان بسطانجيا
اي الجوهر يطلق على معان فانه يطلق على طبيعة كل شيء ومعناه سواء كان الشيء جوهرا
او عرضا وبهذا المعنى هو المراد بالجوهر المذكور في ... من المشتركات اللفظية والمعنوية وبسبب
هذا ان طبيعة كل شيء ومعناه يكون موضوعا للاحواله وخواصه وعلى ما يقابل العرض على معنى
ان كل شيء هو موجود بالذات وليس بعرض فهو جوهر سواء كان مركبا او جزءا ماله كالراس
واليد وغيرهما او جزءا وجوديا كالمادة والصورة او جزءا عقليا جوهريا كالجنس والفصل
الجوهريين وعلى الجنس الاعلى لمقولة الجوهر وعلى ما ينقسم الى الجواهر الاول والثانية **مسئلة**
في انه لا يمكن ان يكون ماهية الجوهر هو ان لا يوجد في الغير وجود الشيء في الموضوع هذه المسئلة
مخالفة لما ذهب اليه فرفريوس في كتاب ايساغوجي ومن تبعه ومن شرحها اما اولا فلان الجوهر موجود
خارجي لكن وجوده موضوع للاعراض الموجودة في الخارج والاشياء في الموجود الخارجي لكن وجود
والموضوع للاعراض الخارجية يمكن ان يكون ماهيته هو تجرد ونفي وجوده في الموضوع فالجوهر لا يمكن
ان يكون ماهيته هو تجرد ونفي وجوده في الموضوع واما ثانيا فلان سلب الوجود في الخارج اي في الموضوع
متاخر عن الاثبات والوجود الذي يستند هو اليه وماهية الجوهر مقدمة على كل شيء فلا يمكن ان يكون
متاخرا عن شيء فسلب الوجود في الموضوع لا يمكن ان يكون ماهية الجوهر ... فظاهرة وقد حكم
بها الفيلسوف في ... كتاب الاول بالعكسيات ثالثا فلان الاثبات اقدم من السلب
واما الكبرى فمستغنية عن البيان فان قلت ان ماهية الجوهر ليس هو ان يكون موضوعا للشيء كما زعم
براهيم ومن تبعه فانهم قالوا الجوهر متحقق بمجرد انه موضوع للاعراض لان حقيقته موجود على

اي من الموضوعية ومعنى الاشتقاق
ان الموضوعية لكون الجوهر داخلا
تحت جميع الاشياء ملحوظة ولفظ
بسطانجيا يدل على كون معناه
موضوعا للاشياء

الاطلاق

على الاطلاق والموضوعية للشيء ليس موجود على الاطلاق بل موجود بالنسبة الى شيء
لانه ينظر الى ما يستعد ان يكون موضوعا له فحقيقة الجوهر ليس هو الموضوعية للشيء ايضا
ماهية كل شيء هو الذي يتعقل اولا من هذا الشيء والموضوعية لا يتعقل اولا في الجوهرية
في ماهية الجوهر ليس هو الموضوعية **مسئلة** في ان الموجود بالذات هو ماهية
الجوهر بين هذه المسئلة للحكم الا من توهم ما توهم ناس بان الموجودية بالذات يلاحظ على
وجهين بالفعل والقوة والمقصود فيما نحن فيه هو الموجود بالذات بالقوة يعني ان ماهية
الجوهر هو الموجود بالذات بالقوة اي ماله قوة ان يوجد بالذات وتمم هذا زيادة فهم من
نسبته ماهية العرض المفسرة اتفاقا بالموجود بالغير بالقوة فانه اذا كان ماهية العرض هذا
يكون ماهية مقابله اي الجوهر هو الموجود بالذات بالقوة اعلم ان لفظ بالذات يمكن ان يوخذ
على اربعة معان تفهم بسهولة من فهم معاني ما يقابله فانه يكثر معنى يطلق مقابل الشيء يطلق
على كذا ذلك الشيء كما بين في كتاب الجدل فلفظ بالذات يدل على معنى من الذات كما ان لفظة
بالغير المقابل له تدل على معنى من الغير والموجود بالذات بهذا المعنى مختص مستمع عند جميع الملتين
ولا يكون شيء مما سواه موجودا بالذات بهذا المعنى فانه موجود من ذاته لا من غيره وعلى معنى
لا بالغير فان يكون او ان يوجد بالذات بهذا المعنى اعلى ما بالعرض يقابله ان يكون او يوجد
بالغير والا يكون او ان يوجد بالغير يطلق على معنيين احدهما كما اذا حرك زيد حجرا بالعصا
فانه يقال حجر انه حرك بالغير ومن هذا القبيل تحريك النفس اليد بالاعصاب والثاني بمعنى ان
يكون شيء او يوجد لا بقصد الفاعل والثالث ما يكون على ما يقابل العرض وبهذا المعنى يقال ان
اللون مبصر بالذات والملون مبصر بالعرض على معنى في الذات ويقابله في الغير فعلى هذا الموجود
بالذات بمعنى الموجود في الذات لا في الغير كما ان الموجود بالغير بمعنى الموجود في الغير لا في الذات
فقولنا في بيان ماهية الجوهر هو الموجود بالذات يراد به المعنى الرابع اي الموجود في ذاته لا في غيره
وقولنا في بيان ماهية العرض هو الموجود بالغير يراد به مقابل المعنى الرابع اي الموجود في غيره

وقرّن لان غيره ذاته وكون ماهية الجوهر ما قلنا هو مذهب عامة الحكماء وتحصل حقيقته
الطالب الراسين المذكورين انما لانه اذا لم يحصل ماهية الجوهر بعدم الموجودية في الغير
او الموضوعية للغير فيكون هو الموجود بالذات اى الذى يوجد في ذاته وعرض فيه ان المستدل
المص بناء على كون الجوهر الاول زيد جوهرا من الجوهر الثانى بان الجوهر الاول يكون موضوعا
للكثير فيلزم ان يكون الموضوعية للغير هو ماهية الجوهر والا لكان الاستدلال باطلا واجيب
بان دليل المص ليس على الاول بل على الثانى لانه يعلم من كون الجوهر الاول موضوعا الاكثر
مما يكون الجوهر الثانى موضوعا ان يكون الجوهر الاول زيد جوهرا من الثانى كما يعلم حق
زيد اكثر مما يحمله عمرو كون زيد اقوى من عمرو مسئلة ثم ان تعريفى الجوهر الاول و
الثانى الثالث والرابع المص بهما بل مما يجيئ ان ام لا وما الشيء الذى ينقسم الى الجوهر الاول
والثانى ما قال في تعريف الجوهر الاول انه هو الذى لا يقال على موضوع ولا يوجد فيه
هو تعريف واحد فقط وليس اثنين كما زعم البعض جهلا فالجوهر الاول الذى هو الجزئي يمكن
ان يؤخذ على وجهين منطقيا او ما بعد طبيعيا ... من حيث انه يعقل بالعقل ويجعل
معقولا ثانيا به يستعد ان يوضع في خط المستقيم المرسوم في شكل ... لانك قد علمت
ان المعقولات معقولات ثانية بالصورة وموزونة بالعقل فان الشيء انما يكون موضوعا ومحمولا
من حيث انه معقول ... ما بعد الطبيعي فيمكن ان ينظر ... على وجهين ... هو عين
الجوهر الجزئي من حيث انه موجود في ... كزيد وعمرو وبهذا الوجه لا يمكن ان يؤخذ كشيء عام
للكثرة الثانى هو الذى ... ان يتعقل ... بلا ملاحظة ... الموجودية
وبهذا الوجه ... الجوهر الاول في تعريف ... بهذا الوجه يمكن ان يلاحظ ...
جوهرا اول **المسئلة الاولى** فان تكلمنا في ... الجوهر الاول ... ما بعد الطبيعة
فالمعرف الصورى هو ... الجوهر الاول ... الموجودية وان تكلمنا ... فالمعرف
الصورى في التعريف المذكور هو المعقول الثانى الذى ... الجزئي ... جوهر اول اما انا جزئي
... ح

الاولى

البحث الثانى

فالجوهر الاول الجزئي المنطقي هو الجوهر الجزئي

وما الجوهر الاول الجزئي

بلا ذاتيات ... والمنطقى بالنتيجة ح

مانع تعريف الجوهر الاول

فالمنطقي بالوجه الاول ... كلى ... المخصوصة ح ... الجوهر ... المنطقي ح

284

المعرف الصورى

من هذا المطلب نثبت بان ما يكون في ما بعد الطبيعة ... فالصورى بهذا التعريف ... عند ما بعد الطبيعي شيء ح
شيئا ... لا يكون ... في الموضع ولا يقال عليه والجوهر الاول في ما بعد الطبيعي الملحوظ بلا ملاحظة الموجودية المخصوصة ح
يكون ... لا يوجد في الموضع ولا يقال عليه بالوجه ... عدم اشتراك الموجودية فان تكلمنا
في تعريف الجوهر الاول على طريق ما بعد الطبيعي ... فالمعرف الصورى هو ... الجوهر الاول الملحوظ بلا ملاحظة الموجودية المخصوصة ح
التعريف المذكور هذا اعلم الحكيم الكامل ثوما اقويناس حيث قال ان ارسطو عرّف بتعريف
الجوهر الاول ما يتحقق ... معنى الجزئية او قل ما يرجع لا عامة مفهوم ... وهذا التعريف
عرف ... الشخص الاتى في قاطيغورياس ... المنقسم الطبيعة الناطق لكن مثل هذا
التعريف المشترك الجزئي لا يمكن ان يكون شيئا الا وجامعا ... بلا ملاحظة الموجودية الذى بيناه
فان تكلمنا ... ما بعد الطبيعي يكون بهذا الوجه هو المعرف الصورى لتعريف الجوهر الاول
واما الجزء الثانى فيه فيظهر مما قلنا فان جميع ما يبحث عنه في المنطق يكون معقولات ثانية
بالصورة فان تكلمنا ... يكون المعرف الصورى لهذا التعريف هو المعقول الثانى ...
من جهة الاداة على الجوهر الجزئي ... واورد في مقابلة تعريف الجوهر الاول ان الجوهر الاول جزئي
ولا يعرف شيء من الجزئي فالجوهر الاول لا يعرف ... فلا عرفهم بان الجوهر الاول جزئي
واما الكبرى فلان الفيلسوف قال في ... سابع ما بعد الطبيعة ان الجزئي
لا يعرف وانما يعرف الكلى لان الجزئي متغير والشيء من المتغير ... لان التعريف يكون دائما
للعقد ... ويجاب اولا بانه ان اراد بالكبرى انه لا يعرف شيء من الجزئي الماخوذ مادة اى بهذا الشيء الذى
وجد جزئيا لا يعرف مسلمة لكن التعريف ليس للجزئي الملحوظ كذلك فانه لا يعرف ...
بدليله وان اراد ان الجزئي الملحوظ صورة اى ... بعدم اشتراك الموجودية ... بلا ملاحظة فيه الموجودية المخصوصة
في الكبرى ... فانا قد بينا انه ان تكلمنا على طريق ما بعد الطبيعة يعرف الجوهر الاول ... بلا ملاحظة
... الموجودية التى هو امر عام كلى جزئى وان تكلمنا منطقيا فيعرف المعقول الثانى وهو
ايضا امر عام كلى جزئى وثانيا بانه ان اراد ان الجزئي المشخص كزيد وعمرو وبكر لا يعرف

المشترك ح

الغير بيانه

المخصوصة ح

او انما ح

في الجوهر الاول المنطقي ح

نعم مادته هو الجوهر الجزئي ح

الدائم

او من حيث انه معقول ثانيا ح

بلا ملاحظة فيه ح

المخصوصة ح

فالكبرى مسلّمة لما ذكره من دليل لكن الموقوف ليس هو الجزئي المشخص ههنا وان اراد ان

الجزئي مطلقا مشخصا كان او غير مشخص واراد ان الجزئي الغير المشخص كالفرد المنتشر

مشخص ممنوع لا يتوقف الكبرى بجملته فان الجزئي مطلقا والفرد المنتشر يصح توصيفهما فانهما

يفيدان وجه الموجود بالجزئية مع نوع العموم والاشتراك وللجوهر الاول من هذا القبيل واورد

ايضا على التعريف بانه مشتمل على النفي وكل تعريف مشتمل على النفي فاسد فهذا التعريف فاسد

اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان النفي لا يدل على ان الشيء ما هو بل على ما ليس هو والتعريف

بحث ان يبين ماهية الشيء واجيب بان لفظ لا يوجد في الموضوع والايقال عليه المذكورين في التعريف

لا ينبغي النفي بل لتقابل الخلاف حتى يكون معنى التعريف ان الجوهر الاول هو الذي يقابله ويخالفه

ان يوجد في موضوع وان يقال عليه ونظير هذا التعريف المشهور فانه عرفه كثير من الحكماء بانه الذي

لا يقدر ان ينفعل من مبدا خارج ولم يفسر احد منهم النفي الواقع فيه بل بالمقابلة والمخالفة

وقالوا معناه هو الذي يقابل ويخالف الانفعال الامر القوي له ويجاب ايضا بان الحكماء

قد اعتادوا ان يعرفوا ويرسموا بعض الاشياء بالنفي اذا لم يسهل تعريفها ايجابا كما عرف المعلم النقطة

بانها التي ليس لها جزء والمبداء الاول بانه الذي لا يكون من الغير هذا هو ختم الكلام في حل السؤال

الاول اما حل الثاني وهو ما الشيء الذي ينقسم الجوهر الاول والثاني فمختلف فيه اراء العلماء

على حسب اوجه على ما بينها البعض ههنا والمقبول منها عندنا اثنان احدهما هو ما ذهب اليه فرفوريوس

وهو انه لم يقسم المعلم ههنا الجوهر اصلا بل انما عد ما يوجد في مقولة الجوهر والثاني ما قال انه فرناس

وهو ان المقسم في هذا التقسيم الجوهر التام الملحوظ بالوجود لا من حيث بين التقديرين

المقسمين راجع الاول الثاني فالاول يفهم الى المقسم الى الجوهر التام المشترك كيفية الموجود في الخارج

بطريق الجزئية والثاني يفهم اليه بطريق الكلية كان بيانا ان الكيفيان على الجوهر تعرضان

التام المشترك وسمى عامة العلماء هذا التقسيم تقسيم الموضوع الى العوارض البحث الثالث

في بيان الاشياء الداخلة في الجوهر اتفق جميع العلماء على ان الجواهر الثانية كالاجسام الفاسدة

مثل

مثل العناصر كالارض والماء والهواء والنار ومثل المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية

كالذهب والحجر والحشيش والانسان والفرس وكل فرد منها داخلة تحت مقولة الجوهر

بالذات وموضوعة في الخط المستقيم المرسوم في شكل مقولة الجوهر لان كلا مما ذكر

يتحقق فيه الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة وكل ما يتحقق

فيه ذلك فهو داخل تحت مقولة الجوهر بالذات وموضوع في الخط المستقيم المرسوم

في شكل مقولة الجوهر فكل واحد مما ذكر داخل تحت مقولة الجوهر بالذات وموضوع في

الخط المستقيم المرسوم في شكل مقولة الجوهر لكن بقي الكلام في ان الله تعالى والعقول

والافلاك هل هي داخلة فيها ام لا فذهب الفلاسفة ومن تبعهم الى انه تعالى

داخل في مقولة الجوهر وان مقولتين اعني الجوهر والاضافة فقط توجدان فيه تعالى

نقلا وعقلا اما نقلا فلما ذهب اليه بعض متكلمي النصارى مثل غشتونوس وما كنوس

وبوجيوس فانهم قالوا انه تعالى داخل تحت جنس الجوهر العالي واما عقلا فلانه تعالى

يصدق عليه انه جوهر بجميع خواص الجوهرية كما يصدق على افراد سائر المقولات تلك

المقولات وكل ما يصدق عليه الجوهر فهو داخل تحت الجوهر فانه تعالى داخل تحت الجوهر لانه

لو لم يكن داخلا فيه لكان المانع من دخوله فيه عدم تناهيه لكن عدم تناهيه ليس بمانع من

دخوله فيه فهو تعالى داخل فيه وثبت بطلان التالي بان عدم التناهي بالفعل لو كان مانعا من دخوله

تحت مقولة الجوهر لكان مانعا لدخول بعض افراد مقولات اخرى فيها اذا فرض غير متناه

بالفعل كالخط المفروض غير متناه بالفعل والارادة الموصوفة انها غير متناهية بالفعل لكنه لا يمنع

دخولها فيه فكذا لا يمنع دخول الواجب بالذات في مقولة الجوهر في تعيين المصدوق في

هذا المبحث ذهب اكثر الحكماء والمتكلمين الى انه تعالى ليس بداخل تحت جنس الجوهر العالي

ولا يوضع في الخط المستقيم المرسوم في شكل مقولة الجوهر ولا في الخطوط المنحرفة المرسومة

فيه ولا يمكن ان يرجع الى هذه المقولة كما اليه ذهب توما الاقويني وصرح به في مواضع من

من كتبه اقول في اثبات الاول ان الواجب تعالى لو كان داخلا تحت جنس الجوهر
العالي وموضوعا في الخط المستقيم المرسوم في شكل مقولة الجوهر لكان مركبا من الجنس
والفصل بالضرورة لان كل ما يدخل تحت الجنس العالي يوضع في الخط المستقيم المرسوم
في شكل يكون مركبا من الجنس والفصل والثاني باطل لانه يستحيل ان يوجد فيه تعالى جنس
بالفعل او بالعقل فثبت انه تعالى ليس بداخل تحت مقولة الجوهر ولا موضوعا في خطها
المستقيم واستحالة ان يوجد فيه تعالى جنس بالفعل او بالتعقل ثابتة بان الجنس لشيء
يدل على كون الشيء فيه بالقوة ولا تعلق في العقل الجنس بما العقل الثامن والعشرين
من خامس ما بعد الطبيعة لارسطو وفي الفصل الثاني من البحث الخمسين من القسم الاول
من ثولوجيا افرناسس من ان الجنس يؤخذ من المادة كما ان الفصل يؤخذ من الصورة والشيء
منزه ومقدس عن ان يكون بالقوة فانه خير محض وموجود محض وفعل محض لا يشوبه
شر ولا عدم ولا امر بالقوة كما قال ارسطو في الفصل السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة
وفي الفصل الحادي والخمسين من ثاني عشر منها اقول في اثبات الثاني ان الشيء موجود
تام على الاطلاق ولا شيء مما يوضع في الخطوط المنحرفة من شكل مقولة الجوهر بموجود تام
على الاطلاق فانه تعالى ليس بموجود يوضع في الخطوط المنحرفة من شكل مقولة الجوهر وفي اثبات
الثالث ان الشيء تعالى فوق جميع المقولات ومتجاوز عنها ولا شيء مما هو فوق جميع المقولات ومتجاوز
عنها براجع الى شيء منها فانه تعالى ليس براجع الى شيء منها اما الصغرى فلانه تعالى فوق المقولات الوضعية
ومتجاوز عنها وقد علم انه تعالى فوق مقولة الجوهر ومتجاوز عنه واما الكبرى فلان ما هو متجاوز عن كل
منها وفوق كلها لو رجع الى شيء منها لكان متجاوزا عن كل واحد منها وفوقه كما يتجاوز
الهيولى الاولى والصورة الجوهرية فانهما لما كانا راجعتين وعائدتين الى مقولة الجوهر لا تكونان فوقها
ومتجاوزتين عنها وكذلك الوحدة والنقطة لا تكونان فوق الكم ومتجاوزتين عنه [illegible] لرجوعهما اليه صح
[illegible] والتالي باطل فكذا المقدم وايضا ان الشيء تعالى

ليس

286

ليس بناقص من كل مقولة من المقولات ونهاية شيء وكل ما يرجع الى مقولة من المقولات
فهو ناقص منه كمالها وتمام معناها فانه تعالى ليس براجع الى مقولة من المقولات كذا قال
ثولوجيا افرناسس ويجاب عما ذهب اليه البعض من كونه تعالى داخلا في مقولة الجوهر والاستدلال عليه
نقلا وعقلا اما عن الاول فبان ما نقل عن البعض المتكلمين من [illegible]
في الواجب تعالى فينبغي ان يؤخذ لفظ [illegible]
ومقوليا بل [illegible] مرادهم من قولهم انه تعالى داخل تحت جنس الجوهر العالي [illegible]
وانا اقول [illegible] عن هذا التاويل [illegible] الجوهر والاضافة [illegible]
بالمعاني وانما اوله كذلك دفعا لبطلان ما هو ظاهر من كلام كبار متكلمي النصارى نصرة لهم
لكن مرادهم هو ما يدل عليه عباراتهم صريحا وهو باطل قطعا كما ان اكثر [illegible] وبطلانه كذلك واما عن الثاني
فبانه ان ارادوا بقولهم كل ما يصدق عليه الجوهر فهو داخل تحت الجوهر ان كل ما يصدق عليه الجوهر [illegible] مشتركا
معنويا فالكبرى مسلمة لكن الصغرى باطلة لانه قد عرفت انه لا يصدق الجوهر عليه تعالى
[illegible] معنويا وان ارادوا به ان كل ما يصدق عليه الجوهر مطلقا [illegible] فهو داخل تحت الجوهر
فبطلانه ظاهر فلا يلزم ان يكون الجوهر المحمول عليه هو الجوهر الذي هو الجنس العالي بل يعد
بمعنى اعلى منه في نفس الامر واولى [illegible] معاني لفظ الجوهر ولبيان علو هذا المعنى قال ديونيسيوس
انه تعالى فوق الجوهر وكذلك مرادهم مما قالوا ان الاضافة موجودة فيه تعالى انها موجودة فيه
بمعنى هو اعلى واولى من الاضافة التي هي احدى المقولات العشرة فان مقولة الاضافة عرض
وانه تعالى مقدس عن ان يكون محلا للاعراض تعالى الله عما يقولون الظالمون علوا كبيرا واما الجواب
عن [illegible] الثاني [illegible] بان عدم التناهي على ضربين احدهما عدم التناهي ذاتا والثاني
عدم التناهي عرضا وانه تعالى غير متناه بالمعنى الاول فانه تعالى غير متناه بالذات [illegible]
واما الخط المفروض انه غير متناه بالفعل فهو غير متناه بالنسبة الى عرضه الذي هو الطول وكذا
الحرارة فانها غير متناهية من جهة كيفيتها التي هي الشدة فانهما لم يكونا غير متناهيين بالعرض
لو [illegible]

في وحدان فقطع صح
بما هو مبني [illegible] اعم مما هو جنس عالي [illegible] مشترك معنويين ومقوليين [illegible] صح
بالمعنى الاعم المناسب صح
الا ان يراد به معناه اللغوي لا الاصطلاحي صح
مشتركا صح
او متشابها صح
[illegible] او صفة للجسم [illegible]

بل بالذات والوجود لزم ان يوجد في كل موضع ومع كل شيء لان غير المتناهي ذاتا ووجودا
هو الذي يوجد دائما في كل موضع ومع كل شيء واذا عرفت هذا فاعلم ان عدم التناهي
بالمعنى الاول يمنع قطعا دخول المتصف به في مقولة من المقولات وكونه مخاطبا به كذلك
يمنع عدم تناهي الواجب دخوله في شيء منها وكونه مخاطبا به واما عدم التناهي بالمعنى الثاني
فلا يمنع دخول المتصف به في شيء منها وكونه مخاطبا به ومن ثمة لم يمنع عدم تناهي الخط عرضا
اي طولا وعدم تناهي الحرارة عرضا اي شدة دخول الاول تحت مقولة الكم والثاني تحت مقولة
الكيف فان قلت ما الفرق بينهما حتى يكون احدهما مانعا والاخر غير مانع قلت لان كل مقولة
متناهية بالذات وكل متناه يمكن ان يدخل فيه ما هو متناه بالذات ولو كان غير متناه
بالعرض لا يمكن ان يدخل فيه ما هو غير متناه بالذات فكل مقولة يمكن ان يدخل فيها ما هو
متناه بالذات كالخط والحرارة المتناهيين وان كانا غير متناهيين بالفعل عرضا ولا
يمكن بالذات والوجود كواجب الوجود بالذات في ان العقول والاجسام الفلكية ان يدخل فيه ما هو غير متناه بالفعل صح
هي داخلة في مقولة الجوهر ام لا اعلم ان فيه اختلاف ذهب ابو الوليد ابن رشد
القرطبي الى انها غير داخلة فيها على ما صرح به في الفصل السادس عشر من مقالة عاشر ما بعد
الطبيعة وتبعه بولس على ما صرح به في البحث الثاني عشر من عاشر ما بعد الطبيعة ايضا
واوغسطينوس نيفوس على ما صرح به ايضا في البحث السادس من عاشر ما بعد الطبيعة
ايضا ويرى ان البرتوس الكبير ذهب اليه ايضا على ما قال في الفصل الثاني عشر من تحقيق
مقولة الجوهر ومبنى هذا الرأي مأخوذ من كلمات ارسطو في الفصل السادس عشر من ثامن المذكور في كلامه هذا
ما بعد الطبيعة قال في هذه المواضع بجوهر بسيط وبالفعل محضا ولما عرف هؤلاء الجواهر المنفصلة صح
ان العقول بسيطة وبالفعل محضا عنده قالوا ابناء على رأيه ان العقول غير داخلة تحت مقولة
الجوهر اذ لو كانت داخلة فيها لكانت مركبة البتة من الجنس والفصل لو كانت مركبة لم تكن
بسيطة وبالفعل المحض فلو كانت داخلة فيها لم تكن بسيطة وبالفعل المحض وانا الثاني فقد فيه
والثاني باطل ايضا

ايضا اختلاف فذهب بعض الحكماء الى ان الاجسام الفلكية ايضا ليست بداخلة تحت
مقولة الجوهر وانما هذا ذهب ابو الوليد بن رشد القرطبي على ما قال في المحل المذكور آنفا
من ان اسم الجسم الذي يقال على الاجسام الفاسدة والغير الفاسدة مشترك لفظي
فاذا كان اسم الجسم مشتركا لفظيا بالنسبة اليهما فظاهر انه لا يكون الاجسام
الفلكية الغير الفاسدة داخلة في جنس دخل فيه الاجسام الفاسدة لان الاشياء التي
تدخل تحت مقولة واحدة لا بد ان تكون تلك المقولة محمولة عليها بالاشتراك المعنوي لا
بالاشتراك اللفظي ومبنى هذا المذهب ايضا مأخوذ من الفصل السادس عشر من عاشر من
ما بعد الطبيعة قال فيه الفاسدة والغير الفاسدة متخالفة بالجنس هذا ومنشأ ان يقال
ان الجواهر المنفصلة الا لله من الواجب بالذات التي نسميها ملائكة داخلة تحت مقولة الجوهر
بالذات الخط موضوعة في الخط المستقيم المرسوم في الشكل كذا الاجسام الفلكية ومبنى
الاول على ما ذهب اليه متكلموا النصارى مأخوذا ايضا من كلام ارسطو في الفصل الثامن من خامس والتي تكون كذلك
ما بعد الطبيعة حيث قال فيه ان الاجسام البسيطة كالارض والنار والماء وامثال هذه الجواهر
الاجسام عموما وما يتركب منها الحيوانات ودمونيا واجزاء هؤلاء فانهم لا يوجد ان لفظ
دمونيا يطلق عند القدماء على الخير والشرير من الملائكة نفوذ وبانه من سوء اعتقادهم العقول
من الملائكة عندهم قالوا ان الملائكة اي العقول تكون داخلة تحت مقولة الجوهر عند ارسطو
هذا ما قالوا لكن كلمة ارسطو اي لفظ دمونيا لا يستلزم ما ادعوه بل لا يؤيد ما ذكروه فان دمونيا دمونس مستقيا صح
ليست عند ارسطو والقدماء هي الملائكة التي هي عقول الا هيولانية منفصلة ومتعلقة
بالوجود وبحركة الافلاك على الدوام بل لفظ دمونيا يدل عندهم على بعض الموجودات الشريفة عندهم العالية صح
من الانس ذوات اجسام لطيفة يعني ان لفظ دمونيا بمعنى الاجنة خيرة كانت او شريرة وقد
فصلنا هذا الشيء في الفصل التاسع عشر من شرحنا للكتاب الثاني في كتب النفس لارسطو وايضا
كما ذهب علماؤنا الى المتكلموا النصارى ان العقول المحركة للافلاك المسماة عندهم ملائكة

جوهر وذات حقة من الهيولى لا يجدي الكلمات المنقولة من ارسطو فينبغي ان نثبت مطلوبنا
بدليل اخر فنقول ان المعقول مركبة من الجنس والفصل الجوهريين صح وكل مركب من الجنس والفصل الجوهريين
داخل تحت مقولة الجوهر وموضوع في الخط المستقيم المرسوم في الشكل فالمعقول داخلة تحت
مقولة الجوهر وموضوعة في الخط المستقيم المرسوم في الشكل اما الصغرى فتثبت بان عقلين مثلا
يجري ان يكونا متفقين في طبيعة واحدة منهما صح اللاهيولانية والروحانية الصادقة عليهما في نفس الامر
فقط ومعنى انهما بالاشتراك المعنوي فان كل واحد منهما لاهيولاني روحاني في نفسه فالطبيعة
المشتركة المعنوية جنس بالنسبة اليهما ولما كان كل واحد منهما متميزا في نفس الامر عن الاخر
ومتفقان بالجنس يجب ان يفترقا بالنوع فيكون لهما فصل منوع فالمعقول مركبة من الجنس والفصل
الجوهريين وايضا المعقول وان لم تكن مركبة من الهيولى والصورة كالاجسام الطبيعية لكن
فيها تركيب ذاتي من القوة والفعل في الذات والوجود فان ذاتها وطبيعتها ليست بغير متناهية
ولا يكون الفعل فيها محضا ان وجوبها بالوجود بالذات واذا عرفت هذا فنقول ان المعقول
فيها قوة وفعل وكلما فيه قوة وفعل ففيه جنس وفصل لان القوة جنس والفعل فصل فالمعقول
فيها جنس وفصل ويستدل من هذا الطريق الاول على ان الاجسام الفلكية ايضا داخلة تحت مقولة
الجوهر بان نقول لما كانت المعقول داخلة تحت مقولة الجوهر في الطريق الاول يكون الافلاك
كذلك لكن المعقول داخلة فيها لما مر في الطريق الاول فتكون الاجسام الفلكية داخلة فيها ايضا ونبرهن
على هذه الدعوى ايضا بان الاجسام الفلكية مركبة من الهيولى والصورة الجوهريتين وكل مركب
من الهيولى والصورة الجوهريتين داخل تحت مقولة الجوهر وموضوع في الخط المستقيم المرسوم
في الشكل موجود تام فالاجسام الفلكية داخلة تحت مقولة الجوهر موضوعة في الخط المستقيم المرسوم
في الشكل موجودة تامة وقد برهنا على حقية الصغرى في كتب الافلاك وبينا تركبها من الهيولى
الاولى والصورة الجوهرية بحيث لفظ الهيولى يقال على ما في الافلاك وعلى ما فيما تحت فلك القمر
بالاشتراك اللفظي ثم يجب على المستدل به على عدم دخول العقول تحت مقولة الجوهر بانه ما نقل

عن ارسطو

عن ارسطو من ان العقول بسائط وبالفعل الصرف انما يدل على انها ليست مركبات طبيعية
اي ليست مركبة من الهيولى والصورة ولا يدل على انها ليست مركبات ما بعد الطبيعة
اي لا يدل على انها ليست مركبة من القوة والفعل وهذا التركيب يكفي لان يلاحظ العقل فيها
جنسا وفصلا ماخوذين منها كما عرفت انفا وعلى المستدل به على عدم دخول الاجسام الفلكية تحت
مقولة الجوهر بان الجنس نوعان طبيعي ومنطقي والاجسام الفاسدة واللافاسدة وان افترقتا
في الجنس الطبيعي لكنهما مشاركتان بالجنس المنطقي وقد فصلنا هذا البحث نوعا ما قررناه في موضع
من كتابه وفصلناه ايضا في محله بعناية الله تعالى **البحث الرابع** في ان الخواص المعطاة
من المص للجواهر هل هي صادقة ام لا فقد كانت الخاصة الاولى هي ان الشيء من الجواهر لا يوجد
في الموضوع وهذه الخاصة يجري ان تكون كاذبة اما اولا فلان عدم الوجود في الموضوع امر
سلبي ولا شيء من امر سلبي بخاصة لشيء لان امرا سلبيا ليس بامر وجودي وكل خاصة امر
وجودي فعدم الوجود في الموضوع ليس خاصة للجوهر واما ثانيا فلان الصورة الجوهرية جوهر
على ما يظهر من كلام المص في الكتاب الثاني للنفس وفي مواضع اخر وهي موجودة
في الموضوع لانها موجودة في المادة كما قال المص في الفصل الرابع من الكتاب المذكور وكل موجود
في المادة موجود في الموضوع لان المادة موضوع كما قال المص في اول الكتاب الاول صح
من الطبيعيات فتكون الصورة الجوهرية في الموضوع فلا يصدق قوله ان شيئا من الجواهر لا يوجد في الموضوع
واما ثالثا فلان العناصر جواهر كما قال المص في الفصل الثامن من مقالة ما بعد الطبيعة وهي موجودة
في الموضوع لانها موجودة فيما تركب منها كما بينه المص في الكتاب الاول من الكون
والفساد والمركب موضوع فالعناصر موجودة في الموضوع فلا يصدق ايضا صح قوله ان شيئا من الجواهر لا يوجد
في الموضوع واما رابعا فلان هذه الخاصة لا توجد في الجواهر الثانية فلا يصدق ايضا قوله المذكور ويستدل
الاستلزام بان الجواهر الثانية توجد في الجواهر الاول كالصور الكيفية لها لانها كما قال المص
بمنزلة الكيفية لكل ما يوجد في الاخر مكيفا له فهو موجود فيه وجود الشيء في الموضوع فالجواهر الثانية

موجودة في الموضوع واقول ان الخاصة المذكورة توجد في كل جوهر على ما يظهر مما شرحنا
بانها فتذكر ما قلنا فيه من ان ما يوجد في الموضوع هو الذي يكون مستندا في وجوده اليه استناد
المستند الى المستند اليه الا ان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان بين المادة والموضوع
فرق في الاصطلاح وان كان بعض العلماء يستعمل احدهما في مقام الاخر مسامحة فان الموضوع
يدل على الموجود بالفعل والمادة على الموجود بالقوة كذا فرق بينهما الفيلسوف حيث قال في المقالة
الرابع من الكتاب الثاني للنفس ان الجسم يكون مثل الموضوع والمادة وقد اشترت انا وسمبليقيوس
في ذلك المحل الى الفرق بينهما فعلى هذا كون الشيء في الموضوع معناه ان يوجد في شيء موجود
بالفعل لكن ما يأتي على شيء موجود بالفعل ويوجد فيه هو عرض فكل عرض بسبب ان وجوده انما يكون
في الغير لا في نفسه يقوم به يستند اليه فقولنا ان يوجد في الموضوع معناه ان يوجد في الغير الموجود بالفعل
بسبب قيامه به واستناده اليه توقف وجوده على شيء وجود الاعراض في موضوعها على ما
وكذلك تفهم ما قلنا ان فهمت ما قال المعلم في اول المقولات في فصل تقسيم الاشياء الموجودة حيث
بين فيه مراده من ان يوجد في الموضوع وقال اريد من ان يوجد في الموضوع ان يوجد في شيء لا كالجزء
الاجزاء ولا يمكن ان يوجد بدون ما هو موجود فيه فهذه الاحوال المذكورة هي شروط الوضعية ولما
كان كل جوهر مشابها للعرض ممتازا عنه بانه لزم منه ان لا يوجد شيء من الجواهر في الموضوع اصلا
واذا لم يوجد شيء منها في الموضوع يظهر ان هذه الخاصة توجد في جميع الجواهر الاول والثانية وفي
فصولها فانها ايضا ليست بعرض وايضا ان يوجد في الموضوع يطلق على معنيين احدهما ان يوجد
فيه بطريق القيام به والاستناد اليه كوجود الاعراض في الموضوع وبهذا المعنى يكون للموضوع شيئا
موجودا بالفعل والثاني ان يوجد فيه بطريق ان يعتوره تصويرا جوهريا كوجود الصور الجوهرية
في الموضوع التي هي الهيولى فانها ايضا موضوع اول على ما قال المعلم في الفصل الثاني من السماع
اول الطبيعي والموضوع بهذا المعنى يكون شيئا موجودا بالقوة فقط واذ عرفت هذا فنقول في دفع
الاعتراضات المذكورة فاجيب عن الاول من قبل المعترض ان عدم الوجود في الموضوع لا

لا يوخذ

اي ان يوجد فيه لا كالجزء يطلق على معنى ... الوجود ... الصورة الجوهرية ... شرح

289

لا يوخذ سلبا محضا بل يوخذ امرا ثبوتيا ومعناه ان الجواهر تخالف وتعاند ان يوجد في الموضوع
على طبق ما قلنا في البحث الثاني ونجيب عن الاعتراض الثاني على تعريف الجوهر الاول بانه
هو الذي لا يقال على الموضوع الاخير فقد جرت العادة ان نرد صغرى دليل الكبرى بان نقول
ان اريد ان امرا سلبيا او ارتيد سلبيا على الاطلاق ليس امرا وجوديا فهي مسلمة لكن المراد بعدم
الوجود في الموضوع هو مخالفة ان يوجد فيه فيكون صغرى اصل الدليل لان عدم الوجود في الموضوع
امر سلبي اي سلب صرف على الاطلاق باطلة لان عدم الوجود في الموضوع على المعنى المذكور ليس
سلبا على الاطلاق بل امرا وجوديا كما عرفت وان اريد ان امرا سلبيا على اي ارادة كان ليس
امرا وجوديا فهي باطلة لما عرفت من ان عدم الوجود في الموضوع بالمعنى المذكور امر وجودي وعن
... وقيل ان المادة الاولى ليست موضوعا على الاطلاق بل موضوعا اول وبقيد الاولية
تفترق من الموضوع المطلق الذي هو موجود بالفعل كما بينا انفا وثانيا بان الصورة الجوهرية موجودة
في الموضوع لكن لا بطريق القيام والاستناد اليه بل بطريق ان تعتوره تصويرا جوهريا فالخاصة المذكورة
للجوهر معناه ان لا يوجد في الموضوع يراد به ان لا يوجد فيه بطريق القيام والاستناد اليه وبهذا
المعنى توجد في الصورة الجوهرية ايضا وعن الثالث بان الصفات موجودة في المركب منها وجود الاجزاء
في الكل لا وجود شيء في الموضوع فان المركب ليس بموضوع لاجزائه ولم تبين احد وعن الرابع بان
الجواهر الثانية توجد في الجواهر الاول لكن لا بطريق وجود ... في الموضوع حتى يلزم ان لا يوجد تلك الخاصة
فيها بل بطريق وجود الكليات في جزئياتها والجواهر المحمولة المكيفة فيها لان الجنس والنوع يبين ان ... فانهما
... كما قال ارسطو في هذا الفصل في مغايرة الخاصة الثانية والثالثة
الخاصة الثانية للجوهر هو ان يحمل بالاشتراك المعنوي وهذه ... ان تكون خاصة له اما الاول
فلانها لا توجد في كل جوهر واما ثانيا فلانها توجد في جميع سائر المقولات اما الاول فلانها لا توجد
في الجواهر الاول لانها لا تحمل على شيء واما الثاني فلانها تحمل على سائر المقولات وانواعها تحمل على
ما هو تحتها بالاشتراك المعنوي لان كل جنس ونوع يحمل بالاشتراك المعنوي ويجاب بان مراد

ربع انه امر سلبي بالمعنى المراد ...

في الجواهر الاول ...

... دالان على صنف جوهرية ...

المص من هذه الخاصة على ما بينه جمهور العلماء هو الحمل اسمى ومعنى اى الحمل بالذاتية والماهية
وعلى هذا المعنى لا يصدق ولا يوجد هذه الخاصة الا في الجوهر الثانية وفي فصولها فانها فقط
تحمل اسمى ومعنى اى ذاتيا وماهية واما الاعراض فلا تحمل كذلك فعلم من هذا ان الحمل الاشتراكي
المعنوي يكون خاصة بالمعنى الاول للجوهر لانها توجد فيه فقط وان لم توجد في جميع الجواهر لانها انما
توجد في الثواني لا في الاول لكنه يعترض بان الاعراض وان لم تحمل على موضوعاتها بالاشتراك
المعنوي بالذاتية والماهية لكنها تحمل على افرادها بالذاتية والماهية كما اذا حملنا اللون على البياض وقلنا
هو لون وكذا اذا اقتنا الخطا كم فانه هذين المحمولين وان كانا ليسا اعراضا عامة حتى يكون حملها
بالوصفية لا بالذاتية بل اجناس فيكون حملها بالذاتية من قبيل حمل الجنس على النوع وقد تكلفنا لهذا
مفصلا في الجواب عن السؤال الاخير في البحث الاول الواقع في فصل الجنس والظن ان هذه الخاصة
ايضا ليست خاصة للجوهر الا بالمعنى الاعم للخاصة والخاصة الثالثة هو ان كل جوهر يرى انه يدل
على هذا الشيء وهذه العبارة يمكن ان يشرح على وجهين اما اولا فبان يقال ان كل جوهر كما
كان اولا او ثانيا يرى انه يدل على هذا الشيء اى على هذا الشيء المعين المشار اليه بالاصبع الذي لا تقبل
ان يقال له هذا او ذاك لكن على هذا المعنى لا توجد هذه الخاصة في الجوهر الاول والثاني على وجه واحد
بل توجد في الاول على وجه وفي الثاني على وجه اخر لانها توجد في الاول من حيث انه موجود بالفعل
وبالذات وفي نفسه ولذا قال المص انه الدالة على هذا الشيء حقا وصدقا انما هي للجواهر الاول فان هذه
الشيء جزئي وواحد بالعدد ولو توجد في الثاني لا من حيث انه موجود بالفعل وبالذات وفي نفسه فان الاجناس
والانواع لا توجدان بالفعل وبالذات في نفسها بحيث يمكن ان يكون مشارا اليها بالاصبع المشير
بل انما توجد فيه من حيث انه توجد في الجوهر الاول مادة فانك قد عرفت ان الكليات موجودة في
جزئياتها ثانيا فان يقال ان هذه الخاصة مخصوصة بالجواهر الاول لانها هي المشار اليها فقط
بلفظ هذا او ذاك او تلك اشارة حسية بالاصبع كهذا الحجر وذاك الشجر وتلك الجبل ولان
لفظ هذا او انه انه في الحمل يدل على الموضوع والجوهر الاول فقط يقع في الحمل المستقيم دائما مقام الموضوع

فالجوهر

فالجوهر الاول يدل على هذا الشيء واما الجواهر الثانية فيقع في حمل المستقيم دائما
مقام المحمول فقط والمحمول له معنى الصورة المكيفة فالجواهر الثانية لا تدل على هذا
الشيء بل على مكيف ما كما قال المص في مغايرة الخاصة الرابعة الخاصة الرابعة
هو ان الجواهر لا تكون متضادة وهذه الخاصة ترى ان تكون مجروحة بسبب امر الاشكالات
اما اولا فلان مبادي الجواهر جواهر لما قال المص في الفصل الثاني من الكتاب
الاول للطبيعيات فانه قال فيه كيف يحصل الجواهر من اللاجواهر اى للجسم لان الاستقرام
الكائن هو مبادي الجواهر متقابلة على ما علم المص في المبادي والاربعين من الكتاب
المذكور قالوا فيه ان جميع الحكماء قالوا المبادي فالجواهر متقابلة واما ثانيا فلان الجوهر
يتجدد وكل ما يتجدد فله ضد فالجوهر ضد اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يكون
بالذاته يكون من ضده كما ان الابيض صار من اللاابيض وليس هذا من كل شيء بل من الاسود
والمتوسطات وعالم الموسيقى من لا عالم الموسيقى على ما قال المص في الفصل الثاني
والاربعين من الكتاب الاول من الطبيعيات وكذلك الجوهر يتجدد حقا فله ضد حقا واما ثالثا
فلان الفصول المقسمة للاجناس مقولة الجوهر المقومة لانواعها جواهر على ما بينا في فصل الفصل
وهي متضادة على ما افاده المص في الفصل الثاني والاربعين من سابع الطبيعيات
حاكيا فيه ان الفصول متضادة بها ينفصل الجنس الا انك تعلم يقينا ان الفصول المقسمة
للحيوان هو الناطق وغير الناطق وهما متقابلان فالجواهر متقابلة واما رابعا فلان العناصر
جواهر على ما بينه الفيلسوف في الفصل الثامن من خامس ما بعد الطبيعية وهي متقابلة
على ما صرح به الفيلسوف في الكتاب الثاني من الكون والفساد ولان الماء مقابل للنار بذاته فالجواهر
الجواهر متقابلة واما خامسا فلان الجوهر يقبل الضد على ما قال المص في الخاصة السادسة
للجوهر وكل ما يقبل الضد او ليس يقبل الا ضدا الا ان يكون ضدا
فالجوهر له ضد واجيب ان الخاصة المذكورة خاصة صحيحة صادقة ويمكن ان يثبت بان الجد

ز معنى الموضوع ومعنى الموضوع ليس له ضد فالجوهر ليس له ضد اما الصغرى فلان

الجوهر يقبل الاعراض فيكون مشتركا وكل ما يقبل الاعراض يكون مشتركا معنى الموضوع

فالجوهر له معنى الموضوع واما الكبرى فلان الموضوع ليس في الموضوع والاضداد

دائما تكون في الموضوع على ما يظهر من تعريف المص في الفصل الثالث من عاشر ما بعد

الطبيعة فالموضوع ليس له ضد وانظر ايضا الشيخ فانا بنا مع المص في الفصل الثاني

من الكتاب الاول للطبيعيات نعم هذه الخاصة ليست خاصة له بالمعنى الرابع لانها

توجد في الكم ايضا كما قال المص ثم انا اقول في الجواب عن الاعتراضات المذكورة اما عن

الاول فلابد فيه من تمهيد مقدمتين الاولى هو ان مبادي الجواهر المركبة ضربان بعضها

يكون مبدا الكون وبعضها يكون مبدا الشيء المتكون ومركبا له والمبادي المركبة تكون

اثنين فقط وهما الهيولى والصورة الجوهرية وهما ليسا ضدين لكونهما معا ومبادي الكون

تكون ثلثة الهيولى والصورة والعدم ومن هنا تكون الصورة والعدم فقط متقابلين ثم

نقول على صغرى المعترض القائلة بان مبادي الجوهر جواهر ان اراد ان جميع مبادي الجواهر

جواهر فليس كذلك فان العدم مبدا الجواهر المركبة كما ترى انه ليس بجوهر بداية اتفاقا

لانه ليس بمبدا ومركب بالكسر وان اراد ان بعض مبادي الجواهر اي المبادي المركبة بالكسر

اي الهيولى والصورة جواهر فالصغرى مسلمة قطعا لكن ح نقول على الكبرى القائلة بان

مبادي الجواهر متقابلة ان اريد ان جميع مبادي الجواهر متقابلة فقد عرفت ان الهيولى والصورة

مبدا الجواهر مع انهما ليستا متقابلين وانما المتقابلان منهما هو الصورة والعدم فقط

وان اراد بعض مبادي الجواهر متقابلة فلا يكون احدى مقدمتي القياس كلية مع انه شرط

في انتاج الشكل الثالث على ما سيجيء والثانية هو ان الضدين معنى ان احدهما امران

وجوديان لا يجتمعان في ان واحد في موضوع واحد كالحرارة والبرودة والبياض والسواد — من جنس واحد صح

وثانيهما امران متقابلان تقابل العدم والملكة كالنور والظلمة والبصر والعمى القسم الثاني

لايقال

لايقال نعم الاصطلاح حقيقة انهما ضدان فانهما ليسا داخلين تحت جنس احد

وليس مفهومهما وجوديين ثم نقول على الكبرى ان اريد ان مبادي الجواهر متقابلة

تقابل التضاد الاصطلاحي فباطلة اذ قد عرفت انه لا تضاد اصطلاحيا بين مبادي

الجواهر اصلا وان اراد ان مبادي الجواهر متقابلة تقابل العدم والملكة فان اريد

الجميع فباطلة اذ قد عرفت انه ليس من جميع المبادي الجوهرية تقابل العدم و

الملكة وان اريد البعض فلا ينتج الدليل شيئا لانعدام شرطه وهو كلية احدى المقدمتين

ولو سلم فلا يضرنا لان الخاصة الرابعة انما هو عدم تضاد الجواهر بالمعنى الاصطلاحي

لا عدم التقابل بالوجود والعدم وكذا نقول لو اريد ان مبادي الجواهر متضادة

تضادا لغويا او مجازيا ومن هذا الجواب يحل ايضا الاعتراض الثاني لانا نقول ان

اريد بالكبرى القائلة بان كل ما يتجدد فله ضد ان كل ما يتجدد حقيقة فله ضد اصطلاحا ان كل ما

يتجدد فله ضد اصطلاحا وان كل ما يتجدد حقيقة فله ضد حقيقة اصطلاحا فباطل لما عرفت — اصطلاحا صح

ان الوجود والعدم ليسا ضدين وان اريد لغة او مجازا فلا يضرنا لما عرفت وايضا

نقول ان كل ما يتجدد وكل ما يتجدد وان كان لهما ضد لكن التجدد — والفاسد

ليس ضدين للشيء بل الاضداد ليست الا الكيفيات العارضة للجواهر التي تحت فلك القمر

مثلا تضاد النار من الماء والمفاسد بالحر بالطبع لكنه ليس تضادا الا من حيث انه جوهر

بل بسبب البرودة والرطوبة اللتين تكونان عارضتين للحرارة والبرودة واليبوسة الموجودتين

اللتين في النار واما على ان يحمل تحت الفصول الجوهرية الاجناس مقولة الجوهر ليست متضادة — نعم صح

في الاصطلاح الحكمي حقيقة بل متغايرة لانها متغايرة ومتباينة بالذات لكنها ترد الا المتقابلة

تقابل العدم والملكة بسبب هذا الرد ان التقابل العدم هو الملكة والصورة على ما علمه المحقق — على ما لحق صح

في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة كل جنس ينقسم عند المص الى الفصل الى

بفصلين متقابلين للكمال الغير المساوي يدل على الكمال لفظ الملكة والصورة والاخرى ح

الا كمل يوجد تحت مفهوم العدم لانه يعدم الكمال الاكبر الذي كان للنقص الاخر المقابل
المقابل والضد فقد فعلنا هذا في شرح الفصل الخامس من الكتاب الاول للطبيعيات واما في
الرابع فبان العناصر تكون متشابهة بسبب كيفياتها العارضة لها لا بسبب جوهرياتها كما في جواب متن صح
الاعتراض الثاني واما عن الخامس فبمنع الكبرى اي قوله كل ما يقبل التضاد فله تضاد لان
الذي يقبل الاضداد يجب ان يكون لا واحدا من الاضداد والا لما قبل شيئا منها لان احد الضدين
لا يقبل الاخر فان الحرارة مثلا لا تقبل في نفسه البرودة اصلا وكذا البياض لا يقبل السواد ولقد
قال المصنف في ~~الفصل الرابع من الكتاب~~ الثاني للنفس كل قابل يجب ان يكون ساذجا
عن طبيعة المقبول وقد فعلناه في الفصل الثاني والثالث من الباب السادس من شرح
الاحوال الثلاثة للنفس في عيار الخاصة الخامسة والسادسة للجوهر والخاصة السادسة هو ان
الجوهر لا يقبل الزيادة والنقصان وقد اختلف العلماء في ان الجوهر الذي لا يقبلهما اكلي هو
الجوهر تاما كان او ناقصا ام هو الجوهر التام فذهب ابو الوليد بن رشد القرطبي كما صرح
به في ~~الفصل السابع والثلثين من~~ الكتاب الثالث للكيفيات وتبعه كثير من العلماء الى ان
هذه الخاصة مخصوصة بالجواهر التامة من حيث تكون مركبة لانهم زعموا ان الصورة الجوهرية للعناصر
قابلة للزيادة والنقصان وبعضهم حملها على صور اخر وذهب عامة العلماء الى انها شاملة
لكل جوهر تاما كان او ناقصا وهذا هو الرأي الصحيح ولا تظن ان هذا هو رأي المصنف فانه يبين
اولا ان الجوهر التام كما انه لا يقبلهما فان الانسان الواحد كزيد في كونه انسانا
ليس انسانا ازيد واكبر من عمرو وكذلك ليس الانسان ازيد واكبر مما كان اولا او مما
سيكون وهذان الشرطان اي احتاج ان يكون شيء قابلا للزيادة والنقصان كما اشير اليه في
شرح المتن ثم بين ان احدا من الجواهر الناقصة التي هي المادة والصورة الجوهرية والعقول الجوهرية
لا تقبلهما كما قال ولا واحد من سائر الجواهر قابلا لهما وهو ترجمة عن عبارته اليونانية
... الان ... زيد الان مما ... ولا واحد من ... اي العادات التي هي جواهر ... ليس

واحد

وما قبل اولا صح

واحد منها فانه جوهر ازيد ~~انقص~~ من غيره ولا ينقص واحد من ~~النوع~~ اي العادات التي هي جواهر بشيء
الا ما عدا الجوهريات منه فاي شيء يكون من هذه ~~النوع~~ اي العادات التي يقول المصنف انها جوهر ليست
الان جوهرا ازيد ~~انقص~~ مما قبل الان سوى الجواهر الغير التامة بل ليست الا الجواهر الغير التامة ولذلك
اورد النتيجة بعد هذا القول بلا فاصلة وقال فلا شيء من الجوهر يقابل الزيادة والنقص اذا تقرر
عرفت هذا فقد عرفت ان رأي المصنف هو ان هذه الخاصة توجد في كل جوهر تاما كان او ناقصا
نعم ليست خاصة بالمعنى الرابع للخاصة لانا اثبتنا لكم ايضا فان بعض الكم لا يقال
انه كم ازيد او انقص الان مما كان اولا او مما سيكون ولا من غيره من الكم في نوعه
اولا بان كل نار جوهر والبعض النار يقبل الزيادة او النقص فبعض الجوهر يقبل الزيادة او
النقص اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فان بعض النار يحرق اقوى مما يحرق الاخر بحيث يمس
باليد من غير ان يحرقها كنار البقام والكيمياء والتبن المحرقة وهذه النار الكائنة فيها نار
اقوى من نار كائنة في الحديد مشتعلا فانه بحيث لا يمس بل بعض النار يكون بحيث لا يقرب احد
منها وثانيا بان الناطق جوهر والناطق يقبل الزيادة او النقص فالجوهر يقبل الزيادة او
النقص اما الصغرى فظاهر من ان فصل الجوهر جوهر واما الكبرى فلان بعض الناس كفحول
العلماء انطق ازيد من بعض كالجهال الحمق وثالثا بان الاجناس والانواع من مقولة الجوهر
جواهر وهي تقبل الزيادة والنقص على ما قال المصنف في هذا الفصل ان النوع جوهر ازيد من الجنس
واقول في الجواب عن الاول بان الكبرى القائلة بان بعض النار تقبل الزيادة والنقصان
باطلة واقول على اثبات ذلك ان كل افراد النار متساوية بالذات والماهية وكون بعضها ازيد
احراقا من اخر ليس الا من جهة كثافة المادة وتخلخلها وانضباط النار فيها وعدم انضباطها
وعن الثاني بانه يقال بناء على رأي الجمهور ان جميع النفوس الانسانية متساوية بالذات
والماهية فان كل واحد منها فرد لنوع واحد واما اختلاف ناطقية بعض الافراد وناطقية
اخر جودة ورداءة حسنا وتحافة من جودة المزاج ورداءته واعتداله وعدم اعتداله

وتخلخلها صح

والسعي في كسب الفضائل وعدمه وكمال الاستعداد ونقصانه وقوة الدماغ والقلب
وضعفهما فعلى هذا يكون كبرى المعترض القائلة بان الناطق يقبل الزيادة او القلة باطلة
وما اورده في بيانها غير مثبت لها لكن هذا السؤال يرجع عند التحقيق الى مسئلة دقيقة ونكتة
عميقة هي ان النفوس الناطقة الانسانية هل هي غير متحدة بالذات والماهية بحيث يكون كل
منها كلي من الاخرى بالذات او متحدة بالذات والماهية بحيث يكون الاختلاف الظاهر في افراد
الانسان كما ونقصا تاخرا وتقدما او ذكاوة وغباوة راجعا الى اختلاف تركيب ابدانهم تبعا
ولا ناسبا لاختلاف امزجتهم واستعدادات الاتهم وقويهم وتحقيق الحق ورد الباطل في
هذه المسئلة يحتاج الى بحث عظيم وتفتيش جسيم ليس هذا المقام مقامه وقد بحثت عنها في التنبيه الفصل
الحادي والعشرين من التفتيش السابع من كتابنا المعول لبيان الاحوال المختلفة للنفس عن التناسخ
بما شرح المتن انما قال ان الانواع نعال جواهر ازيد من الاجناس من حيث الموضوعية والمحمولية
لان الانواع تكون موضوعات لاكثر مما تكون الاجناس موضوعات له لانها تكون موضوعة لنفس
هذه الاجناس وبعض الاجناس لا تكون موضوعات لنفسها ولان تحمل على الانواع اكثر
مما تحمل على الاجناس لا من حيث جوهريتها والخاصة السادسة للجواهر التي هي مخصوصة بها زيادة
خصوص هو ان الجوهر الواحد بالعدد وباقيا بعينه يقبل الاضداد بطريق التعاقب هذه الخاصة
خاصة بالمعنى الرابع للجواهر وتثبت هذه الخاصة بان الجوهر الواحد باقيا بعينه مع وحدته موضوع
بالذات من غير فرق للمتقابلات تعاقبا وكل موضوع بالذات من غير فرق للمتقابلات في الاضداد
تعاقبا يقبل المتقابلات في الاضداد تعاقبا فالجوهر الواحد بالعدد باقيا بعينه مع وحدته يقبل
المتقابلات تعاقبا وبينها الصغرى بان الجوهر الواحد بالعدد باقيا بعينه بهذا العدد كالانسان
الواحد بالعدد الباقي بعينه مع وحدته قد يكون حارا وقد يكون باردا وقد يكون ابيض وقد
يكون اسود وكلما كان كذلك يقبل الاضداد تعاقبا فالجوهر الواحد بالعدد باقيا بعينه بهذا العدد
يقبل الاضداد تعاقبا ولا يكون عرض ما واحد بالعدد باقيا مع وحدته كالبياض الواحد بالعدد

بعينه

بعينه قابلا للاضداد تعاقبا بان يكون في زمان حارا مثلا وفي زمان اخر باردا وفي وقت
بالسواد وفي اخر بالبياض لان الاعراض تمتنع ان يتصف بمثل هذه الاعراض الا فرضت
ان هذه الخاصة مخصوصة بالجواهر واعترض بان هذه الخاصة لا توجد في جميع الجواهر ولا في الجواهر
فقط فلا تكون خاصة لها بالمعنى الرابع اما الاول فثبت اولا بانها لا توجد في الجواهر الثانية
فان في المتن قال ان هذه الخاصة تليق بالجوهر الذي يكون واحدا وباقيا على هذا العدد وبعينه والجواهر
الثانية لا تكون واحدة بالعدد بل بالنوع او الجنس فهذه الخاصة لا توجد في الجواهر الثانية وثانيا
بان الواجب بالذات عز شانه والعقول جواهر مع انها لا تقبل الاضداد لامتناع تغيرها واما الثاني ف
فثبت كما قال المحقق بهمنيار ان الكلام والاعتقاد من الاعراض مع انهما يقبلان الاضداد لان
الكلام الواحد بالعدد او الاعتقاد الواحد بالعدد قد يصدق تارة وقد يكذب بان كما قال
بمضمونه الشيء والصفة السطح ليس بجوهر بل هو عرض في مقولة الكم مع انه يقبل الاضداد
فانه قد يكون ابيض وقد يكون اسود ويجاب عن الاول بان هذه الخاصة توجد في جميع
الجواهر الداخلة تحت مقولة الجوهر اولا كان او ثانيا ويقال على الاستدلال المعترض على
اختصاص هذه الخاصة بالجواهر الاول عدم وجودها في الجواهر الثانية ان مرض الكلام ليس
كما زعمه المعترض او اورده في دليله فان المعلم يقول انا نقيد بالاضداد خاصة الجواهر التي
تكون واحدة بالعدد وقال القابلية للاضداد تكون خاصة للجواهر اذا كان واحدا وبعينه بالعدد
العدد وبعينه ومراده ان القابلية للاضداد خاصة للجواهر مخصوصة بعين الوحدة التي كانت
لها وهذا توجد في الجواهر الثانية فان الانسان اذا اخذ بالوحدة العددية التي تكون له في زيد
مثلا يقبل الاضداد كما ترى وعن الاستدلال بان الواجب تعالى والعقول جواهر مع انها لا تقبل الاضداد
الا انه ان الواجب ليس بجوهر بل هو فوق مقولة الجوهر كما مر في البحث السابق واما العقول
فليست هي حقيقة طبيعية بل عقلية روحانية ملكوتية فهي من حيث انها كذلك لا تقبل الاضداد
الطبيعية ولا تتغير لكنها تقبل الاضداد في جنس العقول والارادات فان الملك يمكن

ايضاح الشرحه

ان يعقل في زمان ابيض وفي زمان اخر اسود وانا اقول جوابه عن السؤال المعقول

ليس بشي والسنيه والجواب الحكمي وما يتعلق به في التدريس ايا شيء انتزع واما الثاني

فقد اجاب عنه المصنف بان الكلام والاعتقاد تكونان صادقين وكاذبين من غير تبدل لهما

والجواب انه انما يقبل الاضداد مع تبدلها والخاصة انما هي قبول الاضداد مع تبدل القابل وتغيره

لا قبولها بدون تبدله وتغيره واما كون السطح قابلا للاضداد فبان السطح ليس موضوعا

حقيقيا مطلقا للابيضية والاسودية من الاعراض الطبيعية بل الموضوع الحقيقي المطلق

لها انما هو الجسم الطبيعي والسطح ليس الا محلا يقبلها الجسم الطبيعي وقد اصطلحوا

ان يسمو الجسم الجوهري موضوعا بالذات والكم والسطح واسطة الموضوع قال المصنف الفصل

السادس في الكم واورد فصل الكم بعد فصل الجوهر دون غيره من الاعراض لكمال مناسبته للجوهر

لانه ثبت به في خاصيته فان افراد الكم لا تكون متضادة كما ظهر به ولا يكون من كم كما ازيد

من اخر كما لا يكون جوهر جوهرا ازيد من اخر والانه واسطة الموضوع في عروض اكثر الاعراض

اليه وقد ذكر الشارح وجوها في هذا الفصل تنقسم الى ثلثة اقسام الاول في تقسيم الكم الثاني في الكم

بالذات والكم بالعرض الثالث في بيان الخواص الثلثة للكم وقبل ان تسمع كلام المتن ينبغي ان تعلم

ان الكم عند كافة العلماء على قسمين الاول يسمى كم القوة وكم الكمال والثاني يسمى الكم

المقداري الاول في الشيء وانه من مقولة الكم من حيث هو نوع من الكمال في القوة يوجد في كل طبيعة

وبهذا المعنى نطلق على بعض العلوم انه كبير وعلى الله تعالى انه كبير والبحث ههنا انما هو في الكم الا

مقداري الذي قال المصنف اولا في الكم بعضه متصل وبعضه منفصل والمتصل هو الكم الذي يتصل اجزاؤه

في حد مشترك والحد المشترك هو الشيء الواحد الذي يكون نهاية لجزء وبداية لجزء اخر

النقطة متحققة في خط منقسم بهذا الخط الى جزئين فيه هذه النقطة

قطعت بهذا الخط تكون لي نقطة حدا الواحد من القطعتين وتكون

نقطة اخرى حدا لاخر منهما من القطعتين متصلتين بل يكونان منفصلان

والكم المنفصل هو الذي لا تتصل اجزاؤه في حد مشترك كثلثة عدد متحققة في ثلثة رجال ثم تقسيم

بعدين متصلين ثانيا فقال ان الكم المتصل تحته انواع الخط والسطح والجسم التعليمي والمكان والزمان

والكم المنفصل نوع منها العدد والقول وثبت كون العدد منفصلا بان جزئي العدد لا تتصل اجزاؤه

في حد مشترك ولا تتصل اجزاؤه في حد مشترك فالعدد كم منفصل لان العدد مثلا الخمسة

والثلثة في الستة مثلا اجزاؤه الثلثة وهما تتصل في حد مشترك بينهما كما يظهر في عشرة رجال

واما الخبرة فظاهر في التوقيف ~~المتصل~~ والمنفصل لا يثبت كميته وكانه وقعها

سنة وثبت كون القول اللفظي الذي هو موجود تعاقبي كما ثابت وكونه منفصلا اما كونه كما

فيثبت بان القول اللفظي قابل للطول والقصر وكل قابل للطول والقصر والتعدد كم فالقول اللفظي كم

واما كونه منفصلا فيثبت بان القول اللفظي لا تتصل اجزاؤه وكل ما لا تتصل اجزاؤه كم منفصل فالقول

اللفظي كم منفصل ثم ثبت كون الانواع الخمسة للكم المتصل متصلة بان الخط والسطح والجسم

التعليمي والمكان والزمان تتصل اجزاؤها في حد مشترك وكل ما تتصل اجزاؤه كم متصل فالخط

والسطح والجسم التعليمي والمكان والزمان كم متصل وثبت الصغرى بان اجزاء الخط متصلة في النقاط

المشتركة والسطح في الخطوط المشتركة واجزاء الجسم التعليمي في السطوح المشتركة وكل

ما كان كذلك متصل فالخط والسطح والجسم التعليمي متصل وكذلك اجزاء الزمان وهو الماضي والحال

والاستقبال تتصل في الانات المشتركة التي هي ان اجزاء الخط تتصل بالنقاط التي هي غير منقسمة

اصلا كذلك اجزاء الزمان تتصل بالانات التي هي غير منقسمة اصلا وكما ان الخط يحصل من حركة

النقطة كذلك الزمان يحصل من سيلان الان فكما ان الخط متصل فهذا الزمان ثم ثبت

كون المكان متصلا لان الاجسام المقدارية تكون في المكان والمكان يجب ان ينطبق بالمتمكن فان كان

المتمكن كما كان المكان ايضا كذلك المتمكن كم فالمكان كم ثم ثبت كونه متصلا بان اجزاءه

المكان والمتمكن متصلان في حد مشترك وكل ما كان كذلك كم متصل فالمكان كم متصل وان لم يعرف

هذا الاثبات على وجه التحقيق ينبغي ان تعلم ان المصنف عرف المكان في الفصل الحادي والاربعين في الربع

الطبيعيات بانه هو السطح المؤخر المقعر للجسم الحاوي المماس للسطح المحدب من الجسم المحوي ونوا
علمتم هذا فاعلم انه يرد بقوله ان اجزاء المكان والكمية تتصلان في حد مشترك انما يتصل اجزاؤه في حد واحد صح
كما زعم الكثيرون فانه يستحيل فان السطح المكاني القائم بالجسم الحاوي والسطح المتمكن القائم به
متلاقيان ومتماسان فقط لا يتصلان بل يتباينان [illegible]
انا وايضا فان السطح الباطن للحاوي يكون جميع نقاط السطح الاول
لجميع السطح الثاني المحدب الظاهر وكذلك جميع خطوط السطح الاول يكون مطابقا لجميع خطوط السطح الثاني
بحيث يكون موضع كل نقطة من السطح الاول على موضع ما يقاربه من نقاط السطح الثاني وموضع كل خط
من الاول على موضع ما يطابقه من خطوط الثاني وهكذا ينبغي ان يعلم من انواع العرض قسم الكم الى قسمين احدهما
ما يكون لاجزائه وضع والثاني ما لا يكون لاجزائه وضع فالاول على اربعة انواع وهي الخط
والسطح والجسم التعليمي والمكان وهذا القسم يسمى كما بالذات والثاني على ثلثة انواع الزمان والعدد
والقول وهذا القسم يسمى كما تعاقبيا ولان تفهم هذا التقسيم على وجه التحقيق ينبغي ان تعلم ان
الوضع الذي هو نسبة ما لاجزاء شيء كل الى شيء يمكن ان يلاحظ على وجهين الاول ان يكون
نسبة تلك الاجزاء الى الامكنة التي يتمكن فيها الشيء الكل كالقيام والقعود والاستناد والاضطجاع
والثاني ان يكون نسبة بعض الاجزاء الى البعض الاخر بحيث يكون
بعضها فوق بعض كما ان الراس فوق الحلقوم وهو فوق الكتف وهو فوق الصدر وهو فوق الرجل
وهو تحت الكل في احد الجانبين يمين والاخر يسار ومن ذلك يعرف الوضع الذي يكون جزء للكم هو المعنى الثاني
لان الوضع بالمعنى الاول هو احدى المقولات العشر كما سيجيء فالكم الذي يكون لاجزائه وضع
بالمعنى الثاني ويكون له فوق وتحت وقدام وخلف ويمين ويسار كالجسم الذي وقد لا يكون
له كلها كالسطح والخط لا بد في حصول هذا من امرين احدهما ان يكون اجزاء الكم مستقرة والثاني
ان يكون ثابتة في الوجود فقد وجد هذا ان الاول في الخط والسطح والجسم والمكان فقط
ولم يوجد في الزمان والعدد والقول فكان الاربعة الاول ذوات وضع دون الثلثة الاخر

٢ اي المص

نقاط

٢ بينهما

وقال المص في القسم الثاني بعض الكم بالذات وبعضه بالعرض والكم بالذات
هي انواعه المذكورة والكم بالعرض هو الذي يسمى كما بسبب شيء اخر وذكر امثلة منه من الكيف
والفعل والحركة فان البياض يقال انه كثير وازيد من اخر لان السطح الحاصل فيه البياض
الاول اكبر وازيد من السطح الحاصل فيه البياض الثاني وكذا يقال لبعض الافعال اطول واكبر
من اخر لكون الزمان الحاصل فيه الفعل الاول اطول وازيد من الزمان الذي وقع فيه الفعل الثاني
وكذا الكلام في الحركة ثم اورد في القسم الثالث تنبيهات حاصلها للكم الاول هو ان الكم ليس
له ضد وانتبه بانه ليس للذراعين امر مضاد وكذلك ليس للخط ولا للسطح
ولا للجسم ولا للزمان ولا للعدد ولا للقول ضد اصلا ثم اعترض بوجهين الاول ان الكبير
والصغير والكثير والقليل من انواع الكم والكبير ضد الصغير والكثير ضد القليل فبعض الكم
ضد البعض واجاب عنه بوجهين اما اولا فبانه لكون الزائد والناقص في الكثير والقليل من الكم
فانهما من مقولة الاضافة لا شيء مما هو من مقولة الاضافة بكم فلا شيء من الزائد والناقص
والقليل بكم اما الصغرى فلانها لا توجد على الاطلاق بالذات بل بالنسبة الى شيء اخر فكل
ما كان كذلك فهو مضاف فالزائد والناقص الكثير والقليل اضافة واما الكبرى فظاهر واما صغراه
دليل الصغرى فلانه يصفه الجبل بانه كبير كما ان البعض من حيث الحنطة ولا يمكن ان يصدق
هذا الا بالنسبة للاول الى الامر والثاني الى الاخر واما كبراه فظاهر من تعريف الاضافة وايضا
والكبر والصغر والكثرة والقلة ليست الا مبالغة فلم يكن الكم مكون من اضافة
لا كما واما ثانيا فانه لو سلم ان الكم لكنها ليست متضادة لانها يمكن ان يوجد في شيء واحد بعينه
فان كان واحد بعينه كذراع واحد صغير بالنسبة الى ما فوقه وما تحته والثاني ان كل
مكان عال مكان سافل والمكان العالي والسافل ضدان فبعض الكم مضاد لبعض
اخر ولم يجب المص عنها هذا ظاهر العدم [illegible] المكان والظاهر ان الجواب
عن الاعتراض الاول المكان من حيث انه نوع من الكم واما من حيث انه عال او سافل

في كل موضع يذكر الزائد والناقص
المراد منه الكبير والصغير شرح

فاضافة فان الشي انما يقال انه عال النسبة الى ما هو سافل منه وانما يقال انه سافل بالنسبة
الى ما هو عال منه والثانية اسم ان الكم لا يقبل الزيادة والنقصان فان نوعا واحدا اليس ازيد
به ما فرادا خر ولس الذراعين ازيد ذراعا من اخر والثالثة اسم ان لا مساواة واللامساواة
انما يقال بحسب الكم وسماها المصنف خاصة مخصوصة بالكم زيادة خصوص بعضهم خاصة بالمعنى
الرابع فان الخطوط والسطوح والثلاث والعدد مالها ات والاشياء الكبر المبعوضة والصغر
من القيل بعضها الان تزما ولبعضها اخرا واكبر منها ليس الا بسبب الكم هذا هو المحصل وذكره
في هذا الفصل وانه اثبت بعض الابحاث ليزيد معرفة الكم البحث الاول في بيان ماهية الكم
ومعناه الصوري قال الشارح لم يبدا المصنف بتقسيم الكم ولم يعرفه مع انه كان ينبغي ان يعرفه
لانه مشترك معنوي بين الكم المتصل والمنفصل والمشترك المعنوي يعرف والا ثم يقسم واجاب
بعضهم بان المعنى لا اختلاف الكم في المقدار والكيان المطلق وهو بهذا المعنى ليس مشتركا معنويا
حتى يجب ان يعرف اولا ثم يقسم بالنسبة الى المتصل والمنفصل بهذا القسم ولم يعرفه وهذا الجواب
باطل لان الكم جنس بالنسبة الى المتصل والمنفصل والاشتراك من الجنس بهما بسبب الكم ليس بمناسب
كما قال بالحرون بان المصنف لم يرد بهذا الكتاب بيان ماهية الموجودات بل وضع كل واحد منها في
مقامه فلم يجب عليه تعريف الكم بل تقسيمه الى انواعه فلذا قسمه ولم يعرفه والان نتكلم البحث هذا صح
ينبغي ان نعلم ان الكم حكم انه بلا خفا على ثلثة اوجه احدها ان بلا خفائه شيئ يتقدر به بعينه
الثاني ان بلا خفائه قابل التقسيم الثالث ان بلا خفائه امتداد ذو اجزاء متغايرة بحيث يكون
بعضها صح بعض ومن هذا تولد ارا ثلثة بين العلماء فذهب بعضهم الى ان ماهية الكم وطبيعته وهو المحقق صح
الذي يكون بعضها فوق بعض هو مقدار وكيان به يتقدر وبكيان في الاشياء وبعض اخر الى انه هو قابل التقسيم وبعضهم الى انه هو
امتداد الاجزاء المتغايرة الخارج بعضها عن بعض واذا تمهد هذا فاقول ان المقدار والكيال
ليس ماهية الكم لان المقدار والكيال يوجد في غير الكم الا انه انما يوجد في غير الكم بماهية الكم فالمقدار الصوري صح
والكيال ليس ماهية الكم وثبت المعنى ان المقدار والكيال يوجد في الوحدة كما قال الفيلسوف

في الفصل شفونة ما بعد الطبيعة ان الوحدة مقدار ومبدء للعدد وهي ليست بكم كما ما
قال الكتاب بان لا يكون صح من ان المقدار يجانس ما يتقدر ويكتال به فانه للكبار كبير وللطوال الطول
وللزوائد عرض وللثقلاء ثقل وللاصوات صوت وللآحاد وحدة وايضا ان المقدار والكيال
اي ما يتقدر ويكتال الشي يجب ان يكون مساويا او غير مساو وذلك من اللوازم الخاصة
المخصوصة بالكم كما قال المصنف هنا فلو كان الخاصة المخصوصة بشيء ماهيته لكان الشي علة لنفسه
على المذهب الاول لزم ان يكون الامر الخارج عن ماهية الشي عينه وكون الشي عينه باطل قطعا
واما الثاني فان معنوم قابل التقسيم صورة ليس ماهية الكم وانما قيدنا قابل التقسيم بقولنا
صورة لانه لو اخذ قابل التقسيم مادة يكون هو امتداد الاجزاء بعينه وستسمع في حل الاسولة
وحيث ما او عناه بانه لما كان الكم هو امتداد الاجزاء المتغايرة بحيث يكون بعضها فوق بعض قبل
ان يكون قابلا للتقسيم صح صورة لم يكن ان تكون ماهيته قابلية التقسيم صورة لكن الكم هو امتداد الاجزاء
المتغايرة بحيث يكون بعضها فوق بعض قبل ان يكون قابل التقسيم فلا يكون ان يكون ماهيته قابلية
التقسيم صورة بل الملازمة فظاهرة واما المقدمة الواضحة فلان قابلية التقسيم صورة يتوقف على
تحقق امر ذي اجزاء متغايرة يكون بعضها فوق بعض الا ترى ان عدم قابلية النقطة والوحدة
للتقسيم ليس الا لعدم كونهما امرا ممتدا ذا اجزاء متغايرة وان الخط والسطح يقبلان التقسيم
لكونهما امرين ممتدين ذوي اجزاء متغايرة واما الثالث ان ماهية الكم ومعناه الصوري هو امتداد
الاجزاء المتغايرة التي بعضها فوق بعض بالنسبة الى ذاته والوضع الطبيعي واما امتداد الاجزاء
بالنسبة الى المكان الذي هو الوضع بالمعنى الاول فليس ماهية الكم وهذا المطلوب ينبغي ان يبين
او لا ان الحيث صح بان يكون في كل شي متعدد ... اجزاء ... امتداد الاجزاء
ويكون في كل الاجزاء ويكون انه بلا خفا على وجهين الاول بحيث يكون واحد منها فوق اخر ... بالنسبة
بالنسبة الى ذاته فان الاجزاء امر كلي ليست مختلطة بينها بل الراس مثلا فوق العنق وهو فوق
الكتف وهو فوق الصدر وهو فوق القدمين والثاني بحيث يكون جزء واحد فوق اخر بالنسبة الى المكان

ما ان يكون واحدا منهما في مكان غير مكان الآخر كما ان الرأس في مكان عال الذي هو مكان القدمين
فان يكون جزءا خارجا عن جزء بالمعنى الاول هو ماهية الكم لا بالمعنى الثاني لان امتداد الاجزاء
بالمعنى الثاني هو الوضع الذي هو احدى المقولات على ما سيجيء وهو ثبت ما ادعينا اولا ان التقسيم
التام فانه اذا لم تكن ماهية الكم هو المقدار والمكيال وقابل التقسيم الصوري الا امتداد الاجزاء
بالنسبة الى المكان كما تبين بقي ان يكون هو امتداد الاجزاء بالنسبة الى ذواتها لان ماهية الكم
لا يمكن ان يكون امرا آخر منها في حل بعض المشكلات والتوفيق في تحقيق الكم بما عرض علينا
بان قابلية التقسيم بوصف الكم تحقيقا وكلام يعرف به الكم تحقيقا فهو ماهية الكم فقابلية
التقسيم هو ماهية الكم وثبت الصوري كما قال المعلم في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة
من ان الكمي يقال للشيء الذي يحتمل الى الموجودات القابلية التقسيم التي يكون الطرفان او كل واحد
مستعدا لان يكون شيئا واحدا وهذا الشيء وينبغي لنا ان نقرر هنا امرين احدهما ان يشير الى تحقيق التقسيم
به ينحل السؤال المذكور ثم الحق بنبين اجزاء التعريف المذكور فانه اذا فعلنا كذلك يفهم طبيعة الكم
وماهيته فاعلم ان التقسيم يقع على وجهين بالقوة وما بالفعل الاول هو [illegible] التقسيم الماخوذ
بالوجه الاول هو قوة قريبة طبيعية للكم [illegible] والماخوذ بالوجه الثاني هو الاصل والاساس
الذي منه يصدر القوة المذكورة واورد [illegible] اخذ صورة [illegible]
الصحيحة والترتيبة التي هو عرض خاص [illegible] صدق التعريف [illegible] في النوع [illegible] للكيف وان اخذنا
[illegible] وبين بهذه القوة الترتيبة [illegible] ذات الاتصال وماهية [illegible] ومن ههنا تعلم ان
مقبول القسمة صورة لكنه خاصة بالكم [illegible] قوة طبيعية له [illegible] قبول القسمة [illegible] حيث انه
اصل لتلك القوة الطبيعية هو عين [illegible] الاجزاء الخارجة بعضها عن بعض [illegible]
ان ترفع المعارضة بوجهين اما اولا فبان [illegible] الفيلسوف [illegible]
[illegible] بالمعنى الثاني وهو كما بينا عين امتداد الاجزاء الخارجة بعضها عن بعض [illegible] المستعد له
الترتيب [illegible] كون التعريف المذكور [illegible] كنه ماهية الكم واما ثانيا فبانه يحتمل [illegible]

في حل المشكلات

من قوله الكمي [illegible] تا حد الانقسام صح

الاستعداد العددي للكم صح

يريد الفيلسوف ان قابل القسمة [illegible] الصحيحة والقوة الترتيبة التي بها يكون المنقسم الكم [illegible]
وهي كما بيناه خاصة الكم [illegible] عن [illegible] الاجزاء المتغايرة الخارج بعضها عن بعض لانه لو
لم يتحقق [illegible] الاجزاء لما امكن القسمة كما ان المنفصل لم يمكن ان ينقسم لعدم كونه ذا اجزاء
وبهذا المعنى يكون التعريف المذكور بالخاصة المفارقة للكم لا بالذاتي [illegible] حتى يلزم ان يكون عين
ماهية الكم وانما عرفه بها لكونها اقرب الى الفهم ما هذا ثم لنبين اجزاء التعريف المذكور كما وعدنا قال
الفيلسوف اولا الكمي [illegible] اللفظ اسم منسوب [illegible] اراد به المشتق منه اي الكم فان اليونانيين
اعتادوا كثيرا ما ان يذكروا المشتقات في معنى المشتق منه كما فعله المعلم في هذا الفصل
حيث سماه [illegible] اي الكمي يعني الكم [illegible] ماهية الكم [illegible] الاخر [illegible] قابلية التقسيم
وخرج بها جميع ما لا ينقسم كالنقطة والبسائط كالهيولى الاولى والعقول المجردة والوضعية [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] الاجزاء الثابتة التي وان لم تكن [illegible] اجزاء بالفعل لكنها [illegible] ان تكون بالفعل فانها توجد
تقسيم الكم المتصل تكون [illegible] بالفعل بهذا القيد خرج من الكم المركب وتقسيمه وتحليله الى الاجزاء
الموجودة فيه فانها تكون فيه بالقوة فقط فان العناصر ليست موجودة بالفعل في المركب
ثم للحصول [illegible] هذا التحليل يجد و[illegible] تقسيم [illegible] بل تقتضي تغيرا آخر ثم قال [illegible] يكون طرفاه بمعنى اذا قسم
الكم الى جزئين فقط ثم قال [illegible] واحدا اي اذا قسم الى اجزاء كثيرة يكون كل منها الاخرة فيكون
المعنى ان كل واحد من الموجودات يكون قابل الظهور [illegible] التقسيم [illegible] منفصلا ثم قال شيئا
واحدا اي كلا تاما [illegible] وقال وهذا الشيء اي الشيء الذي يشار اليه بالاصبع ويقال
هذا الكل وبهذا خرج من الكم كل ما [illegible] الهيولى والصورة وتحليله الى اجزائه يعني الى المادة والصورة
اللتين اذا [illegible] لا يكون شيء منهما كل واحد لا هذا الشيء فانظر الى هذا التعريف الحسن
الصادر من مصدر التحقيق الجامع للكمالات العقلية الصحيحة المسمى بالمعلم الاول العقل الكامل
كيف خرج منه [illegible] الموجودات [illegible] كيف صدق على كل واحد من افراد نوعي الكم اي المتصل
والمنفصل فاعلم هذا [illegible] فلا نتجاوز [illegible] مباحثه اخرى فنقول يعترض ثانيا بانه

[illegible] الموجود صح [illegible]

اما ان يراد بكون نهاية الكم امتدادا الاجزاء المتغايرة الخارج بعضها عن بعض ان نفس
الكم امر ممتد ذا اجزاء متغايرة بعضها خارج عن بعض واما ان يراد بان يفعل الجوهر
ممتدا ذا اجزاء بعضها فوق بعض فان اريد الاول فهو باطل لانه كما ان الكيف ليس
نفسه متكيفا ولا الاضافة نفسه مضافا فكذلك الكم ليس نفسه كميا وممتدا وان اريد
الثاني فهو ايضا باطل فان جعل الجوهر ممتدا ذا اجزاء بعضها فوق بعض امر منفصل عن الكم
مغاير لجعل الجوهر ممتدا ليس نهاية الكم وحل هذا الاعتراض يحصل من بيان تحقيق الاول
ان الممتد قد يطلق ويراد به نفس الممتد اي المتصف بالامتداد وقد يطلق ويراد به
ما به الامتداد اي سببه والثاني ان ما به يمتد الشيء من سبب الامتداد يكون على وجهين الاول
هو المادة بالفعل والثاني هو سبب المد سواء مد شيئا او نفس الامر اولا واذا عرفت
هذا فاعلم ان نهاية الكم ما به يمتد الشيء اي سبب به يمتد نفس الجوهر كما ان سائر الاعراض
سبب لاتصاف الجواهر بالاشتقاق فان نهاية البياض ليس ما يكون نفسه ابيض بل
ما يكون الجوهر بسببه ابيض فالكم ايضا ليس نهايته ما يكون نفسه كميا وممتدا بل يكون
الجوهر بسببه كميا وممتدا وكون سبب الامتداد امرا زائدا لا ينفك عنه اصلا فانه
يكون اجزاؤه واجزاء الجوهر ممتدة

في اشكال اخر وحله

اي ان الكم هو موجود اخر موجود مغاير لوجود الجوهر المادي وكيفياته ام لا فذهب
اوحد على ما صرح في الكم من كتاب المنطق وفي مواضع اخر على ما قال في الفصل
واحد من القسم العاشر من رابع كتابه وبعض اخر على ما ذكر بهم في القسم الثاني
من البحث الاربعين مما بعد الطبيعة الى الثاني وقالوا ان الكم ليس بموجود خارجي مغاير
للجوهر الموجود الخارج بل هو امر واحد يسمى بالجوهر اي الهيولى من حيث انها موضوع جوهر
اولا ويسمى ايضا جوهرا انا ما من حيث انها موضوع لحقت الاعراض وكم يتقابل الا كم من حيث
يكون الاجزاء فوق اجزاء وبحث هذا الفلسفة من الجوهر والكيف ويقولون ان الكيف ليس

الكمي صح — نفسه تعليمي صح — لا الامتداد صح — في اشكال رابع — اذا الحكماء في العلم الطبيعي صح صح — الفصل صح

انفعله حالا لا صح فقط

ليس امرا مغايرا للجوهر اصلا بل يسمى الجوهر متكيفا باعتبار التاثير ~~والبيته~~
انفعال وقالوا انه جوهر او كما او كيفا
ومنه فهو الان يكون ~~حاصلا للجوهر او الكم كيف بمعنى الامتداد~~ وانه يكون كما
كما ممتدا بالذات والهذا يقولون ان من كل الكميات على قدر الموجودات او وردا الى الرأي
ستار قوته اربع دلائل الاول انه لو وجد سبب لان يكون الكم موجودا خارجيا مغايرا
للجوهر لكان هو توسطه لان يقبل الجوهر الاعراض المتفادة لكنه ليس بمتوسطه فلا يوجد
سبب لان يكون الكم موجودا خارجيا واذا لم يكن سبب لان يكون موجودا خارجيا مغايرا للجوهر
لا يكون موجودا خارجيا مغايرا للجوهر لكنه لا يوجد سبب لان يكون موجودا خارجيا مغايرا
للجوهر فلا يكون موجودا خارجيا مغايرا للجوهر وثبت عدم كونه واسطة القبول للجواهر
الاعراض المتفادة بان قبول الاضداد لما كان خاصة للجوهر كما مر فيقبلها الجوهر بالذات
بلا توسط امر لكنه خاصة له فيقبلها الجوهر بالذات بلا توسط امر لكنه الرئيس المحقق المتفق
عليه بين الجمهور هو ان الكم موجود خارجي مغاير للجوهر كذا قال لنا قوله ما نحن بصدده
الطبيعة وهو رأي الفيلسوف على ما قال في الفصل الثاني من سابع ما بعد الطبيعة ~~ان الانفعالات~~
~~بل هي انفعالات ... احوال الاجسام~~ وانفعالها
موجودة واما الطول والعرض والعمق فبعض الكميات وليست بجواهر بل الجوهر هو الذي
يوجد فيه هذه الكميات اولا وهذه هو المستفاد من كلامه في الفصل الثاني من الطبيعيات رد
ما قال بارمنيدس وملسوس من ان جميع الاشياء موجود واحد حيث اعترض عليهما
بانهما ان يريدا ان جميع الاشياء موجود واحد هو جوهر فقط او هو كم فقط او هو كيف
فقط او هو مقولة اخرى فقط من المقولات واما ان يريدا ان جميعها موجود واحد هو جوهر
مع الكم او هو جوهر مع الكيف او غيره كذلك لا يمكن ان يكون جميعها كما واحدا فقط ولا كيفا
واحدا فقط ولا غير ذلك من المقولات المستقلة لانها اعراض وهي لا توجد بدون موضوعها
ولا يجوز ان يكون هو جوهرا واحدا فقط لانه ان كان متناهيا كما قال بارمنيدس يكون

شامر كب ما دتي صح

كما وان كان غير متناه كما قال ملتوس يكون ايضا كما لا ان التناهي وغير التناهي من الكم
ولا يجوز ان يكون جوهرا مع الكم او مع غيره من المقولات لانه ح لا يكون واحدا بل اثنين
وان قالوا انه جوهر وكم فلا يكون ايضا واحدا بل اثنين ولا يخفى انه يستفاد من هذا الكلام
ان الكم مغاير للجوهر وكذا سائر المقولات الباقية ويستدل على المذهب الحق بان الكم عرض
موجود وكل عرض موجود مغاير بالذات للجوهر فالكم مغاير بالذات للجوهر اما الصغرى فلما برهن
عليه في ما بعد الطبيعة واما الكبرى فلان كل عرض موجود قائم بالغير وكل ما هو قائم بالغير
مغاير بالذات لما هو موجود وقائم بالذات اى الجوهر فكل عرض مغاير بالذات لما هو موجود وقائم
بالذات اى الجوهر ثم اجيب عن دليل الصغرى الراى الاول بمنع الملازمة الاولى في قوله لو وجد
لما يكون الكم موجودا خارجيا الاخ فانه ليس الكم موجودا خارجيا مغايرا للجوهر لاجل
ان يكون واسطة لقبول الجوهر الاعراض المتفاوتة فقط بل لاجل ان يكون له اجزاء
ولكونه لازما للجسم الطبيعي ولاسباب اخر غير معلومة

البحث الثاني في ان

تقسيم الكم المتصل الى خمسة انواع الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والمكان
صحيح اما الاول فلان الاشياء التي تكون من انواع جنس الكم المتصل بماهيته هذا الجنس منحصرة فيها
بمعنى موجودة بالقوة فيها كالجسم واللاجسم فانهما لما كانا نوعين للجوهر الذي هو جنس عال
حملا بماهيته منحصرة في نفسهما [illegible] بمعنى ان ماهيته اى القابل للابعاد وغير
القابل للابعاد موجودين بالقوة فيهما ولذلك لا يمكن ان يعين ويتحقق جنس الجوهر في مقولة
اخرى اذا عرفت هذا فلنأت الى ما نحن فيه فنقول قد عرفت ان ماهيته هو امتداد الاجزاء
وهو جنس فهو يجب ان يكون منحصرا في انواعه ومتعينا ومتحصلا بمعنى انه متفاوت بين الفصول
بمعنى اجتماع الاجزاء واشتراكها في حد مشترك او عدم الاجتماع والاشتراك فيه وهذا الحد المشترك
الذي فيه تشترك اجزاء الكم المتصل هو النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي
والآن في الزمان واما المكان فهو لا يفترق بالذات عن السطح كما سيجيء فيكون الحد المشترك فيه ما كان

فيما في السطح ومن هذا يعرف ان الكم المتصل والمنفصل هما من متوسطات الكم الذي هو جنس
عال لدخول النوع الآخر تحت كل واحد منهما كما قال المعلم والنوعان لا انهما لا يحصلان بماهيته منحصرة
في نفسهما وتعينا بالفصلين متقابلين كذا افاده ثوماقوناس وعامة فحول العلماء ثم
اعلم ان [illegible] فقط على ما علمه الفيلسوف في الفصل الثاني من الكتاب الاول
للمقولات الطول والعرض والعمق والخط هو الطول الذي يلاحظ ان يكون من سببا وحاصلا من
حركة النقطة وجريانها من موضع الى موضع الآخر ولهذا يعرف الخط بانه هو الطول بلا عرض وعمق او بانه هو الكم
المتصل في واحد اى المنقسم في امتداد ومقدار واحد اى في الطول كما عرفه الفيلسوف في الفصل
الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة والسطح ملحوظا من حيث الصورة هو العرض الذي يلاحظ
ان يكون من سببا وحاصلا من حركة الخط من موضع الى الآخر معترضا فانه كما انه اذا تحركت النقطة
من موضع الى الآخر تفعل الخط كذلك لو تحرك الخط معترضا من موضع الى الآخر يفعل السطح وهو في نفس
الامر طول وعرض ومن ثمة يعرف بانه طول وعرض بلا عمق وعرفه المعلم في الموضع المذكور بانه الكم المتصل
في اثنين اى المنقسم في امتدادين اى الطول والعرض وان كان بالصورة هو العرض فقط لكنه عرض
قد افترش وطوى تحته الطول والجسم التعليمي صورته هو العمق ونيفا ما بسبب حركة السطح الى الفوق
او التحت ومن ثمة وان كان هو جامعا لجميع الامتدادات اى الطول والعرض والعمق لكنه هو العمق
صورة قد افترش وطوى تحته الطول والعرض ومن هذا التحقيق تعرف ما قال المعلم في الفصل المذكور من
ان الطول هو الخط والعرض هو السطح والعمق هو الجسم

في بيان الخط والسطح والجسم
التعليمي

اعلم ان درندوس قال في كتابه ان الخط والسطح امران عدميان ليس موجودين
خارجين فان الخط هو عدم العرض والسطح هو عدم العمق فلا يكونا نوعين حقيقيين للكم ورتب
النتيجة هكذا ان الخط والسطح ليس لشيء منهما فصل ذاتي موجود في نفس الامر وكل نوع خارجي
له فصل ذاتي موجود في نفس الامر فالخط والسطح ليسا بنوع خارجي اما اثبات الصغرى فبان الخط
انما ينفصل عن السطح بان لا يكون له عرض والسطح انما ينفصل عن الجسم بان لا يكون له عمق وذهب بعضهم

لان ايها امران موجودان ليس بعدميين لكنهما ليسا نوعين للكم الليس الخط والسطح
والجسم التعليمي انواعا متغايرة للكم واستدلوا على مدعاهم بان الخط داخل في السطح
والسطح داخل في الجسم التعليمي ولا نوع من انواع جنس داخل في نوع اخر فالخط
والسطح ليسا بنوعين متغايرين والعقدة ظاهرة فان الخط هو طول هو داخل
في السطح الذي هو طول وعرض او عرض اخر شيء طولى فيه الطول السطح داخل في الجسم التعليمي
الذي هو طول وعرض وعمق طولى فيه العرض الطول وذهب الشيخ على ما يستفاد من هذا الفصل
ومن الفصل الثالث عشر من خامسة ما بعد الطبيعة وعامة الحكماء الى ان كل واحد منها نوع
حقيقي للكم موجود في الخارج حقيقة لان كل واحد من الخط والسطح مشتمل على المعنى الحقيقي الذي للكم الموجود
الخارجي للكم المتصل ومختص بسبب فصول ذاتية معتبرة موجودة خارجية وكل ما كان كذلك
فهو نوع فكل واحد من الخط والسطح نوع واما كون كل واحد منهما مشتملا للمعنى الحقيقي الموجود
الخارجي للكم المتصل فظاهر لان كل واحد من الخط والسطح مشتمل على امتداد الاجزاء المشتركة
في حد اللازم منه قابلية التقسيم وكل ما كان كذلك فهو مشتمل للمعنى الحقيقي الموجود
الخارجي للكم المتصل ماهيته لان المعنى الحقيقي للكم المتصل ماهيته انما هو امتداد الاجزاء المشتركة
في حد اللازم منه قابلية التقسيم فكل واحد من الخط والسطح مشتمل المعنى الحقيقي الموجود الخارجي
للكم المتصل ماهيته واما كون كل واحد منهما قاصرا الكم المتصل بسبب فصول ذاتية موجودة خارجية
فمنه ايضا ظاهر فان فصل الخط على ما يستفاد من الفصل الثالث عشر من خامسة ما بعد الطبيعة هو
قابلية الانقسام في الطول فقط اصالة واستقلالا وفصل السطح على ما يستفاد منه ايضا هو قابلية
الانقسام في الطول والعرض فقط كذلك فان الخط هو امتداد الاجزاء المشتركة في حد القابل للانقسام
في الطول والسطح هو امتداد الاجزاء المشتركة في حد القابل للانقسام في الطول والعرض فقط وقابلية
الانقسام طولا فقط او طولا وعرضا فقط فصلان مقسمان للكم المتصل الذي ماهيته هو امتداد
الاجزاء المشتركة في حد مطلقا وقاصران له فكل واحد من الخط والسطح قاصران له بسبب فصول

ذاتية

معتبرة واما كون الخط والسطح وفصلهما موجودين خارجيين فبديهي بعد كون جنسهما
اي الكم المتصل موجودا خارجيا فان الجنس لا يمكن ان يوجد الا في ضمن الانواع والجزئيات
كما ان النوع لا يمكن ان يوجد الا في ضمن الجزئيات واذا ثبت هذا ثبت ان كل واحد من الخط
والسطح نوع حقيقي للكم المتصل موجود في الخارج حقيقة واذا ثبت هذا يكون رأي من ذهب
باطلا واقول ثانيا ان كل واحد من الخط والسطح والجسم التعليمي انواع متغايرة بالذات والصورة
لان الخط والسطح والجسم التعليمي ماهياتها وتعريفاتها الذاتية الحقيقية متغايرة بالذات والصورة
وكل ما كان كذلك فهي انواع متغايرة بالذات والصورة فالخط والسطح والجسم التعليمي انواع
متغايرة بالذات والصورة اما الصغرى فظاهر من تعريفاتها الذاتية والنظر في مغايرتها ايضا من ان
الخط الشعاعي موضوع علم المناظر والسطح والجسم التعليمي ليس موضوع علم المناظر فالخط الشعاعي
ليس بسطح وجسم تعليمي فيكون مغايرا لهما وكذلك السطح موضوع بعض مقالات اصول الهندسة
والجسم التعليمي ليس موضوعا لهذه المقالات فالسطح ليس بجسم تعليمي فيكونان متغايرا له
واما الكبرى فمن ظاهر ايضا الا ترى ان الفعل والانفعال مع كونهما متحدين بالذات على ما علم في
في الفصل الثالث من ثالث الطبيعيات حيث ان متغايران لكون معناهما الصوري وتعريفهما
متغايرين فاذا كانا جنسين متغايرين مع اتحادهما ذاتا فيكون الخط والسطح والجسم التعليمي
انواعا متغايرة بالطريق الاولى ونقول على ما استدل به من ذهب الى بطلانه قال من قال ان
ماهية الخط والسطح عدمية فان ليس لشيء منهما فصل ذاتي موجود في نفس الامر ان ماهيتهما
ليست عدمية وفصلهما موجود في نفس الامر فان ماهية الخط هو الامتداد القابل للانقسام طولا فقط
وهو ماهية وجودية وفصله اي القابل للانقسام طولا موجود في نفس الامر وماهية السطح هو الامتداد القابل
للانقسام طولا وعرضا فقط وهو ماهية وجودية وفصله اي القابل للانقسام طولا وعرضا فقط
موجود في نفس الامر على ما تقرر ونقول على ما قال البعض انهما ليسا نوعين متغايرين للكم
ان انواع الاشياء قسمان الاول ان يكون لها وجود ما مستقلا بحيث لا يكون منسوبا الى النوع

اخر ولا احتياج له في وجوده اليه كالبوس فانه تام ومستقل في وجوده لا احتياج فيه الى وجود
الاثنين وغيره والثاني ما لا يكون في وجوده تاما مستقلا بل يحتاج فيه بالطبع الى وجود نوع
اخر بان يكون متاخرا عنه طبعا كالثلثة فانه نوع لا يكون في وجوده تاما مستقلا بل يحتاج فيه
طبعا الى وجود نوع اخر اى الاثنين فانه متاخر عنه طبعا والانواع الكائنة من القسم الاول
لا تدخل تحت نوع اخر بل من اصلها كالبوس فانه غير داخل في نوع مباين له اصلا كما في نوع
مراتب الاعداد مثل الاثنين والثلثة والاربعة الى غير ذلك فان نوع الاثنين داخل في نوع
الثلثة لانها فوقها بالقوة ونوع الثلثة داخل في الاربعة يعني فوقها بالقوة وكذلك
نوع المثلث داخل في نوع المربع على ما حكم به الفيلسوف في الفصل الثالث عشر من الكتاب
الثاني للمنطق فانك لو قسمت المربع بقطر حصل مثلثان وينبغي ان تتأمل بالامعان انه لو ذا
دخل النوع المتقدم في المتاخر ليس يدخل فيه على حسب معناه الصوري المخصوص لانه يكون شئ واحد
بعينه انواعا كثيرة معا وهو محال بل يدخل فيه بالمادة فقط كما ترى في العدد ان الوحدات
تدخل فيه بالمادة فقط الا الواحدة الاخيرة فانها تدخل بالصورة وتحصل به نوع كذا من العدد
او كذا وكذلك يا تقس ما يجد به في الخط بالنسبة الى السطح وفي السطح بالنسبة الى الجسم

في الزمان والمكان وتوفيق لبعض كلمات المصنف   قد عد المصنف الزمان نوعا اعتبار المكان
نوعا خامسا للكم المتصل في هذا الفصل وبعد عده الزمان ههنا نوعا حقيقيا منه قد عده في
الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة كما بالعرض حيث قال فيه ان الزمان والحركة كم
بالعرض بحيث يأخذان الامتداد والانقسام من المتحرك والى فيه [illegible] الا كون [illegible]
بواسطة الجسم الذي يتقدم [illegible] ينقسم فيه الكم وقال بعض الكم كم بالذات كالخط وبعضه كم بالعرض كالموسيقى اى العالم بالموسيقى
والبياض الذين يكونان كما لسبب انهما يكونان فيه كم ثم قال وكذا الحركة والزمان فانهما ايضا انما متصلين [illegible]
[illegible] انهما يكون هذا [illegible] الا [illegible]
الواقعة بين كلامي المصنف في هذا الفصل والفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة صار العلماء
فرق

301

فرقا ثلثا فاعتمد سوارز وكثير من المتأخرين الى ما ذكره في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة
وذهبوا الى ان الزمان كم بالعرض كالحركة والبياض والموسيقى واعتمد روبيوس وبعض اخر الى ما ذكره
في هذا الفصل وذهبوا الى انه كم بالذات ونوع من الكم المتصل حقيقة وبعضهم فرق بين كون الكم   في بحث الثامن
له موجودا وبين كونه في الامتداد وينبغي ان ينظر لهذا البحث الى [illegible] ما بعد الطبيعة
من كتاب سوجيوس [illegible] المكان ههنا من اقسام الكم المتصل وجعله نوعا خامسا وعد القول
نوعا ثانيا من الكم المنفصل ههنا ولم يذكرهما اصلا في [illegible] ما بعد الطبيعة مع تفصيله منه انواع
الكم وقع الاشتباه في الزمان والمكان والقول واختلف اراء العلماء فيها ايضا   في تحقيق

راى المصنف في الزمان والمكان الذي تكلم فيه جميع اقسام الكم والتوفيق بين كلاميه المذكورين
المتنافيين ظاهرا   اعلموا ان الكم يمكن ان يلاحظ على وجهين بالاطلاق ومن حيث نفسه
مع النظر والنسبة الى الجوهر فالكم المتصل الملحوظ على الوجه الاول اى بالاطلاق ومن حيث انه كم متصل
فقط يكون انواعه الحقيقية ثلثة الخط والسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل الملحوظ بهذا الوجه اى
بالاطلاق ومن حيث انه كم منفصل فقط يكون نوعه واحدا فقط اى العدد والكم المتصل الملحوظ بالوجه
الثاني اى بالنظر والنسبة الى الجوهر يكون اقسامه خمسة الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والمكان
والكم المنفصل الملحوظ بالنسبة الى الجوهر يكون له نوعان العدد والقول فالمصنف لاحظهما في
ما بعد الطبيعة بالوجه الاول كما هو المناسب للمقام فجعل الكم المتصل انواعا ثلثة والمنفصل نوعا
واحدا ولاحظهما في هذا الفصل بالوجه الثاني فجعل الكم المتصل انواعا خمسة والمنفصل نوعين
اما كون انواع الكم المتصل الملحوظ بالوجه الاول ثلثة فاثبته بان العلوم الرياضية تبحث عن الكم المجرد
عن المادة [illegible] الكم من حيث انه كم على التمام اى تنقسم الا الى الهندسة والحساب والهندسة تبحث عن
الخط والسطح والجسم التعليمي على التمام والحساب تبحث عن العدد على التمام كما شهد به المعلم في الفصل
التاسع من [illegible] الكتاب [illegible] الطبيعي [illegible] ثم ان الكم من حيث هو كم انواع اخر سوى الخط والسطح   التاسع
والجسم التعليمي والعدد لزم ان لا تبحث الهندسة والحساب عن جميع انواع الكم [illegible] المتصل

وان لا يبحث في الكتاب عن جميع انواع الكم المنفصل حتى يتم ما بل عن بعضها فقط لكن المقولات
والكتاب يبحث عن جميع انواع الكم المتصل على التمام لا عن بعضها فقط فليس للكم المتصل من حيث
هو كم متصل نوع اخر سوى الخط والسطح والجسم وكذا الكم المنفصل من حيث هو كم منفصل
نوع غير العدد واثبت ثانيا كون انواع الكم المتصل ثلثة بان انواع الكم المتصل من حيث
ذاته امتدادات مختلفة بالفصول ضرورة والامتدادات المختلفة بالفصول ثلثة بالضرورة
على ما برهن عليه المهندسون في الفصل الثالث من الكتاب الاول للمقالات فانواع الكم
المتصل من حيث ذاته ثلثة واثبت عدم كون الزمان والمكان نوعا من الكم الملحوظ بالاطلاق
ومن حيث ذاته اما الاول فبان الزمان ليس بمفارق عن الحركة والكم المتصل من حيث ذاته
مفارق عن الحركة فالزمان ليس بكم متصل ملحوظ من حيث ذاته اما الصغرى فلان الزمان انما يحصل
بالحركة ولا يحصل بها فقط لانه زمانية فالزمان لا يفارق الحركة واما الكبرى فلان الكم الملحوظ
بالذات يتحقق مع السكون وكلما يتحقق مع السكون يفارق الحركة فالكم المتصل يفارق
الحركة واما الثاني فبان المكان امر خارج عن الكم الملحوظ بالاطلاق وبالذات ليس امرا
حقيقيا فالمكان ليس بكم ملحوظ بالاطلاق ومن حيث نفسه فليس نوعا منه وهي حقيقة تتوقف
على ان انواع الكم الملحوظ على الاطلاق ومن حيث انه ليس الا اربعة ثلثة للكم المتصل الخط والسطح
والجسم التعليمي وواحد للمنفصل وهو العدد فقط وبينه الانواع وحصرها الحق في الفصل الثالث عشر
من خامس ما بعد الطبيعة وسماها كما بالذات ومنه تتوقف انه لم يعد الزمان من تلك الانواع ولم
لم يذكر المكان والقول واما الكم الملحوظ على الوجه الثالث من الثلثة بالنظر الى النسبة الى الجوهر فما يراد
بالنص في هذا الفصل من الكم المتصل هو الذي ينقسم الى ثلث انواع من غير زيادة ونقصان اما الاول
فلان المص من حيث انه يبحث في هذا الكتاب عن المقولات التسعة منطقي وكل منطقي انما يبحث عنها
من حيث محمولاتها ونسبتها الى الجوهر لا من حيث ذواتها فالمص من حيث انه يبحث في هذا الكتاب
عن المقولات التسعة انما يبحث عنها من حيث نسبتها الى الجوهر ومحموليتها اليه لا من حيث ذواتها

والى انه يبحث عن تمام الكم المنفصل لا عن بعضه فقط

المتصل صح

الكتاب صح

واما

302

واما انه ثالث فبان الكم المتصل الملحوظ بالنسبة الى الجوهر هو ما يجعل الجوهر كما متصلا صح
كما ان الكيف الملحوظ بالنسبة اليه هو ما يجعل الجوهر متكيفا والجوهر كما متصلا ليس
الا ما ذكره المص في هذا الفصل من الاقسام الثلثة فالكم المتصل الملحوظ بالنسبة الى الجوهر
ليس الا ما ذكره المص من الاقسام الثلثة بلا زيادة ونقصان اما الصغرى فظاهر واما الكبرى
فلان ما يجعل الجوهر كما متصلا اما امر داخلي او خارجي حاصل بالنسبة الى الامر الخارج
بسبب النسبة كما فان كان الاول فهو امور ثلثة لانه ان كان ذا طول فقط فخط او
ذا عرض فقط فسطح او طول وعرض وعمق فجسم تعليمي وان كان الثاني فهو ايضا ثلثة
لانه لا يخلو في الواقع من ان يقبل الجسم التعليمي الامتداد والطول في الوضعي والتعاقب فان كان الاول
فهو المكان وان كان الثاني فهو الزمان واذا كان كذلك يكون انواع الكم المتصل الملحوظ
بالوجه الثاني ستة من جهة بلا زيادة ولا نقصان وكذلك بما اراد المص في هذا الفصل من الكم
المنفصل هو المنقسم الى القسمين فقط اما الاول فكما اثبت به الاول من قوله فلان المص
من حيث انه الخ واما الثاني فبان الجوهر اذا كان متفرقا وكثيرا فاما ان لا يكون بينهما تعاقب
~~ويسمى من حيث انه كثير كما من العدد كذا عدد وكذا ثلثة~~
وان ان يكون متعاقبا كالالفاظ المركبة فهو القول الذي هو النوع الثاني من الكم المنفصل
فتعين من هذا ان الكم المنفصل الملحوظ بالوجه الثالث نوعان العدد والقول ولما علم
تقرر ان تجد امرا اخر فما عدا هذه الكميات فلم تقرر ان تجد نوعا اخر للكم المتصل ولا
للمنفصل هنا لكن بقي ههنا شيئان احدهما هو انه لما كان الزمان نوعا من الكم المتصل
الملحوظ بالوجه الثالث فلم لم يسماه المص في الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة
كما بالعرض وثانيهما ان جميع المص مشتمل للتسعة فلم لانه لم يذكر الحركة ههنا بين انواع
الكم وقد عدها صريحا كما مر في الفصل الثالث من خامس ما بعد الطبيعة من الكميات بالعرض
بعد قدمها على الزمان واقول في الجواب عن الاول انما سماه في الفصل المذكور كما بالعرض

نا وكل ما يجعل صح

اولا ثلثة ايام او ثلثة رجال كان متعاقبا كثلثة
رجال ويسمى بالعدد وكما صح

وهو النوع الاول من الكم المنفصل صح

حقيقيا

بالنسبة الى انواع الكم المتصل الملحوظ بالوجه الاول اى المطلق وايضا انما سميناه كما بالعرض
لانه عرض حل في الكم الملحوظ بالوجه الثاني وهو عرض الكم الملحوظ بالوجه الاول ثم اعلم
ان الكم قد مر تقسيم الكم في الفصل المذكور الى ثلثة اقسام الاول هو الكم بالذات كالخط
والسطح والثاني الكم بالعرض كالابعاض والموسيقى وهذان القسمان كالطرفين والقسم
الثالث هو كالمتوسط بينهما وكالاحوال كالحركة والزمان وعن الشارح بان موضع الكلام
الحركة مع الزمان بين الكميات بالعرض ليس بسبب انه نوع متفرق من الكم بل بسبب انه امر موجود
كالزمان على الزمان هو حال الحركة كما بينا في رابع الطبيعيات لكن الحركة لا يمكن ان تقبل
لو عارض الكم لانه امر ما فيه

البحث الثالث في نوعي الكم المنفصل اى العدد والمعدود

اعلم ان العدد يوجد على ثلثة اوجه هو لجد اولا العدد العاد فعلا الذي
هو عقلي الان ان اولا ان الذي يعد وثانيا العدد المعدود والذي هو نفس الاشياء
المعدودة وثالثا العدد الصوري هو صورة الكم المنفصل التي بها تعد الاشياء كالثلثة
والاربعة ثم اعلم ان العدد يعرف بانه كثرة مرتبة او معدودة بالواحد او بانه
هو الكثرة المتقدرة بالواحد كذا قال الفيلسوف في الفصل الحادي والعشرين من عاشر
ما بعد الطبيعة واما الواحد او الوحدة فهو على قسمين الاول هو الوحدة العالية وتقابل
الوجود والثاني هي الوحدة المقولية والكمية والوحدة العالية ليس الا عدم انقسام شيء
بالنسبة الى الوجود وهي حال الموجود كالتقع امرا خارجيا على الموجود بل يضعه عليه بانه ليس
الا عدم الانقسام وهي شاملة لجميع المقولات كما شملها الوجود واما الوحدة المقولية الكمية
فهي تلحق عرضا على الموجودات المعدودة ولهذا يلزم ان يكون العدد ايضا على قسمين الاول
هو العدد العالي الذي يتركب من الوحدات العالية وهي لا تلحق بل هي امر وجودي على الاشياء
المعدودة كذلك لا يلحق عليها امر وجودي والعدد الذي كان كذلك والثاني هو المقولي
الكمي الذي يتركب من الوحدات المقولية الكمية وما كان من الكم من حيث انه كم عرض مادي

عارضا

عارضا للجوهر ومغايرا له بالذات كان العدد المعدود في نفسه ايضا عارضا ومغايرا للاشياء
المعدودة فالعدد الذي حصل للمعلوم عام من الكم المنفصل ليس هو العدد العاد بالفعل فانه
هو العقلي الان في حقيقته وليس هو العدد المعدود فانه هي الاشياء المعدودة جواهر
كانت او اعراضا فبقي ان يكون هو العدد الصوري ثم ان العدد الصوري
بما هو نوع سافل او متوسط وجنس يرى ان يكون نوعا سافلا لا متوسطا وجنسا
فانه نسبة العدد الكثير والقليل الى العدد المطلق كنسبة الخط الطويل والقصير الى الخط مطلقا والخط
الطويل والقصير لا يختلفان بالفصل فلا يكونان نوعين للخط ولا الخط جنس لهما فالعدد الكثير والقليل
لا يختلفان بالفصل فلا يكونان نوعين مختلفين للعدد ولا العدد المطلق جنس لهما ولا يكون جنسا لهما
واذا لم يكونا نوعين مختلفين له ولا هو جنس لهما يكون مطلق العدد نوعا سافلا لا متوسطا لكنه
ينبغي ان يعلم ان العدد الصوري نوع متوسط وجنس لكل مرتبة منه لان كل مرتبة منه مباين لسائر
المراتب فانك كلما ضممت وحدة على اي مرتبة كان منه او رفعتها منها يحصل نوع آخر منه قطعا كما كان
كذلك يكون العدد المطلق الصوري جنس لتلك المراتب ونوعا متوسطا بالنسبة الى الكثرة
المطلقة وهي جنس له ونوع متوسط بالنسبة الى الكم كما قال المصنف في عاشر ما بعد الطبيعة وقول
على الدليل المورد لاثبات كونه نوعا سافلا بانه نسبة العدد الكثير والقليل الى العدد المطلق ليس
كنسبة الخط الطويل والقصير الى الخط المطلق فان الجزء المنضم ما لم يكن في الكم المتصل صورة لتبدل
النوع والوحدة المنضمة الى المرتبة المتقدمة من العدد تبدل النوع لكون الوحدة الاخيرة
صورة العدد كما سنبينه ثم ان العدد هل هو امر واحد موجود بالذات او مجموع موجود
بالذات وواحد صح
بالعرض يرى ان يكون العدد مجموعا موجودا بالعرض اذ لولا ذلك لكان العدد مركبا من الموجودات صح
الموجودات الكثيرة بالفعل لان الشيء لا يتركب من الامور الكثيرة بالفعل امر واحد موجود بالذات
بل هو مجموع بالذات ورواحد بالعرض كما صرح به الفيلسوف في ... ما بعد الطبيعة
فلا شيء من العدد ... واحد موجود بالذات بل هو مجموع وواحد موجود بالعرض وبقية
بالذات صح

لكل مرتبة
من آية ... ان

موجودات بالفعل اما العدد الصوري الذي كلامنا فيه فوحداته ليست في انفسها موجودة
بل هي موجودة في ذهن العاد فقط ولهذا قيل الثاني قال ان العدد لا يوجد بدون العاد وقيل
على الدليل الثاني في المتن بل ما هو الحق ان بعض الاعراض يكون بسيطا وبعضها كالمركب والاول
من الاعراض البسيطة لا يمكن ان يوجد شيء منها واحدا بالعدد في موضوعات متكثرة والثاني
من الاعراض التي هي كالمركب فيصح ان يوجد شيء منها واحدا بالعدد فيها والعدد من هذا القبيل ونوقش
ما نحن فيه انا قد وجدنا تحقيقا افراد الضرب الذي هو عرض يكون في جسم الضارب والمضروب
والمتوسط بينهما كما سنبينه ان شاء الله تعالى في الكتاب الثالث من كتب النفس اعلم انه لما
يكون الوحدة الاخيرة صورة العدد وكيف يكون بين ان لا يكون كذلك لانه لما
وحدة من الوحدات تكون جزء [illegible] على السوية والاشيء مما يكون كذلك يمكن ان يتعين
صورة له من غير لزوم الترجيح بلا مرجح فوحدة من الوحدات لا يمكن ان تتعين صورة له ثم انه
ينبغي ان تعلم اولا ان الصورة قسمان الاول هو صورة الكل والثاني صورة الجزء فصورة
الجزء هي التي تتركب مع المادة الكلي كالنفس الناطقة لزيد فانها تركب مع المادة التي
هي البدن الكلي الذي هو زيد وانما تسمى صورة الجزء لانه جزء المركب واما صورة الكل فهي التي تحصل
من اتحاد المادة مع الصورة التي هي جزء الكل كالانسانية وثانيا ان العدد ليس مطلق الكثرة
واجتماع الوحدات مطلقا بل هو كثرة الوحدات واجتماعها مترتبة [illegible] واحد [illegible] في كل مرتبة
ان يكون بعض اجزائه متقدما وبعضها متأخرا [illegible] الا الجزء الاخير مثلا كان في العدد كثرة مترتبة
يجب ان يكون فيه بعض وحداته متقدمة وبعضها متأخرة وهكذا الى الوحدة الاخيرة كما قال
المصنف في هذا الفصل كما ان بعض اجزاء الزمان متقدم وبعضها متأخر كذلك في العدد الواحد متقدم
من الاثنين وهو بعينه قبل الثلثة الى اخره وثالثا ان العدد كما مر انه يطلق على وجهين الاول
يسمى عددا مجردا ومنتزعا يكون ذلك اذا لم تعد الاشياء ويوجد في العقل فقط
والثاني يسمى عددا منفصلا ويتحقق بالفعل اذا لحق الاشياء كما اذا عد احد عشرة رجال

لا لكل نوع من انواع العدد صحيح

بحيث يكون من

على الصفوف بان العدد ترتيبه الوحدات كتشكيل رجال [illegible] من زيد وعمرو وبكر مثلا فهم بين
الوحدات موجودات تامة بالفعل بالذات واما ثانيا فلان العدد كالثلثة مثلا تحقق في موضوعات
ثلثة متباينة اينا ووضعا والاثنين كما تحقق في موضوعات متعددة متباينة اينا ووضعا
لو احد موجودا بالذات لان العرض لا ينفك عن موضوعه فلو تحقق في موضوعات متعددة
واحدا وموجودا بالذات لزم ان يكون واحدا ولا يكون واحدا معا وهو مستحيل فلا شيء
من العدد بواحد موجود بالذات هذا لكن الحق هو ان العدد امر واحد موجود بالذات
ولا تتوهم هذا ينبغي ان تعلم ان الموجود بالذات هو ما يكون له ماهية واحدة كالانسان والحجر
والوسخ الا انه من الموجود بالعرض هو ما يخالفه اي ما لا يكون له ماهية واحدة بل كثيرة
كالابيض فان له ماهيتين احدهما الموضوع والبياض وكذا البيت موجود بالعرض وبالاجتماع
فانه مجموع ومصنوع من اشياء مختلفة مما بينه بعضها ببعض تشكل بشكل كذا واذا عرفت
هذا فنقول في اثبات المدعى ان العدد نوع من الكم على ما عرفت في كلام المصنف في هذا الفصل وفي الفصل
الثالث من خامس ما بعد الطبيعة وكل نوع واحد موجود بالذات فالعدد واحد موجود بالذات
واثبت الكبرى بان كل نوع مركب من الجنس والفصل وكل مركب من الجنس والفصل واحد موجود
بالذات فكل نوع واحد موجود بالذات ثم قال على الدليل الاول للمتن بل هذا ان الوحدات
تؤخذ على وجهين الاول من حيث انها تكون من بعض الموجودات بالفعل موجودات في انفسها كثلثة
رجال واربعة [illegible] والثاني توخذ من حيث تجمع بنوع ترتيب [illegible] العدد فالمأخوذة بالوجه الاول
لا تركب العدد بل المركبة له انما هي المأخوذة بالوجه الثاني والمأخوذة بهذا الوجه يكون بحالة يكون الوحدات
المتقدمة بمنزلة المادة ويكون الوحدة الاخيرة فقط بمنزلة الصورة بل يحصل العدد بالفعل
كما سنبينه ان شاء الله تعالى فالعدد حاصل من المادة والصورة وكل حاصل منهما واحد موجود
بالذات على ما علمه المحقق [illegible] ما بعد الطبيعة فالعدد واحد موجود
بالذات [illegible] ان العدد للمعدود والمعدود مجموع موجود بالاجتماع ووحداته تكون في

نفسها

واذا عرفت هذا فاقول اولا ان الوحدة الاخيرة في العدد ليست صورة الكل العدد بل صورة
كل العدد هي التي يحصل في ترتيب الوحدات بعضها مع بعض او قل هي الهيئة الحاصلة بالكلم
المنتزع من العدد الحاصل من الوحدات المرتبة الا الواحد مثلا صورة مجموع الثلثة هي مدلول
لفظ الثلاثية وصورة كل الاربعة هو المفهوم من الرباعية وهكذا في سائر الاعداد وما قلت
من ان الوحدة الاخيرة من العدد لا يحصل الا بعد اجتماع الوحدات المرتبة الواقعة بعضها فوق
بعض تحت بعض على الولاء وصورة الكل انما يحصل بعد اجتماع الوحدات المرتبة كذلك
فالوحدة الاخيرة ليست الصورة للمجموع وثانيا ان الوحدة الاخيرة في نفسها ومن حيث انها
شيء من الاشياء ليست صورة جزء العدد بل هي صورة جزء العدد محرما كان او متصلا
من حيث انها متاخرة او قل من حيث انها يلحق بالوحدات المتقدمة اما اولا فلان جميع
الوحدات في نفسها ومن حيث انها شيء من الاشياء ليس بينها فرق فلا يجوز ان تكون واحدة
منها صورة جزء العدد دون الاخرى الا لزم الترجيح من غير مرجح مثلا ثلثة رجال كزيد وعمرو
وبكر من حيث انها تكون ثلثة وحدات في الموجود او قل من حيث انها ثلثة وحدات للعدد
المعدود ويمكن ان ترتب بحيث يكون زيد وحدة اخيرة لانك لو اخرته في التعداد يكون هو
جزءا اخيرا ثم لو اخرت عمرا يكون هو كذلك ثم لو اخرت بكرا يكون هو كذلك ايضا واما الثانية
الموجبة فتثبت الان ان الوحدة الاخيرة ينبغي ان يحدد بها الوحدات المتقدمة ويتم بها العدد
وصورة الجزء هو الذي ينبغي ان يحدد به الشيء فالوحدة الاخيرة هو صورة الجزء اما الصغرى فبينة
واما الكبرى فهي ما حكم به في الفصل السابع والستين من ثالثة الطبيعيات ومن الفصل الخامس
عشر من الكتاب الاول للكون والفساد ومن ... من ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر
وثانيا بان كلما وجد الوحدة الاخيرة من حيث انها اخيرة لعدد معين وجد هذا العدد اي
النوع المعين من العدد وكلما رفعت من حيث انها اخيرة منه يرفع هذا النوع من العدد ويحصل
نوع اخر فانه اذا رفعت الوحدة الاخيرة من الثلثة فانما ترفع الثلثة ويوجد نوع الاثنين

او صفه

يقتضيها

ويمكن ان ترتب بحيث يكون عمرو وحدة اخيرة في تلك

ويمكن ان ترتب بحيث يكون بكر وحدة اخيرة فانك

او صفه بان تنضم اليها وحدة اخرى يرفع هذا النوع اي نوع الثلثة ويوجد نوع الاربعة وكلما
كان كذلك فانه صورة جزء الشيء فان صورة جزء كل شيء على ما يستفاد من الفصل الثاني والاربعين
من الكتاب الثاني من النفس هي التي اذا وجدت يوجد هذا الشيء واذا رفعت يرفع هذا الشيء فالوحدة الاخيرة
من حيث انها اخيرة هي صورة جزء العدد وبهذا يحل الدليل المورد على خلاف ما ادعى ويثبت
صغرى الدليل المذكور بان الوحدات من حيث انها تكون شيئا من الاشياء لا يمكن ان تكون للنوع المعين مثلا
لو كانت الثلاثية انا نسى ثلثة او نسى ان تكون للانواع مختلفة لو كان ان نا ... و
هذه الوحدات من حيث انها شيء من الاشياء لا يكون انها صفة الصورة كما بينا ان ثم اذا اخذت
الوحدات بالصورية ومن حيث تكون مرتبة بحيث يكون بعضها متقدمة وبعضها متاخرة فلا تكون
لهذا النوع والمعنى من المتقدمة من انها مرتبة تكون ... مادة والاخيرة ... صورة للكل
والا لكان العدد امرا واحدا موجودا بالذات كما بينا وجب ان تكون بعض اجزائه بالقوة وبعضها
بالفعل فان الموجود بالذات على ما قال الفيلسوف في ... من ما بعد الطبيعة

في بيان ان القول اي الكلام المركب من حرفين فصاعدا كم منفصل اعلم ان المراد
من الكلام الذي يعد نوعا من الكم المنفصل هو الكلام اللفظي كما قال المعلم يريد الكلام الذي يحصل بالصوت
لا العقلي ولا الكتبي ... واختلاف ... الكيف والعقل يجب اختلاف الاسباب والمراد من
الكلام اللفظي هنا هو الكثرة الحقيقية الحاصلة من تركب حرفين مرتبين بترتيب تعاقبي او من زيد
منهما كذلك مثل لفظ من واب وزيد وسنون وجعفر واكرام واستخراج واقبال ونحو ذلك
واثبات انه كم منفصل كما فلانه كثرة ممتدة وكل كثرة ممتدة فهو كم فالكلام المركب من حرفين فصاعدا
كم اما الصغرى فلانه مركب من حرفين او من حروف مرتبة ترتيبا تعاقبيا حاصلة في زمان ممتد يمتنع الجمع
في آن ولما كان كذلك فهو كثرة ممتدة فالكلام كثرة ممتدة واما الكبرى فلان الكم هو امر ممتد
ذو اجزاء متغايرة بعضها فوق بعض كما مر غير مرة واما انه منفصل فلانه كم اجزاؤه غير مشتركة
في حد مشترك وكل ما كان كذلك فهو كم منفصل فالكلام كم منفصل واما كونه نوعا بالذات

حيث

من الكم المنفصل لانه مركب بالذات من الحروف المتقاطعة المتعاقبة الوجود وبعضها من بعض
كما ان العدد مركب بالذات من الوحدات المرتبة المتقدمة بعضها على بعض ولما كان كذلك
فهو نوع بالذات من الكم المنفصل فالكلام نوع بالذات من الكم المنفصل كالعدد البحث
الرابع في ان الخواص المعتادة للكم من المعنى وهل هي صحيحة ام لا وفيه مباحث ثلثة الغرض الاول
في عيار الخاصة الاولى منها التي هي ان الكم ليس له ضد فمرتي (صح) ان تكون كاذبة اما اولا فلان
الكم يقع فيه الحركة بالذات وكلما يقع فيه الحركة بالذات يكون له ضد فالكم يكون له ضد
اما الصغرى فبينة من العلم الذي هو ان المذكور في الكتب الخاص بالطبيعيات فانه صرح فيه ان الحركة
يكون بالذات في مقولات ثلثة فقط اي الا الكيف والكم والاين واما الكبرى فقط لان الحركة يكون
من الضد الى الضد واما ثانيا فلان بعض الكم خط وكل خط فله ضد فبعض الكم له ضد اما الصغرى فظ
واما الكبرى فلان كل خط اما مستقيم او غير مستقيم فان كان مستقيما فله ضد وهو غير المستقيم
وان كان غير مستقيم فله ضد وهو المستقيم واما ثالثا فلان بعض الكم هو الخط المستدير وكل خط
مستدير فله ضد فبعض الكم له ضد وتبيين الكبرى بان الخط المستدير له محدب ومقعر وهما ضدان
كالخط المستدير ضد واما رابعا فلان بعض الكم هو المكان والمكان له ضد فبعض الكم له ضد وتثبت
الكبرى بان المكان العالي يضاد السفلي ولهذا قال المعلم في الكتاب ان يوجد للكم ضادا في حيز
المكان فانهم يضعون العالي مضادا للسفلي واما خامسا فلان الكم قابل للثلث وذي الثلاث وذي كل
قابل للثلث وذي الثلاث وذي ضد فالكم له ضد اما الصغرى فلما قال المعلم ان الثلث وذي الثلاث مما
خاصة معقولة للكم واما الكبرى فلان الثلث وذي الثلاث وذي ضدان فانهما امران متباعدان تحت
جنس واحد لا يجتمعان معا واما سادسا فلان بعض الكم ما يوزن به شي وكل ما يوزن به شي فله ضد
فان الوزن الكبير يضاد الوزن الصغير فبعض الكم له ضد وتثبت الصغرى بان ما يوزن به شي لا يوجد
فيه خاصة الكم اي الثلث وذي الثلاث وذي وكلما لا يوجد فيه خاصة الكم لا يوجد فيه ماهية الكم ويكون هو كما
لا يوزن به شي لا يوجد فيه ماهية الكم ويكون هو كما فبعض الكم هو ما يوزن به شي لكن شي ان يقال
انه

متباعدان (حاشية)

ان الخاصة المذكورة خاصة للكم حقا لكن لا بالمعنى الرابع للخاصة اما الاول فقد بينه في المتن ونورده
مثال الذراعين وثلثة اذرع ونؤيد الفرد بان الكم لا يمكن ان يكون فاعلا لشي ولا منفعلا كما انه لا
ضد له وكلما كان له ضد فيمكنه ان يكون فاعلا لشي ومنفعلا عن شي آخر فالكم ليس له ضد اما
الصغرى فلان الكم لا يقدر ان يبدل شيئا الى طبيعته بانه بغيره كما وكل فاعل لشي يجب
ان يكون قادرا ان يبدل ذلك الشي الى طبيعته كالنار الفاعل للحطب فانه لما كانت فاعلة
فيه بدل الحطب الى طبيعتها فالكم لا يمكن ان يكون فاعلا لشي واما الكبرى فلان الفعل والانفعال
يكونان بين المتضادين وبالجملة حيثما وقع التضاد يجب ان يقع فيه الفعل والانفعال واما الثاني
فظ لان عدم التضاد ليس يختص بالكم بل يوجد في الجوهر ايضا والخاصة بالمعنى الرابع يجب
ان يختص بشي ولا يوجد لما عداه اصلا فعدم التضاد ليس بخاصة بالمعنى الرابع للكم ولا
تتم هذه الخاصة على ما ينبغي يجب ان تتذكر ما بينا في الفصل الجوهري من ان المتقابلين
بعضها يكون وجوديا وبعضها عدميا اي لا ينافي ان الكم ليس له ضد ينبغي ان يؤخذ بالوجه
الاول لا بان يثبت ان الكم يقبل التضاد العدمي كما يقبله الجوهر وهو انعدام الكم او انعدام الكم
المعين ومن هذا ينحل الاسولة المذكورة بسهولة اما الاول فبطلان الكبرى بانه لا يتوقف على ما يستدل
به عليها بان الحركة على الاطلاق انما هو في الضد العدمي لا من الضد الوجودي فلا يلزم منه
ان كل ما يقع اليه الحركة بالذات يكون له تضاد وجودي ايضا ان الحركة تكون بين المتقابلين
لا بين المتضادين المذكورين في حقيقة الملحوظ لا عليها فقط للخاصة المذكورة اما ان الحركة
او الطرف منها اي مبدا الحركة والمنتهى اليه ~~لانهما منتهيا~~ لا تكون اضدادا حقيقة فظاهر
فانك اذا تحركت من موضع الى موضع آخر مثلا من بيتك الى المدرسة الذين يكونان حدا مبدئي
لحركتك ليسا ضدين واما الثاني فينفى الكبرى ايضا وقوله اما الكبرى فلانه كل خط اما مستقيم
او غير مستقيم نقول عليه ان الخط المستقيم وغير المستقيم يمكن ان يا خطا على وجهين احدهما من حيث
انهما خط مطلقا وعلى هذا الوجه لا يكونان ضدين ومرادنا من ان الكم ليس له ضد هو الكم

طبيعيا صح
طبيعيا صح
طبيعي صح
حقيقي ضدا صح
او طرفيها اي مبدا الحركة و صح
واليه صح

الملحوظ على هذا الوجه وثانيهما من حيث عروض الاستقامة والانحناء له وبسبب هذا الوجه
يكونان متضادين لكن العارض له عرضي له فان الاستقامة والانحناء من مقولة الكيف ومن هذا
الجواب يحل السؤال الثالث والرابع اما الثالث فلانه التحدب والتقعر من مقولة الكيف
فانهما لا توجدان في الجسم وهو النوع الرابع من الكيف وايضا المحدب والمقعر يكونان في وجه
من مقولة الاضافة فقد عرضنا الكم من حيث انه كم واما الرابع فلانه المكان من حيث هو مكان وكم
ليس له ضد والعلو والسفل من مقولة الاضافة عارضان له واما الخامس فلانه المساوي واللامساوي
ليس ضد من بحث يراد من الضد هنا وهو ظ فان المساوي واللامساوي يمكن ان يجتمعا في شيء
واحد بعينه فان الشيء الواحد يكون مساويا لامر وغير مساو لاخر وكما انه يكون متقدما
واحدا كما قال المعلم في الفصل [illegible] خامس ما بعد الطبيعة وغير المساوي ما يخالف كذلك الصغير
والكبير والضدان لا يمكن ان يجتمعا في شيء واحد بعينه فالمساوي واللامساوي ليسا بضدين بل هما من
مقولة الاضافة كما قال المعلم في هذا الفصل [illegible] خامس ما بعد الطبيعة والمساوي ومنشي
فلان ما يوزن به شيء نوع من الكيف فانه ليس الاثقل يعرف ثقل شيء اخر وخفته ومساويه
ما لا يرتفع والنبوط عدمهما البحث الثاني في عبارة الخاصة الثانية للكم وهي على ما عرفت
عدم قبول الكبر والصغر وهي ترى انها تكون كاذبة فان الفرسخ اكبر من الميل وهو من الذراع وهو من نصفه
[illegible] كما نقول ان الخاصة صادقة لكن لا بالمعنى الرابع للخاصة اما كونها خاصة
له صادقة فقد علم من كلام المعلم يستدل عليه بوجه اخر وهو انه لا بد من وجود شرطين حتى يقال ان
شيئا قابل للكبر والصغر كما انه في فصل الجوهر احدهما هو ان يكون الشيء الذي يقال انه قابل للكبر
والصغر [illegible] بالنسبة الى الاخر اكبر او اصغر مما نسب اليه والثاني هو ان يكون الشيء القابل
لهما اكبر كذا في درجة كذا ثم يمكن ان يكون اكبر او اصغر مما كان في هذا الحال الان لا توجدان في الكم
فان الذراعين ليس في ذراعين اكبر من اخر وليس هو الان ذراعين في درجة كذا ثم يكون في ذراعين
كبيرين او صغيرين فالكم ليس قابلا للكبر والصغر واما عدم كونها خاصة للكم بالمعنى الرابع للخاصة فلانها

ما يكون حج

قر دا

توجد

توجد في الجوهر ايضا هذا ويجاب عن الاعتراض بان يفرق بين كون الشيء كبيرا وبين كونه
اكبر فان الاول بالنسبة الى ذات الشيء وماهيته والثاني بالنسبة الى [illegible] ومقداره
ومن ثمة يكون الفرسخ اكبر او اقل زيدا من الميل لكنه ليس في ذاته وفي نفسه كبيرا من كون
الميل ميلا كبيرا كما ان الانسان البالغ ان كان اكبر من الصبي ليس في ذاته انسانا
كبيرا من كون ذات الصبي انسانا فان ماهية الانسانية موجودة فيهما على السوية
البحث الثالث في عبارة الخاصة الثالثة وهي ان المساوي واللامساوي مخصوصين بالكم
بالمعنى الرابع للخاصة واما كون سائر الاشياء متساوية وغير متساوية فانما هو بتوسط
الكم وعروضه او لا فان انواع الاجسام الطبيعية جواهر وانواع الاجسام الطبيعية تكون
متساوية وغير متساوية فالجواهر تكون متساوية وغير متساوية واذا كان الامر كذلك لا يكون
المساوي واللامساوي خاصة للكم بالمعنى الرابع لكن المقدم حق فكذا التالي اما الصغرى فبينة
واما الكبرى فتثبت كما قال المعلم في ما بعد الطبيعة من ان انواع الاشياء تكون كالعدد والعدد
كما صرح به المعلم في هذا الفصل يكون متساوية وغير متساوية فانواع الجواهر ايضا تكون متساوية
وغير متساوية وثانيا بان المساوي واللامساوي يوجدان في الكيف لانه يوجد فيه الكبر والصغر
والكثرة والقلة وايضا توجد فيه هذه يوجد فيه المساوي واللامساوي وفي الكيف يوجد فيه المساوي
او اللامساوي واما الصغرى فكما قال المعلم في هذا الفصل وفي الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة
من ان البياض يكون كبيرا او كثيرا لكان الجسم الذي هو فيه كبير واما الكبرى فلان المساوي [illegible] الاتحاد
من الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة هو عدم الزيادة والنقصان وثالثا بان
الحرارة المتدرجة على اربعة درجات المندرجة في الحجر الحار كيف وهي مساوية لحرارة المندرجة
على اربع درجات الموجودة في الحديد الحار فبعض الكيف مساو لكيف اخر واما الصغرى فبينة
واما الكبرى فلان الحرارة الموجودة في الحجر بالدرجات المذكورة بالفعل مساوية
ثابتة لا الفعال بالفعل بالحرارة التي في الحديد بتلك الدرجات وكل ما كان [illegible] مساويا

لما يفعل انفعالا مثل انفعاله بحرارة الحجر مثلا وحرارة الحديد اربعا بان التساوي والتفاوت
خاصة مخصوصة بالاضافة لان التساوي للشيء وعدم التساوي له شيء في اضافته وما قال
المصنف في فصل الاضافة في الفصل الثالث عشر من خامسة ما بعد الطبيعيات في خاصة هذه
المقولات لا يكون خاصة لمقولة اخرى لانه كان المقولات لا يختلط بعضها ببعض كذلك
هذا ايضا فالتساوي واللاتساوي ليس خاصة للكم بل للاضافة وقال ان في الكم لا يكون
كبيرا ولا صغيرا وما لا يكون كبيرا او لا صغيرا الا يكون مساويا وغير مساو فالكم لا يكون مساويا
وغير مساو وان الصغر لفظا لانه من خواص الكم يعلم عدم قبول الكبير والصغير واما الكبير فمن
هي ظاهرة فان المساواة هو اشتراك شيئين في هيئة بحيث لا تكون في واحد منهما ولا الا
او نقصا من الاخر وعدم المساواة لكنا فاوت وما ان لبعض الاجزاء الاستعداد للمساواة
مساوية لبعض اخر منها وكذا لبعض اليابس مثلا ولبعض اخر الاشياء منها بل كل واحد منها
كيف منفعل والذي هو كيف ليس بكم فالتساوي وعدمه ليس مخصوصين بالكم اقول
ينبغي ان يعلم ان التساوي وعدمه خاصة الكم بالمعنى الرابع للخاصة بحيث لا يكون الاشياء متساوية
او غير متساوية الا بحسب الكم كما انه لا يكون ~~متشابهة~~ متشابهة او غير متشابهة الا بحسب الكيف كما
علمه المصنف في الكم المتصل المنفعل في الكيف فان الخط الواحد يكون بالذات مساويا وغير مساو
لخط اخر وكذا السطح بالنسبة الى سطح اخر والجسم التعليمي بالنسبة الى جسم تعليمي اخر والزمان بالنسبة
الى زمان اخر والمكان بالنسبة الى مكان اخر والعدد بالنسبة الى عدد اخر والكلام بالنسبة الى الكلام اخر
والسبب في هذا هو ان التساوي وعدمه نظران يتعلقان اولا الى الاتحاد والامتداد وهو شيء مخصوص
بالكم كما بينا سابقا فالتساوي وعدمه نظران ويتعلقان اولا وبالذات بالكم فيكونان خاصة فانيه
له ومنه يكون ان تكون الاشياء مشابهة وغير مساو ولو لا صورة الشيء وغير مساو وبالعرض
اخرانها يكون حقيقة وبالذات للمقدار والكم ثم يوصف بغيره ثانيا وبالعرض كما ستعرفه من جواب
المعارضات المذكورة وكما حققنا ليست في هذه المعارضات فالوجه الاول فانه يقال

ان اريد

ان اريد بكون انواع الاجسام الطبيعية متساوية وغير متساوية كونها كذلك حقيقة واولا وبالذات
فباطل بل انما تكون كذلك مجازا او بالعرض فان التساوي وعدمه يتبعان الامتداد ويتوقفان
عليه كما مر انفا وتلك الانواع ليست في انفسها ممتدة بالذات بل بما عرض منقسمة بالنظر
الى ذواتها وان اريد به كونها كذلك مجازا او بالعرض لمناسبتها بالكم وما يشابهه فمسلم لكنه
لا يجدي المعارض نفعا واما دفع الثانية فبان يرد في الصغر بان يقال ان اريد بوجود
الصغر والكبر والقلة والكثرة في الكيف وجودها فيه حقيقة وبالذات فباطل لما عرفت من انها
تتوقف على الامتداد والكم يوجد فيه حقيقة وبالذات فلا توجد فيه التساوي وعدمه
بل ما يوجد فيه حقيقة ليس الا المشابهة وعدمها على ما قال المصنف في ختام هذا الفصل
جواب عن هذا السؤال من ان الاشياء التي ليست بكم لا تقال متساوية ولا غير متساوية
بمعنى الحقيقة كما لا يقال الوضع والظل حقيقة انه مثلا او غير مثل بل يقال انه متشابه او غير
متشابه وكذلك لا يقال البياض مثلا او غير مثل حقيقة بل انما يقال انه مشابه او غير مشابه
وبمثل هذا الوجه يرتفع المعارضة الثالثة لان الحرارة للمتدرجة على اربع درجات المتدرجة
في الحجر لا يقال انها مساوية للحرارة الموجودة في الحديد المتدرجة كذلك على اربع بل يقال
ان الاولى مشابهة للثانية ~~في~~ الموضوعين فانما يقال بحسب التشبيه بالمماثلة بالكم واما دفع الرابعة
فلان التساوي واللاتساوي يلاحظ على وجهين احدهما بالصورة والاخر بالمادة والمعنى
الصورة هو التساوي وكلاهما يوجدان في الاضافة والتساوي من جهة المادة يوجد انه في الكم فان التساوي وعدمه
في الاضافة يتباين على التساوي الكم وعدمه كما سيجيء ولا مانع من ان يوجد شيء بحسب
اختلاف الاعتبارات في مقولات متعددة واما دفع الخامس فلان التساوي ليس هو اشتراك
شيئين في هيئة ~~كيفية~~ كيفية بحيث لا يكون في واحد منهما زائدا او لا ناقصا عن الاخر وعدم التساوي
ما يخالفه مطلقا بل التساوي هو اتفاق شيئين في هيئة معينة في الامتداد والمقدار
وعدم التساوي هو ما يخالفه وذلك لان المشابهة ايضا هو اشتراك شيئين في هيئة بحيث لا يكون

في احدهما ازيد في الاخر او انقص الشابه ليست بمساواة حقيقة كما عرفت من الكلام
المصرح بهذا في موضع السوس ايضا فان الحال يكون ما شابها او غير مشابه بالحال الاخر
لا من وبال لها او غير ... وكذا الابيض كما علمه المص في اخر الفصل. الفصل السابع
في بيان المضاف اعترض الشارح بانه كان ينبغي ان يؤخر فصل المضاف عن الكيف لان الترتيب
الطبيعي يقتضي تقدم المطلق على المضاف لان المص ذكر متاخرة عنه في تعداد المقولات
واجابوا عنه باجوبة كثيرة لكن لا يصلح منها بعد ما قال ابو نيوس قبله من جاء بعده من ان المص
لم يراع ههنا الترتيب الطبيعي بل الترتيب التعليمي لانه لما ذكر الاضافة الى الكبر والصغر والكثرة
والقلة في فصل الكم ولم يكرر ذكرها في فصل الكيف اراد ان يبين لنا الاضافة قبل الكيف
حتى لا نسلك طريق العلم بالمجهولات ولما راعى في الفصل الرابع في تعداد المقولات الترتيب
الطبيعي قدم الكيف فيه على الكم على مقتضى الترتيب الطبيعي وهذا الفصل ينقسم الى ثلثة اقسام
في الاول في تعريف المضافين الذي كان مشهورا في وقته وبيع في الثاني الخواص
الاربعة للكم ويجيب في الثالث عن السؤال ان اجزاء الجوهر يجب ان يكون مضافة ويورد التعريف
الصحيح للمضافين بعد رد تعريف القدماء اما قال في اول الفصل ان المضافين تقال الاشياء
التي ... تقال انه يكون للغير وبوجه اخر للغير كما ان الضعف ضعف لنحو الاكبر اكبر
لشي اخر ثم رد هذا التعريف مستدلا بانه يصدق على اشياء كثيرة ليست بمضافة حقيقة
وبالنظر الى ماهيتها بل بحسب ... التلفظ بها كالحكمة والعلم والاستعداد والوضع
كالقيام والاضطجاع وامثالهما ثم اثبت خواص ... الاولى ان المضافات يكون لها
كالفضيلة المضادة للرذيلة والجهل المضاد للعلم ثم قال ان هذه الخاصة لا توجد في جميع المضافات
فان الاب لا يضاده شيء فان شيئا واحدا بعينه لا يمكن ان يكون ابا وغير اب بالنسبة
الى اشياء مختلفة وكذلك الضعف والنصف والثانية بان المضافات تقبل الزيادة والنقصان
لا الاب فان هذه الاشياء ... من المضافات وكل واحد منها يقبل الزيادة والنقصان

ما دامت موجودة

المضاف

المضاف

نا قلا عن البعض

وضع

لان كل مضاف يبتني على المطلق

309

بعدواحد
والنقصان فان الابيض بدرجات كثيرة ان هذا الابيض بدرجات مشابه ازيد
من مشابه بكر الابيض بدرجات ثلثة وكذا ذراعين ... كما ذا ثلثة اذرع ... ازيد
من ... وفي البقية اذرع ثم قال ان هذه الخاصة لا توجد في جميع المضافات لان الضعف
لا يقبلهما فانه كما ان العشرة ضعف الخمسة كذلك الاربعة ضعف الاثنين بلا تفاوت اصلا
والثالثة ان المضافات تقال بالتعاكس في الاضافة اي قال ان المضافات يتكرر النسبة بينها كما يقال الاب
اب للابن والابن ابن للاب والوالد والد للمولود والمولود مولود للوالد والخادم خادم للمخدوم والمخدوم
مخدوم للخادم قال ان هذه الخاصة تكون خاصة صادقة صحيحة للمضافات لو كانا معلولين دلالة
حقيقة ووضع قانونا يعلم به ان المضافين يكون ... قال اذا كان كل من المضافين مقولا
مع مضافه الاخر يكون ... مناسبا له الا اذا وقع جميع ما يقع على المضاف
ويقع المضاف حيث انه مضاف مقولا مع طرفه الاخر بالتعادل التعاكس مثلا ان يعلم ان
الوالد هل هو مضاف الوالد صدقا يجب ان ينظر انه لو رفع منه كونه انسانا وكونه ذا قوة معين
وكونه ابيض او حبشيا بقي كونه والدا فهل تعاكس مع المولود فيتعاكس ... انه يقع على هذه الاشياء
يكون الولد مولودا جيدا مضافا للمولود ومن ثم لا يكون مضافات هذه المضافات كالجناح
والخادم والراس هو الطائر والانسان والحيوان ذو الجناح جناح ذي الجناح وبالعكس
ذو الجناح ذو الجناح للجناح والخادم خادم للمخدوم والمخدوم مخدوم للخادم والراس
راس في ذي الراس وذو الراس ذو راس للراس ثم قال لو لم يوجد لهذا الامر لفظ موضوع
تدل به على المضاف يجوز لنا ان نخترع ونضع لفظا جديدا تدل به على المضاف كالسمار
والوتد لو لم يكن لفظ موضوع للمضاف الى الاول لفظ المضاف الاول لفظ المسمار والمضاف الثاني
لفظ الموتود ونقول المسمار مسمار للمسمور والوتد للموتود والموتود موتود بالوتد والخاصة
الرابعة بان المضافين يوجدان معا بالطبع لانه اذا تحقق احدهما في الواقع تحقق الاخر
فيه بالتعاكس اذا انعدم انعدم بالتعاكس فلهذا شبهها تشبيها مناسبا بالخشبتين موضوعتين

ياوى ... شيادي

... واتفع

طرفي الاضافة

بحيث يستند كل واحدة منهما الى الاخرى على حالة لو ثبت احديهما ثبت الاخرى [illegible]

الاخرى [illegible] كلما وجد الضعف وجد النصف وبالعكس [illegible] لم يوجد [illegible]

وجد المخدوم وجد الخادم [illegible] يقولون ان هذه المضافة لا توجد [illegible] مضاف

ويثبت [illegible] ولا العلم والمعلوم [illegible] بالحس والمحسوس اما الاول فلان العلم والمعلوم مضافان

مع ان المعلوم مقدم على العلم طبعا فان المعلوم يتوقف عليه العلم وما يتوقف عليه العلم سبب للعلم

فالمعلوم سبب للعلم والسبب متقدم على المسبب طبعا فالمعلوم متقدم على العلم طبعا لا معه طبعا ولان

المعلوم لو انعدم انعدم العلم من غير لزوم العكس وكل ما كان كذلك فهو متقدم طبعا فالمعلوم متقدم

طبعا على العلم [illegible] الجزء الاول [illegible] فلان علم تربيع الدائرة [illegible] متقدم [illegible]

مع تحقق ذات المعلوم [illegible] فلان المتقدم الطبيعي [illegible] هو الذي [illegible] يرتفع [illegible] وكذلك

الشيء من غير لزوم العكس [illegible] الحيوان متقدم على الانسان طبعا لانه لو انعدم انعدم [illegible] من غير عكس

لانه لو انعدم الانسان لا يلزم ان ينعدم الحيوان واما الثاني فلان الحس والمحسوس مضافان والمحسوس

مقدم على الحس طبعا لانه لو انعدم المحسوس لانعدم الجسم ولو انعدم الجسم لانعدم الحيوان ولو انعدم

الحيوان لانعدم الحس [illegible] فلو انعدم المحسوس انعدم الحس من غير عكس لانه لا يلزم من انعدام [illegible]

انعدام الموصوف ولوازم انعدام الحيوان الذي هو موصوفه لا انعدام جميع الاجسام [illegible] لا تكون محسوسة

ثم اشار الى ان التعريف المذكور [illegible] ليس بصحيح لانه يصدق على بعض

الجواهر واجزائها كالراس واليد [illegible] الجواهر واجزائها ليست بمضافة [illegible]

المقولات [illegible] ان [illegible] وجود [illegible]

[illegible] على احد عدم الفرق بين

التعريفين [illegible] يصدق على جميع افراد

المضاف [illegible] بان تعريف القدماء يصدق على ما ليس بمضاف كما بينت [illegible] العلم والموضع

كالراس [illegible] وهذا التعريف لا يصدق عليه [illegible] هذا التعريف [illegible] المضافات [illegible]

ان عرف

انه عرف احد المضافين على التعيين عرف الآخر ايضا معينا وهذا هو المراد مما يقول بعضهم ان

المضافين يكونان معا بالطبع وعلما فان من عرف الاب عرف الابن بالضرورة ثم اجاب [illegible]

عن السؤال بالجواهر واجزائها ويقول انها ليست بمضافات لانه اذا عرف احد [illegible]

معينا لا يعرف ما هي اجزاؤه معينا وكلما عرف احد المضافين [illegible] معينا يعرف الآخر كذلك [illegible]

الجواهر ليست بمضافة [illegible] بانه لو رأى احد يدا [illegible] الانسان [illegible] يعرف

ماهية اليد [illegible] الراس [illegible] معينا [illegible] المذكورات [illegible]

من كلام [illegible] السؤال الاول [illegible] الاضافة [illegible]

[illegible] خارجية [illegible] المعقولات [illegible] الآن كثيرا من الحكماء المتقدمين على ما ذكره ابو الوليد

ابن رشد [illegible] الطبيعة [illegible] الاضافة ليست [illegible] خارجية

[illegible] الموجودات الخارجية واليه [illegible] المتأخرين [illegible]

على هذا الرأي وجوه الاول ان الاضافة [illegible] على شيء [illegible]

[illegible] على شيء من غير [illegible] فان [illegible] هذا الحكم ان يتعقل [illegible] نفس الامر فالاضافة

ليست موجودة خارجيا اما الصغرى [illegible] العقل [illegible] ثبت [illegible]

الا ان يكون [illegible] حركته [illegible]

[illegible] ثم [illegible] الاول ان يكون [illegible]

ما وقع [illegible] ان الاضافة [illegible] العالم [illegible] شيء موجود [illegible]

[illegible] فانه لم يتحقق [illegible] الابيض [illegible]

ولا شيء [illegible] في الخارج [illegible] شيء موجود [illegible]

ليست بموجودة خارجية [illegible] ان الاضافة ليست [illegible] بين الشيئين اي الطرفين

مثلا [illegible] بين الابيضين مثلا [illegible] ولا شيء من النسبة بموجود خارجي [illegible]

موجود [illegible] العقل [illegible] طبيعة الطرفين [illegible] النسبة [illegible] الاضافة

ليست موجودة خارجية بل امرا ذهنيا وعملا عقليا وبعض الحكماء من حكماء اليونان قبل افلاطون
وارسطو ... ذهبوا الى كونها موجودا خارجيا وانكروا كونها ... معنى من الموجود
وجاعلا ... بالذات بل ذهبوا الا انها مختلطة مع سائر المقولات متحققة في جميع
الموجودات ورئيس هذا المذهب هو الحكيم ... واستدل على هذا الرأي بان
الاضافة تشتد وتتحقق مع سائر المقولات ولا شيء مما ... يتحقق مع سائر المقولات عينا
خارجيا عينا للموجود الخارجي ومقولة ممتازة عنها ... فالاضافة
ليست ... عينا للموجود الخارجي ومقولة ممتازة عنها والصغرى صادقة لان الاضافة تشتد
وتتردد مع مقولة الكم ومنه يحصل اضافة المساواة واللامساواة وتختلط مع مقولة الكيف فيظهر
منه اضافة المشابهة والمشابهة وتختلط ايضا مع غيرها كالفعل والانفعال والاين والمتى و...
الاعراض وتختلط ايضا مع مقولة الجوهر ومنه يصدر اضافة الاتحاد والاختلاف بين الجواهر
فالاضافة تختلط مع سائر المقولات حتى تتردد وتختلط مع المقولات فان للجنس اضافة الى النوع
وبالعكس وللنوع ايضا اضافة الى الجزئيات ... الاضافة عقلية محضة ...
كذلك فلا تحصل مقولة منفصلة من سائر المقولات بحكم كل واحد من هذين ... والحق ان
الاضافة موجودة في الخارج حقا وحقيقة وجنس نوعي معين من الموجود والى هذا الرأي ذهب
عامة الحكماء ... افلاطون وارسطو وبرهنوا عليه براهين كثيرة ونحن نورد ... ما هو
اقوى وهو ان الاضافة هي المشابهة والابوة والبنوة والعلية والمعلولية وامثالها
وكل واحد منها موجود خارجي فان بعض الابيض مشابه لبعض اخر في نفس الامر بغير
اعتبار معتبر وفرض فارض وبعض الناس اب وبعضها ابن في نفس الامر بغير اعتبار معتبر
وبالجملة ... المعلول وبعض الاشياء علة وبعضها معلول كذلك وكذا امثالها فالاضافة
موجود خارجي وهذا الرأي مقابلة الرأي الاول والقول في مقابلة الرأي الثاني ان النسبة
ليست مقولة منفصلة عن سائر المقولات التسعة كما ذهب اليه الفيلسوف ... بعض

من الفلاسفة

من الفلاسفة لان النسب والاضافات الكثيرة يمكن ان تتوقف على شيء وان تزول عنه مع تبادل
... كما هو ظاهر في اضافة الاب فانه يموت
ابنه فانه ينقطع اضافة الابوة من غير ان يحدث فيه امر من المطلق ... اقول على الدليل الاول
للرأي الاول ... ان اراد بالكبرى ... موجود خارجي ...
وان اراد ... اضافة ... فانه من خواص الاضافة ان تتوقف على شيء
او تزول عنه ... فهو ليس بهو ان الاضافة ليست بمقولة ... او بالذات للعلة الصورة
... وهو ... بالموضوع او موضع ... هذا هو مراد ... كما قال
في الاضافة ... حركة اي او ... وبهذا الوجه يجاب عن الوجه الثاني ... فانه ...
في الخارج ... العلة الفاعلة ... الموجود الخارجي ... واما الموجود الاضافي ...
كذلك ثم يمكن ان نقول ... من الاضافة ... العالم ... الحركة ... وما ... العلة
الا علية ولكنه يمكن ان يتحقق في طرف واحد فانه ... ان يتجدد ... الاضافة في هذا
... الابيض يجب ... في موضع ... على ... موجودة
... الثالث ... ان ... الاضافة ...
... العقل ... الاضافة ليست الا ...
... فان هذه النسبة موجود خارجي ... العقل فان بعض الابيض
مشابه لبعض اخر في الواقع وبعض افراد الانسان ابن لبعض اخر في الواقع ... عقل ...
... ثم يجاب عن دليل الرأي الثالث ... هذا الرأي ... على تقدير ان يراد بالاضافة المعنى
الاعم ... المقولة لكن ... اراد ... بالاضافة ...
الاضافي الاضافة ... ويتبين بهذا السؤال والجواب الاثنين السؤال الثاني
في بيان ان اي نسبة من النسب يفعل المقولة ليس الجواب عن هذا السؤال ينبغي ان
يعلم اولا ... النسبة ... الخارجية والعقلية والنسبة الخارجية هي

بين الاضافة الموجودة في الخارج والاعتبارية فرق فارق والذهنية ما لكونه وجوده بالعقل
فقط وثانيها الاضافة الحقيقية اما الاولى فهي القول اما المضاف الذي هو الاول من مقولة المضاف
ليدل على الوجود الاول والذات كالاب والابن والاضافة الحقيقية هي التي تدل الا والذات على امر
مطلق لا يمكن بيانه الا بالنسبة الى الاخر كالعلم والمعلوم والخالق والمخلوق وثالثها الاضافة
المعقولية فالاضافة العامة هي التي توجد في كل مقولة ويكون داخلة في جميع الموجودات المعقولية
وبعض المضافات لا ينفك عن المعقولية وثانيها ان الاضافات لا تفترقان اولا لان المضاف العام لا ينظر
الا الى ما اضيف اليه نظرا حقيقيا كما ينظر العقل الى المحل الذي يفعل او كما ينظر الى الموضوع
كما ينظر الى الموضوع او كما ينظر الى المتعلق كما ينظر العلم الى المعلوم او ينظر اليه بوجه اخر واما
المضاف المقولي فما نظر الا الى ما اضيف اليه نظرا حالة حيث انه مضاف له كما ينظر الاب الى الابن
وثانيها ان الاضافة المعقولية تطلب حدا الا انه تطلب اولا اصلا خارجيا [illegible] كالابوة
فانها تطلب قوة مولدة وثانيا طرفا خارجيا موجودا حقيقيا وثالثا حدا يتميز به بالذات
وهذه الاحوال الثلثة لا تطلب بالاضافة العامة الا الاول فان اضافة المخلوق الى الخالق
العامة لا تطلب اصلا خارجيا مطلقا فان هذه الاضافة لا [illegible] موجود كما ان وجوده
من يكون كالمعلول للوجود والا فانه كما يظهر في اضافة العلم الى المعلوم الغير الموجود في الخارج
كالكسوف الذي سيكون في السنة الاتية ومن هذه الحال يخرج ان الاضافة [redacted]
الاضافات تتضايف وبعضها ليست تتضايف فالاضافة المتضايفة هي التي يجب لها [redacted]
وثانيها الاضافة امر موجود كالابوة الموجودة في الاب التي تقابلها البنوة المتحققة في الابن
الغير المتضايفة هي التي لا يجب لها في الطرف الاخر اضافة اخرى موجودة كاضافة المخلوق الى
الخالق واضافة العلم الى المعلوم فان المخلوق يدل على اضافة حقيقية الى الخالق واما الخالق لا يدل على نسبة
المخلوق الى النسبة حقيقية [illegible] والثالث ان كما يظهر في الاضافة العامة الثابتة بين علم
الله والمعلوم هذه المذكورات يحصل ان الاضافة العامة لا ترجع الى المقولة والاضافة المقولية ترجع

الى مقولة المطلق التام الذي يتحقق [illegible] هو بازاء الاضافة يجب ان تكون موجودة الوجود
على الوصفي ينفصل بهذه المقولة خاصة السؤال الثاني في ان الاضافة هل هي مغايرة بالذات لاصلها ومبانيها ام لا
اعلموا انا نقدر ان ننظر في اضافة واحدة اربعة اشياء توجد فيها وهي الاضافة والموضوع
والاصل المبني والاجل فالاضافة هي الصورة التي [illegible] الموضوع المضاف
والتضايف الى الاخر كالابوة والبنوة والاب نفسه والابن نفسه والموضوع هو هذا المضاف المشتق
الاسم من تلك الصورة يعني الرجل الذي هو اب وابن والجدار الذي هو شبيه والاصل المبني
هو الشيء الذي يعتمد ويستند اليه الاضافة كالقوة المولدة في الابوة والاجل الاصل
هو محل التوليد الذي يوجد ذلك الاصل المبني مع الاضافة الفعلية الذي يسبب ذلك الاصل
بدونه الا اصلا بعيدا اذا عرفت هذا فاعلم ان مطلبنا ههنا هو ان الاضافة باي وجه يتمايز
عن اصلها ومبانيها لانه هو محل النزاع فقط فان امتيازها عن الموضوع والاجل الاصل في الخارج
امر محقق
مسئلة في بيان ان الاضافة ومبانيها يتمايزان بالذات تمايز شيء عن شيء
اقول يستدل اولا على امتيازه بعض الاضافات عن مبانيها بان مبنى اضافة الاتحاد
والاختلاف بين الجوهرين هو الجوهر وكل جوهر يمتاز بالذات عن الوصف الذي هو الاتحاد و
بينهما مبنى اضافة الاتحاد والاختلاف بين الجوهرين يمتاز بالذات عن الوصف الذي هو الاتحاد
والاختلاف بينهما فبعض الاضافات يمتاز بالذات عن مبانيها اما الصغرى فثابتة بان مبنى الاتحاد
النوعي الاضافي الموجود في الخارج بين زيد وعمرو ومبنى الاختلاف النوعي الاضافي الموجود
في الخارج بين زيد وهذا الفرس هو الجوهر واما الكبرى فبينة ويستدل ثانيا على وجه الكلية
بانه كثيرا ما ينعدم الاضافة ويبقى الاصل المبني كما يظهر في الاب فانه يبقى فيه القوة المولدة
وينعدم الابوة بموت ابنه فالاضافة ومبانيها شيئان ممتازان والا لزم ان ينعدم شيء ويبقى
موجودا في ان واحد ان قلت هل يمكن ان يكون اضافة واحدة مبنى اضافة اخرى ام لا قلت
فيه اختلاف عظيم بين العلماء لكن ينبغي ان يقال اجمالا ان الاضافة يمكن ان يلاحظ على وجهين

الاولى بالذات اي من حيث انه شيء واحد لنوع مع اضافة اخرى مثل ابوة واحدة مع ابوة
اخرى الثاني بالصورية اي من حيث انه صورة واحدة ثابتة بالفعل لشيء الاخر فان اخذت
على الوجه الاول لا يصح ان يكون اصلا لاضافة اخرى لان الابوة مثلا على هذا الوجه شيء
لنوع مع ابوة اخرى فكما ان بياضا واحدا لا يتسلسل لاضافة الى بياض اخر فكذلك الابوة
لابوة اخرى وان اخذت على الوجه الثاني اي من حيث انها صورة مضيفة بالفعل لموضوع
لشيء اخر فلا يصح ان يكون اصلا لاضافة اخرى فانها على هذا الوجه هو السبب المضيف
بالفعل شيئا الى الاخر البحث الرابع في ان الخواص التي عينها المص للاضافة هل هي صحيحة ام لا تفتيش للخاصة
الاولى وهي ان للمضافات ضدا اعترض به المص قد ناقض نفسه فانه قد قرر ظاهرا في فصل
الكم ان المضافات ليس متضادة فانه قال في البحث عن القليل والكثير انهما ليسا ضدين فانه
ليس شيء منهما بكم بل مضافا ثم قال ليس لهما ضد الخ وقد وضع تضاد المضافات
هنا خاصة للمضاف وليس هذا الا تناقض ارفع هذا التناقض للمص في ظاهر الوجهين
واقول الوجه الاول من احدهما هو ان لا يلزم كون المضافين متضادين ليس خاصة
حقيقية اذ لا توجد في جميع المضافات الاخر هو ان الاضافات التي توجد فيها التضاد لا يوجد
فيها ماخوذة من حيث الصورة بل ماخوذة من حيث المادة … فقط والمعنى الاول ماخوذ في
ما قال المص ان المضاف يكون مضادا للاخر فان هذه القضية مهملة وهي … جزئية
في مادة الامكان … كما قال بعد قوله كالفضيلة فانه مضاد للرذيلة مع كون كل منهما مضافا وكالعلم
فانه مضاد للجهل مع كون كل منهما مضافا ولكن ليس كل مضاف مضادا فانه لا يكون شيء
مضادا للضعف وكذا الامثالية الا ترى انه ليس بين زيد الابيض ذي ربع درجات وعمرو الابيض
بربع درجات كذلك التضاد اصلا لا بالصورة ولا بالمادة … فانهم كذا … فان
زيدا الابيض وعمرا الاسود الذين يكونان متضادين بحيث يمكن ان يلاحظا على وجهين
الاول بالصورة من حيث انه مجموع احدهما الاخر وبهذا الوجه ليسا ضدين وهذا هو مراد المص

ما

التفتيش الرابع للخواص للمضافات

مما قال في فصل الكم من ان المضافين ليسا متضادين الثاني ان زيدا الابيض وعمرو الاسود
يلاحظان بسبب البياض اي من حيث ان زيدا ابيض وعمروا اسود وعلى هذا الوجه يكونان متضادين
فان الابيض والاسود متضادان وكذا في الفضيلة والرذيلة فان الفضيلة بسبب انها كيفية
حسنة مكيفة للموضوع بحيث تفعل افعالا حسنة والرذيلة كيفية قبيحة مكيفة للموضوع
بحيث تفعل افعالا قبيحة وعلى هذا تكون الفضيلة والرذيلة متضادان مطلقا وهذا هو مراد المص
حيث قال في الفصل ان المضافين يكونان متضادين في الوجه الثاني … ان يقال ان المضاف … مجازا ح
يكون متضادا لا حقيقة … بسبب … التضاد … التقابل على ما قال المعلم في المقولات ثمان
تقابل على اربعة اوجه اما تضايف او تضاد او عدم وملكة او ايجاب وسلب تفتيش الخاصة
الثانية للاضافة الخاصة الثانية للمضاف هي ان المضافات تقبل الزيادة والنقصان اعلموا ان آراء
العلماء قد اختلفت في هذه الخاصة ولكن نذكر منها على نمط الخاصة ان … فان … ليس كل
مضاف قابلا للزيادة والنقصان ولهذا لا تكون خاصة المضاف بل عرض عام … وهذا البيان
ظ لان الذراعين لا يكون زائدا او ناقصا من ذراعين اخرين ما لم يكن الا ان ذراعين ازيد
او انقص منهما … مع ان بين الحالين … ضروريان لقبول الزيادة والنقصان
كما قلنا … وكذلك اضافة الاتحاد كما في الاتحاد الواقعة بين زيد وعمرو في ماهية الانسانية
واضافة الاختلاف كما في الاختلاف الواقع بين الانسان والفرس لا تقبلان الزيادة
والنقصان اصلا فبعض الاضافات فقط يمكن ان يقال انها تقبل الزيادة والنقصان ثم اقول
ان الاضافات القابلة للزيادة والنقصان لا تقبل اياهما قطعا من حيث انها اضافات بل بسبب المنضمة
فقط على الوجه الذي ذكرناه في تضادها ثم ينبغي ان يحفظ ان المضافات المنبنية على الكيف كالتشبيه
والمساواة … والتضعيف … ونظائرها تقبل الزيادة والنقصان بهذا المعنى … الكيف
الذي ينبغي عليه الاضافات المذكورة يقبلهما حقا كما علم المص في فصل الكيف بل القبول المذكور
بين بنفسه في البياض والحرارة وغيرهما … ان الاضافات المنبنية على الكم كالمساواة والمساوقة

او على الجوهر كالاتحاد والاختلاف باي وجه كان ان تقبل الزيادة والنقصان مع عدم كون منشاها
الى الجوهر والكم قلنا لا مسلما قلت ان هذه الاضافات لا تقبل الزيادة والنقصان حقيقة ولا بسبب
منشائها لما مر من ان منشائها الى الجوهر والكم لا يقبلهما في نفس الامر فانه لا يمكن ان يزداد جوهرية
جوهر او كمية كم او ينقص كما انا قلنا ان اضافة الحقيقة والاثنينية واضافة الاتحاد والاختلاف
تقبل الزيادة والنقصان بسبب النسب بل بحسب الحقيقة بسبب قرب بعضها من بعض او بعدها
فلنبين هذا اثناء ان يكون خط ا ب اربعة اذرع وخط ب ج ثلثة وخط [illegible] سبعة اذرع
واذا كان كذلك فيكون ا و ب خطين متضايفين بالمساواة وبين فان قطعت ذراعا من ب ج
يبقيا غير متساوين وبينهما المساواة لاثنينية و [illegible] ان كمية خط ب ج حصل كما صغرا
مما كان اولا لا بسببه حصل صغر في المقدار ويكون على حسب هذا البعد من المساواة الاولى
التي كانت بينه وبين ا و يكون ا و ج متضايفين بغير ب وبين فان قطع عن ج ذراع يكون
بينهما المساواة قليلة مما كانت اولا ثم ان قطع عنه ذراع ثم يكون بينه وبين المساواة
اقل مما كان اولا وبينه المساواة ولم تنشب ان كمية خط ب ج حصل كما قليلا مما كان اولا
بل بسبب انه صار اصغر في المقدار ولهذا اقرب الى ان يساوي كمية خط [illegible] اما عدم كون كمية خط
ب ج كما ازيد او انقص مما كان اولا عند قطع ذراع وذراع عنه وتواصل معقول فما هو معروف
ظاهر اذ ان كون شي زايدا او ناقصا لا يكون الا بان يكون في غاية [illegible] متدرجا
بدرجة ما بحيث يحسن ان ينضم الحرارة [illegible] تعال انه صار ازيد كذا درجة حيث كما ترى الحرارة
[illegible] او الشدة وصارت زائدة [illegible] فيها درجة حيث تبدل [illegible] بحسب الفهم
الدرجة الجديدة وهذا لا يمكن ان يكون في الجوهر والكم اما عدم امكانه في الجوهر فمنوط فانه مجموع ماء
البحر ليس كون ماء ازيد من كون ماء الكوز اي ماخوذ من ماء البحر ماء فان غايته الماء وتوجه واحد
فيهما واذا كان مجموع ماء البحر ازيد في نفس الامر من ماء الكوز لكنه ليس كما ازيد [illegible]
[illegible] وللاول منهما ان المتقابلين [illegible] بالتعاكس والتقرب [illegible]

هو بمعنى كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وبالعكس وكلما انعدم احدهما انعدم الاخر وبالعكس كان ناطق والضاحك
فانهما متلازمان بالتعاكس [illegible] كلما تحقق الناطق تحقق الضاحك وبالعكس
وكلما انتفى الناطق انتفى الضاحك وبالعكس الامر كذلك في جميع المتضايفات سواء كانت بحسب [illegible] او بحسب
التعقل فانه يصح ان يقال لو وجد الاب فيوجد الابن لو وجد الابن فيوجد الاب وكذا لو وجد [illegible] فيوجد [illegible]
لو وجد المبصر فيوجد البصر وبهذه الخاصة خاصة بالمعنى الرابع للخاصة فانها توجد في جميع المتضايفات فقط دائما والثانية
اي الخاصة الرابعة هي ان المتضايفين يكونان معا بالطبع لكن هذه الخاصة ليست خاصة لها بالمعنى الرابع كالاولى فانها توجد
في المتضايفات بحسب الوجود فقط ولا توجد في المتضايفات بحسب العقل [illegible] الحس والمحسوس والعلم والمعلوم
التي هي متضايفات بحسب العقل مع ان [illegible] احد المتضايفين يكون بعض الاشياء مع الاخر طبعا الذين لو انعدم احدهما
لم تحقق المعية طبعا [illegible] احدهما [illegible] الثاني بدون ان لا يكون احدهما علة للاخر وهذان
متحققان في جميع المتضايفات بحسب الوجود فانه اذا وجد الاب بالصورة وجد الابن كذلك وبالعكس الاب بالصورة او قبل
الابوة ليس علة البنوة فان الاضافة لا تكون فاعلة [illegible] لان المتضايفين لو اخذا على وجهين
الاول بالمادة [illegible] يكونا موجودين مطلقين والثاني بالصورة [illegible] متضايفان والماخوذان على الوجه الاول لا يكونان
معا بالطبع بل يمكن ان يتقدم احدهما على الاخر زمانا او ان يكون علة للاخر واما الماخوذان بالوجه الثاني فيكونان معا بالطبع
ولا يكون احدهما علة للاخر [illegible] زيد الاب وبكر ابنه فانهما لو اخذا مادة ومن حيث انهما انسان يكون زيد متقدما
على بكر بالزمان فان زيدا او بكرا لو اخذا صورة اي من حيث ان زيدا اب وبكرا ابنه يكونان معا بالطبع قطعا ولا يكون احدهما
علة للاخر فان الاضافة لا تؤثر فلا تكون علة لشيء والثالث [illegible] ان المتضايفين يكونان [illegible] بحيث كلما علم
احدهما علم الاخر معه الفصل الثالث في الكيف والتكيف اورده بعد فصل الاضافة لانه اشرف المقولات الباقية
لان المقولات العرضية توجد بالنسبة الى الجوهر والكيف متقدم من الستة الباقية فانه كالداخل في الجوهر والستة الباقية خارجة
عنه قطعا كما سيجي وهذا الفصل ينقسم على اربعة اقسام الاول في رسم الكيف وتقسيمه على اربعة انواع والثاني في [illegible] الكيف
والثالث في خواصه الثلثة والرابع في رفع شبهة [illegible] رسم الكيف بانه هيئة في شي يقال لاجلها ان الشي كيف كالبياض يقال
به للجسم ابيض ويسمى الموصوف به مكيفا [illegible] الاضافة بالكيف ولانه لو سئل كيف [illegible] او الجدار يجيب انه ابيض النوع
الاول من الكيف الملكة والحال [illegible] بينهما المعنى ان الملكة متمكنة طول زمان لا تزول من الموضوع الا بصعوبة كملكات العلم
والنفس فانها [illegible] بعد تحصيلها احد يكون زوالها عنه صعبا الا ان يبتلى بمرض شديد والحال ليست متمكنة بل تزول عن

اي لا يزول الا بصعوبة
اي يزول بصعوبة شرح

الموضوع بسهولة كالحرارة في الماء والصفرة في الوجل اشبهها الحال المشهور بينهم فان الناس اعتادوا ان يسموا
الكيفيات الراسخة طول وقت التقيد المنفكة عن الموضوع بسهولة ملكات وان يسموا الكيفيات الراسخة والزائلة
عن الموضوع بسهولة احوالا وحالات وفرق بينهما ايضا بان الملكة اخص مطلقا من الحال فكل ملكة حال وليس كل حال
ملكة والمستفاد للعلماء من هذا الكلام تعريفهما فانه المستفيد منه ان الملكة كيفية للموضوع غير راسخة او مستحكمة
متمكنة فيه غير زائلة عنه بسهولة وان الحال كيفية حاصلة للموضوع كيف كان غير راسخة او مستحكمة الزوال عنه بسهولة
والنوع الثاني هو القوة الطبيعية واللاقوة الطبيعية اي العجز الطبيعي والقوة الطبيعية هي قوة مجبولة في الطبع بها يفعل
بعض الاشياء وبها يقاوم ويقابل بعضها اي العقل والارادة وقوة البصر والاستعداد للمغارعة والمصارعة واللاقوة الطبيعية
هي قوة مجبولة في الطبع بها يفعل شيئا وبها يقاوم بعضه كقوة الفعل واللاقابلية للجسم للانفعال وانما سمي
كل واحد منهما طبيعيا لانه في الكتب اي انه سمي باسم اعم اي القوة طبيعية واللاقوة طبيعية لانا لم نجد اسما نسمي به
هذا النوع ولذا كان هذا النوع يسمى عند القدماء باسم واحد اي بالاستعداد والنوع الثالث الكيفية الانفعالية والانفعال
والكيفية الانفعالية هي كيفية يبقى زمانا طويلا وهي اما محركة تحصل او صادرة من الحركة كالحرارة التي تحصل من الحركة وانت
الملكة كون هو ما كان الكيف ... تعريف الكيف ولكن ما يصدق عليه تعريف الكيف فهو كيف
وسميت الاولى من الثالث انفعاليا لانه يحصل للموضوع منها شيئا فانه يحصل الحس منها وجود الحلاوة فيه والحلاوة
تسبب وجود البياض فيه بل انما قلنا الحركة الحادثة حركة بانفعل منها انفعالا فان الحلاوة والحرارة اذا احسنا
تنفعل انفعالا ما في القوة الذائقة ثم قال الشيخ الرئيس كل كيف من هذا النوع انفعاليا بوجه واحد بل بعضها يسمى كذلك بالارادة
في الحس انفعالا ما او في حركة حقيقية كما ذكر وبعضها كالالوان يسمى كذلك لان الحادث منها تحصل الحالة بسببها انفعالا حقيقيا
بل لانها حصلت من الانفعال او قيل من الحركة فان الالوان تصدر من اختلاط الكيفيات الاول والذا قيل في تعريف الكيف الانفعالي
الانفعالي وهي اما محركة للحالة او صادرة من الحركة والانفعالي كيف سريع الزوال اما محركة للحالة او صادرة عن الحركة كالحمرة
الطارية للوجه من الخجالة والقوة الصادرة فيه من الخوف ... الى ان القوة التي تكون لاحد من مبدا الولادة او من
مرض شديد ممتد تكون كيفا انفعاليا ثم قال ان الانفعال ليس بكيف بان الانفعال كالصفرة الحادثة من الخوف والحمرة
التي تنشا من الخجالة لا يسمى المتصف به احمر او اصفر مطلقا وبالجملة بكيفا والكيف هو الذي يسمى المتصف به كيفا وتكوينها
بالانفعال ان المشهور لا يذكر كون الانفعال كيفا مطلقا لان الامر والاحمرار ... لانه نوع الانفعال في انواع
الكيف لكنه يريد انه ليس بكيف من حيث وجوده في الموضوع لانه بكلمة تكملة ... يشتق منه اسم يسمى به والنوع الرابع

هو الصورة والشكل الصورة كيف حدث من احاطة الكم منظورا اليه من شيء طبيعي ككون الانسان مستقيم القامة
ذا القد معين فان الاستقامة القامة وحالة ذي القد على ما يسمى صورة له كما ان الصورة جوهرية مقومة له فانها تسمى النفس
الناطقة صورة عرضية وكذا الشكل سائر الاجسام والشكل فيما نحن فيه هو كيف حادث من احاطة المقدار منظورا اليه بالذات اي
لا بالنظر الى موضوعه كشكل المثلث والمربع وامثالهما فهما بوجه غير النظر الى موضوع معين كذا الانها ملحوظة مع قطع
النظر عن مادة الموضوع ثم قال ان المتخلخل والمتكاثف والخشونة والملاسة ان كانت ترى ان تكون كيفيات لكنها ليست
بكيف وكتب المصنفون في هذا القول امورا كثيرة والحق ان المتخلخل والمتكاثف ليسا بكيف منظورين اولا بل منظورين
ثانيا فان المتخلخل هو الجسم الذي تتباعد اجزاؤه والمتكاثف هو الجسم الذي تتقارب اجزاؤه والخشن هو الجسم
الذي لا يتصل اجزاؤه لوضعه على السوية والاملس هو الجسم الذي وضعت اجزاؤه موضوعة على السوية
وهي اذا كانت ملحوظة بهذا الوجه تكون داخلة في الوضع الذي قد عدت تلك الاوضاع اشكال مختلفة تكون
داخلة في مقولة الكيف ثانيا ثم عرف المعرف القسم الثاني في الكيفيات انها هي التي تسمى الكيفيات اشتقاقا
او بوجه اخر كالابيض المسمى به البياض اشتقاقا والعادل في العدالة والموسيقار في الموسيقى فانه او بوجه اخر بدل
ان الموضوع قد لا يسمى بكيفه اشتقاقا حقيقيا في الكيف اما لان هذا الكيف ليس له اسم مخصوص في بعض الالسنة
كقوة ان على التي ليس لها اسم مخصوص في العربية فان ما هو مخصوص للعلم كالمستحصن ليس مشتقا من هذه القوة الطبيعية
التي بها يعمل بهذه الصفة لانه ليس لها اسم مخصوص وان كان لها اسم لكن لا يشتق من لفظه وان كان لهذا الكيف اسم
مخصوص لكنه لم يشتق منه اسم الكيف المتصف به كالفضيلة فانه اسم مخصوص دال على الملكة الحسنة لكن هي
كيف لكنه لم يشتق منه اسم المتصف به بل يسمى المتصف بها صاحب الفضيلة وذو الفضيلة واما الفاضل فهو مشتق من الفضل
بمعنى الازدياد لا من الفضيلة وقيل ان بمعنى الفضيلة بمد الهمزة وفتح الراء وكسر الثاء والمثناة من فوق لم يشتق منه
في لغة اليونان اسم يسمى به المتصف به بل يسمى المتصف به باسم سيدا وكش بالكسر في السين وضم الياء المعجمة التحتية وفتح الدال المهملة صح
وضم الهمزة والواو والسين الساكنين وبين في القسم الثالث في الفصل الثالث خواص الكيف الاول هي ان الكيف ضدا كالحالة
العدالة يضادها الظلم والفضيلة تضادها الرذيلة وامثالهما ثم ان الرازي ان هذه الخاصة لا توجد في جميع الكيفيات وانها
بعض امثلة النوع الثالث للكيف كالالوان المتوسطة فان لون الصفرة والخضرة لا يضاد ... ويمكن ان
يثبت هذا ببعض افراد الانواع الاخر والامثلة مذكورة في الشرح الذي الفه القوم المسمون بتوابعهم بل نقول ان هذه الخاصة
توجد في الفصل ايضا كما سمي وهذه الخاصة ليست خاصة للكيف بالمعنى الاخص للخاصة والثانية بيان ان الكيفيات قابلة

قابلة للزيادة والنقصان فان الابيض الواحد يكون ازيد بياضا من الاخر او انقص وهذا الابيض بعينه يمكن ان
يكون ازيد او انقص بياضا من نفسه بعد والثالثة [illegible] فان شيئا ما [illegible] شبيه به [illegible]
الكيفية القائمة بها ثم ان تعريف الكيف واقسامه المعطاة من المعلم الاول ليس بصحيحة ثم لا انتقض التعريف عرفه المعلم
بانه الذي به يقال لبعض الاشياء ان يكون [illegible] كيفية واورد عليه اولا بان هذا التعريف لم يعط بالمتقدم والتعريف
الصحيح يعطى بالمتقدم فهذا التعريف ليس بصحيح اما الصغرى فلان هذا التعريف اعطى بالكيفية والكيفية ليست بمتقدم
من الكيف بل هو متاخر منه فانه يكون من الكيف فهذا التعريف لم يعط بالمتقدم بل بالمتاخر واما الكبرى فلما حكم به المعلم في
الفصل الثالث من الكتاب السادس طوبيقا وثانيا بان تعريف الكيف بالكيفية تعريف له بالاخفى لان [illegible] الكيفية لا تعرف الا بعد
معرفة الكيف الذي يشتق هو منه والشيء من التعريف بالاخفى ليس بصحيح فتعريف الكيف بالكيفية ليس بصحيح وثالثا بان
هذا التعريف اخذ فيه المعرف لانه شيء من تعريف اخذ فيه المعرف بصحيح لان التعريف يجب ان لا يؤخذ فيه المعرف فهذا التعريف
ليس بصحيح ورابعا ان هذا التعريف مع تعريف الكيف دوري لان المعلم عرف في هذا الفصل اولا الكيف بالكيفية ثم عرف فيه
الكيفية ثانيا بالكيف [illegible] في البرهان وتعريفات الامور المطلقة باطل على ما صرح به المعلم في مواضع كثيرة [illegible]
[illegible] من الكتاب الاول لانالوطيقا الثانية فهذا التعريف مع تعريف الكيف باطل في بيان التعريف
المذكور للكيف ودفع الايرادات المذكورة عليه ليس بعض ان بعض المفسرين لهذا التعريف المذكور بدله تعريفات
اخر ليبين [illegible] انفسهم [illegible] بل هذا الصنيع فانه اذا علم من مجموعهم [illegible] كل واحد منهم [illegible] باسمائهم
العلماء المسمون [illegible] في هذا المبحث الاول وفي البحث الثاني واوردوا التعريفات اخر لبعض اخر وبينوا فساد
كل واحد منها ثم وضعوا تعريفين اخرين [illegible] لكنا نريد ان نعرف [illegible] في بيان اقوال هؤلاء بل نريد ان
نبين [illegible] تعريف المعلم [illegible] فاقول ان تعريف الكيف المعطى [illegible] ليس تعريفا [illegible] بل هو رسم له بما هو
اعرف لنا [illegible] وحاله بانا واضحا [illegible] لان معرفته [illegible] ينبغي ان تعلم ان المعرف بالتعريف
المذكور هو الكيف حالة التجريد لا التركيب والكيف حالة التجريد هو [illegible] الكيف كالبياض والحرارة والعدالة واشباهها
والكيف حالة التركيب هو كيف مع الموضوع الذي [illegible] كالابيض والحار والعادل [illegible] يسمى كيفا [illegible] كون هذا
التعريف [illegible] فلان الكيف [illegible] العالي لا يعرف [illegible] لان الجنس العالي لا تركيب [illegible] من الجنس والفصل
والتعريف [illegible] يتركب منهما فالكيف لا يعرف [illegible] واما كونه رسما له بما هو اعرف لنا من [illegible] الطبيعة وحاله بيانا
واضحا [illegible] الفيلسوف في الفصل الثاني [illegible] ان بعض التعريفات يعطى بالامور المتقدمة

وبما هو

316

وبما هو اعرف بحسب الطبيعة وبعضها يعطى بالمتقدمة وما هو اعرف عندنا لان كون شيء معلوما لنا وعلى الاطلاق ليس امرا واحدا على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من اول الطبيعيات فان الاقدم والاعرف بحسب الطبيعة
مثلا في الكم هو النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم كما ان الواحد في العدد [illegible] في
الهجاء فان الواحد اعرف العدد فالواحد على الاطلاق اقدم واعرف بحسب الطبيعة في هذا العدد واما الاقدم
والاعرف عندنا فبالعكس فان الجسم اعرف عندنا من السطح والسطح من الخط والخط من النقطة قال الفيلسوف
ان الجسم يكون وقوعه تحت الحس ازيد من وقوع السطح والسطح يكون وقوعه تحته ازيد من وقوع الخط والخط
يقع تحته ازيد من النقطة فاذا عرفنا الخط بانه كم متصل حاصل من جريان النقطة يكون تعريفا باقدم واعرف بحسب الطبيعة
فان الكم المتصل جنس في المحسوس من جريان النقطة [illegible] واذا قلنا ان النقطة هي نهاية الخط يكون هذا تعريفا
للنقطة بما هو اقدم واعرف عندنا ويجوز لنا ان نعرف شيئا واحدا بكل واحد من هذين الوجهين لكن ان كنا نتكلم
مع العلماء الحكماء يكون تعريفنا له بالوجه الاول احسن واوجه من تعريفنا له بالوجه الثاني وان كنا نتكلم المبتدئين ونتكلم
معهم يكون تعريفنا له بالوجه الثاني احسن واوجه كما افاد الفيلسوف في الموضع المذكور حيث قال في الاطلاق
يكون السعي في علم الذوات المتقدمات احسن لان مثل هذا يفيد علما والذا اما بالنظر الى الذين ليس لهم قوة
ان يعلموا بها يجب ان نعرف بما هو اعرف عندهم واذا مهدنا ذلك فلنات الى ما نحن فيه فالكيف اقدم واعرف بحسب
الطبيعة والكيفية اقدم واعرف عندنا فانه يقع تحت الحس وقوعا كثيرا والمعلم يتكلم في هذا مع المبتدئين فحينئذ يكون تعريفه
للكيف بالكيف الذي هو اقدم واعرف عندهم احسن بل نقول [illegible] عرفه هنا بكلا الوجهين فانه عرف الكيف بالاقدم
والاعرف عندنا اي بالكيفية ثم عرف الكيف بالكيف الذي هو اعرف واقدم مطلقا وهذا ليس بدور بل هو جرح مستعمل
في العلوم ومن هذا التحقيق يلزم رفع الايرادات المذكورة اما دفع الاول فبان يقال ان الكيف قد عرف بما هو اقدم واعرف
لنا فان هذا التعريف بهذا الوجه يجوز اولى [illegible] واما دفع الثاني فلان [illegible] قال ان [illegible] الكيف [illegible] موقوفة الكيف
فان الكيف [illegible] الابيض والحار مثلا محسوس [illegible] البياض والحرارة واشباههما لا تقع تحت الحس وما هو محسوس اعرف واقدم مما ليس
بمحسوس [illegible] ما قال [illegible] الكيف [illegible] الكيف [illegible] فانه قد يعرف [illegible] المعلول [illegible]
الكيف بالكيف المعلول له واما دفع الثالث فبان يقال ان المعرف لم يؤخذ في التعريف بل [illegible]
[illegible] واما دفع الرابع فبانه ليس في التعريف دور اصلا انما يكون الدور في البرهان والتعريف اذا كان الرجوع
من شيء اليه من جنس بحيث يكون المتقدم والمتاخر معلوم او مجهول عند الطبيعة او واحدا واذا كان المتقدم

والمتأخر والمعلوم والمجهول النسب اليه امرا واحدا وهذا لم يلزم فيما نحن فيه من عرف الكيف كما هو عرف نوع عرف الكيف
كما هو عرف عند الطبع من انما يلزم الرجوع ومن ثمه سلم الفيلسوف [illegible] في المقالة [illegible] من الكتاب الاول
من انا لو تعقلنا ان فيه الرجوع وسلم الدور ايضا من المقدمات الى النتيجة ومن النتيجة الى المقدمات لان [illegible] الانتقال في الاول
من المتقدم وفي الثاني من المتأخر الى المتقدم في [illegible] من المتقدم طبعا والآخر يكون من المتقدم بالنسبة الينا في بيان ان
الانواع الاربعة للكيف التي وضعها المعلم صحيحة كافية اعلم ان الكيف جنس عال لانه مقولة وكل مقولة جنس عال فالكيف
جنس عال بالحقيقة ان الكيف على الاطلاق او مقول او مفهوم الصوري المأخوذ من الملكة والحال ومن القوة الطبيعية واللاقوة
الطبيعية او من غيرها محمول على الكثير بالماهية [illegible] والتواطئ وكل ما كان كذلك فهو جنس او نوع فالكيف المطلق
او مفهوم الصوري المجرد اما جنس او نوع لكنه لا يمكن ان يكون نوعا لانه لو كان نوعا لكان تحته حصص [illegible] فالمتقدم
فيلزم ان يكون [illegible] اما الملازمة فبينة واما بطلان التالي فلانه يلزم ان [illegible] الى غير النهاية واما حقوق الدليل [illegible] فلان
تلك المحمولات الذاتية [illegible] المعنوية للملكة والحال والقوة الطبيعية واللاقوة والانفعالات والانفعالات
والصورة والشكل [illegible] ~~[illegible]~~

~~[illegible]~~

بعينه

لان لكل واحد منها نسبة الى بعض الاشياء بكيف وكل ما كان كذلك فهو محمول على الكثير بالماهية والتواطئ فحاصل
فالكيف محمول على الكثير بالماهية والتواطئ واما كيراه الاولى فلان الجنس والنوع محمولان بالذات
وبالاشتراك المعنوي فلما كان الكيف جنسا للامور المذكورة كانت الامور المذكورة انواعا له فما ذكره المعلم
صحيح ولان يظهر الانواع الاربعة للكيف على وجه الكمال والتمام ينبغي ان يعلم انه كما ان ماهية الكم ومعناه
الصوري هو الذي يصير به الجوهر كميا وممتدا او ماهية الاضافة ومعناه الصوري هو الذي به يضاف الجوهر الى الغير
على ما بيناه كذلك ماهية الكيف ومعناه الصوري هو الذي به يصير الجوهر ذا حال ووجه وبالجملة به يصير الجوهر مكيفا
ولهذا سماه نوما اقونا [illegible] وجها للجوهر ثم كما انا اذا اشرنا صار الجوهر على مقدار كذا يجب لانه كمي وان
[illegible] صار منسوبا الى الاخر يجب لان له اضافة كذلك اذا [illegible] صار الجوهر مكيفا مثلا ابيض او اسود
او حارا او باردا يجب لانه له كيفا فكما انا نحصل كون الجوهر ممتدا على وجوه شتى انواعا مختلفة للكم كما بيناه
سابقا ونحكم بان عدد انواع الكم على عدد وجوه امتدادات الجوهر بالزيادة والنقصان كذلك ينبغي ان نحصل
من اعلان وجوه تكيفه للجوهر انواعا مختلفة للكيف ونحكم بعدد انواع الكيف كعدد وجوه تكيفه للجوهر ثم
نقول ان للجوهر اما اعطاء او الاثر بحيث وجود ذاته وعلى هذا الوجه لوجه وبكيف حتى يكون في وجوده خيرا او شرا
وما كان في وجوده خيرا او شرا لا يلزم ان يفعل خيرا او شرا لان كل شيء يفعل مثل ما كان ولهذا عين هذا ان
تكون نوعا اول للكيف وهو الملكة والحال لو جهان ويكيفان للجوهر بان يكون في نفسه خيرا او شرا او كالملكة في نفسه
واحدا منهما وعلى هذا الوجه يقال الكلام يجادل في نفسه العقل انه ملكة خيرا او امر احسن ولكل يحد في نفسه مرضا انه
امر الشيء رديا ويلاحظ ثانيا من حيث يفعل فعلا حسنا او قبيحا لان الملكة انما هي للعمل وعلى هذا الصحيح يفعل فعلا
والسقيم يفعل فعلا قبيحا فلان [illegible] الملكة المعطي للعرج الفصل الثاني من خامس ما بعد الطبيعة من ان الملكة هي
كيفية يحسبها يتصف المتصف بالخير والشر بالنسبة الى نفسه او الى الغير ومن هذا احد النوع الاول للكيف الذي هو الملكة والحال
ولما كان لكل جوهر تصرفا ما هو مبدأ الافعال فان لكل جوهر وهو الافعال والاكان عبثا على ما صرح به المعلم في الكتاب
الثاني من الكيفيات وهذا المبدأ هو النوع الثاني للكيف ويسمى قوة طبيعية واللاقوة طبيعية وهو كما زعم النوع الاول
بانه لا يلاحظ فيه العمل خيرا او شرا على ما يلاحظ فيه كونه مبدأ العمل والنوع الاول اي الملكة والحال يلاحظ فيه العمل خيرا او
شرا ولهذا قال الشيخ انه خير او شر او من البعض بان ملكة العفة مبدأ لان يفعل العمل حسنا لا على اي وجه كان صالحا
او رديا وملكة اللاعفة اي ملكة الفجور والشهوة مبدأ الان يفعل العمل قبيحا لا على اي وجه كان والقوة الشهوية

الاخلاق فهو للعفة واللاعفة مبدأ العمل الشهوي مطلقا فقط حسنا كان او قبيحا صلاحيا كان او
فسقا اي ليس مبدأ لان يكون هذا العمل مطابقا للرأي المصيب فقط حتى يكون حسنا او مطابقا
للرأي الباطل حتى يكون قبيحا وهكذا الكل جوهر مكيف بكيفية القوة العقل ومبدأ الاثر هذا النوع الاول من الكيف
والثاني الكيفية الانفعالية والانفعال كالحرارة الصادرة من النار والحمرة العارضة من الخجل فانه
للجوهر المكيف يجب ان من الصفة التي تحاط بمقدار يوجب ان ينشأ من تلك الاحاطة صورة
عرضية وشكل وهذا هو النوع الرابع للكيف فالمقدار يمكن ان يحاط بوجهين الاول بما يلحقه من جنسه
كما يحيط الخط بالنقطة والسطح بالخط والجسم بالسطح والثاني بما لا يكون من جنسه ومثله كنهاية الجسم
من الاحاطة من التشابهي الاولي وبهذا الوجه تكون الصورة والشكل غاية بالمقدار اعني بكون نهاية لاحقة على مقدار
متناه بنهايات مخصوصة وهذه الغاية تعطيها كيفية والشرح الكيفية بما التشريح مغاير لما ترجحنا
الحق فالكيفية الاجسام الطبيعية لا سيما في ذوي الانفس تسمى صورة وبهذا الوجه تقال الشقاقه وقامته
الانسان وكونه ذا قد مليح صورة له وكذا حسنه يقال له صورته لانه يظهر من احاطة الاجزاء المتشابهة
الشكل فيطلق على هيئة الاشياء الصناعية كشكل البيت المستدير او المربع او المستطيل وهيئة السرير والكرسي
وامثالها هذا ما لم يوجد من جوهر ما [illegible] ما عدا هذه الانواع الاربعة التي اعطاها
المعلم غير ثابت [illegible] عقلي [illegible] وكل الاستقراء وتتبعه فانه تفكر بالامعان وتتبع
انواع الجواهر فوجد هذه الانواع الاربعة مطابقة للواقع ولم يتدارك احد من الحكماء بعده ان يزيد عليها نوعا اخر
اصلا لجميع الكيفيات الموجودة في الجواهر المكيفة ترجع الى هذه الانواع الاربعة البتة في بيان النوع الاول للكيف
قد عرفت ان الملكة والحال النوع من انواع الكيف لانهما بعد ان موضوعهما مكيف لكن وقع اختلاف عظيم بين
العلماء في انهما نوعان متغايران بالذات او لا فذهب الكثيرون الا الشيخ الرئيس الى ان [illegible] بالوصف واستدلوا
عليه بانهما انما تفترقان بان الملكة لا تزول عن موضوعها الا بعسر والحال تزول عنه بسهولة كما صرح به المعلم
الاول وزوال العسر والسهولة عرضيان فالملكة والحال انما تفترقان بالوصف وثبت كونهما عرضيان بان زوال
الكيف بالعسر عن الموضوع هو كونه متاصلا وثابتا فيه اصالة وثبوتا زائدا او زواله بسهولة هو كون ثبوته
اصالة وثبوتا قليلا والزيادة والقلة ليستا فصلين

والقلة ليستا فصلين واتيتين بل عرضيتين فالملكة والحال لا تفترقان بالنوع وبالذات بل بالوصف وبعضهم جادلوا
مع الاول فقالوا ان الملكة والحال نوعان مختلفان بالذات واستدلوا عليه بان الملكة ثابتة ومتاصلة
في موضوعها بطبيعتها بحيث لا تزول عنه بسهولة لا بالذات ولا بالعرض والحال ليس كذلك بل تزول عنه
بالذات وبالعرض بسهولة وكل شيئين يكونان كذلك فهما نوعان مختلفان بالذات فالملكة والحال نوعان
مختلفان بالذات **في بيان ما هو الحق من هذين المذهبين** ينبغي ان تعلم اولا ان العلماء شرحوا الملكة والحال
ههنا على وجوه مختلفة والشرح الصحيح عند المتأخرين انهما يجب ان يكونا في جنسين مختلفين اي الاقسام المختلفة
فان العلم مثلا ملكة عقلية والظن حال عقلية فانهم قالوا ان العلم صادر لطبعه عن علة ثابتة غير متحركة ولا متبدلة
والظن صادر لطبعه عن علة غير ثابتة متحركة ومتبدلة والملكة يجب انه يكون من طبعه من علة ثابتة
يجب ان يكون من طبعه ومن علة غير ثابتة [illegible] ملكة [illegible] حال اقول ان هذا القول يخالف ظاهر ما قال الفيلسوف
في هذا الفصل فانه ادخل علم الغير الراسخين فيه الذي هو حال حيث قال يمكن الذين لا يضبطون العلوم ضبطا
قويا بل يكون زوالها عنهم بسهولة لا يقالون صاحب الملكة وان يرون بوجه ما احسن او قبيح فيكون العلم
ملكة [illegible] حال الشيخ وثانيا ان الفيلسوف قال ان الملكات تكون احوالا لكن الاحوال لا يجب ان تكون ملكات
فمن بين ان العلم [illegible] لا يمكن ان يتبدل وثالثا انه قال ان الذين يكونون اصحاب
ملكة يكونون ذوي الاحوال ايضا ولو الاحوال فليسوا اصحاب ملكات قطعا [illegible] لانه يقال ان اصحاب العلوم او الظن
بوجه ما فالشرح الصحيح عندهم ليس بصحيح وان اقول ان الملكة والحال يكونان في نوع واحد وفي جنس واحد موجودان
في اي ان العقل كالعلم والظن والرأي والتدبير والفطنة او في الاعمال الارادية وهو ليس كالثالثة كالقدرة والحياة او في الجسم
ومرآة مثلا انا صاحب ملكة الحكمة الطبيعية وتلاميذي الذين لم يتأخروا في علم الحكمة الطبيعية بسبب عدم الممارسة فيها
اصحاب حال الحكمة الطبيعية وهذا ظاهر لانهم لو تركنا الشغل بها واشتغلنا بامور اخر مقدار سنتين لا يزول عني
علم الاجسام الطبيعية لان هذا العلم صار في ملكة راسخة [illegible] ويزول عنهم لانه لم يصر ملكة بل حالا غير ثابتة متبدلة
بسهولة [illegible] ان الملكة والحال يمكن ان تاخذا على وجهين فصورة وبهذا الوجه
لا تفترقان بالنوع بل بحسب الزيادة والنقصان فقط كالحرارة تعتبر بست درجات وتعدد درجة واحدة وعلى هذا المعنى
يكون دليل الاولين تاما صحيحا وموضوعا من جهة ان الملكة امر موجود خارجي ثابت في موضوعه غير زائل عنه بسهولة ومن جهة ان
الحال امر موجود خارجي غير ثابت في موضوعه زائل عنه بسهولة وبهذا الوجه يمكن ان يقال انهما تفترقان نوعا في بيان

النوع الثاني في قوله النوع الثاني للكيف هو القوة الطبيعية واللاقوة الطبيعية واورد عليه اولا ان القوة الطبيعية
اضافية ما لانها على ما قال المعلم الاول في الفصل الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة مبدا التحريك او الاستحالة في الغير من
حيث انه غير والمبدا اضافة ما ولا شيء من الاضافة بنوع كيف لان المقولات متباينة فلا شيء من القوة الطبيعية بنوع
كيف وثانيا ان اللاقوة ليس امرا وجوديا لانها على ما قال المعلم في الفصل المذكور هي عدم القوة وعدم القوة ليس امرا
وجوديا ولان اللاقوة تدل على امر عدمي او سلبي والامر العدمي والسلبي ليسا بامر وجودي فاللاقوة ليست بامر وجودي وكل
نوع الكيف يجب ان يكون امرا وجوديا فاللاقوة ليست بنوع للكيف وثالثا ان هذا النوع الثاني مبدا لبعض الافعال
على ما قال المعلم في هذا الفصل وقد بيناه ولا شيء من المبدا لبعض بجائز البيان ما هو عدمي فالنوع الثاني ليس بجائز
البيان ما هو عدمي ورابعا ان القوة الطبيعية واللاقوة الطبيعيتين ماهيتان متباينتان ومختلفتان وكل ماهيتين كذلك
لا يجوز ان توضع في نوع واحد فالقوة واللاقوة الطبيعيتان لا يجوز ان توضعا في نوع واحد والان نعلم حقيقة الحال
ينبغي ان نعلم انه لا شيء من الجواهر المخلوقة بمبدا وفاعل لشيء ما الا بواسطة كما بين في محله فهذا الاحتياج الى بعض الاشياء
اللاحقة عليها حتى تكون فاعلة بسببها وهذه الاشياء اللاحقة عليها اعراض مخصوصة صادرة عن ماهيتها وصورها وهذه
الاعراض تسمى بالقوى وهذه القوى وسائط ومبادئ [illegible] مثل القوة النابتة والباصرة والعاقلة والارادة (وسائط)
واشباهها وهذه القوى العرضية الصادرة [illegible] وقعت في النوع الثاني للكيف وسميت
قوة طبيعية واللاقوة طبيعية وهذه الاعراض ان جعلت فينا من القبول الشديد المتين من حسن امتزاج [illegible] (الاجزاء)
او من حسن تصور الاجزاء او غير ذلك [illegible] سميت قوة طبيعية وهذه القوى الطبيعية يجب ان يكون
غالب قوته [illegible] بالنسبة الى الامرين الاول ان يكون بحيث نقدر بها ان ننفعل شيئا بسهولة على وجه الكمال والاستحكام
[illegible] بالطبع الى المعارفة والسعي وحدة الروية وجودة التعقل (من حسن تشن الشباب)
قوة طبيعية لحدة الروية والثاني هو ان يكون بحيث نقدر بها على ان نمانع ونذافع الامور المضرة المضادة لنا المتوجهة
علينا من خارج كان نتضرر منها بسهولة كالصلابة والاعتدال [illegible] والبدويين والجبليين فانهم لا ينفعلون
من الامور الخارجة كالحرارة والبرودة فالقوة الطبيعية يمكن ان ترسم بانه كيف ظاهر فينا من الطبيعة به نكون قادرين
على ان نفعل الافعال على المتانة والاستحكام وعلى ان ندفع ما يضادنا ويضرنا وضماتنا قوتنا واما اللاقوة الطبيعية
فهو كيف ظاهر فينا من الطبيعة ضعيف كالمرض سواء حصل من سوء المزاج لتغير او زيادة النشر والنمو وهو الضعف
والعجز الذاتي وهو ايضا يكون بالنسبة الى الشيئين الاول من حيث ان المتصف به ينفعل بعسر كما يكون حال الذين لا التعود لهم

للعقل

للعقل كضعف البدن وغباوة العقل والبلادة والحمق وضعف البصر للكهل ونحو امثالها والثاني من حيث انه لا يقاوم
ولا يمانع ما يقع عليه من الامور الخارجة المضرة الا بصعوبة بل يتغير منها بسهولة كما يقع لبعض الاجسام الناشئة
الناعمة من الطراوة واللين قال المعلم في الفصل المذكور هكذا فانه يقال على ما يقال الان له قوة طبيعية لان لا ينفعل بسهولة
وهو قوة طبيعية وكذا اللين فانه يقال على ما يقال لانه ليس له قوة طبيعية على ان لا ينفعل بسهولة فلذلك يجب رسم اللاقوة
الطبيعية بانها كيف ظاهر طبعا به يصير الموضوع قادرا على الفعل وعلى ممانعة الاشياء المضرة له بعسر واذا تمهد هذا
فاقول في الجواب عن الاول ان بعض المطلقات يجب المابقية يكون مضافا فيجب القول والقوة مضافا كما علم انه كيف
وملكة لكنه يبين بالاضافة فانه علم للمعلوم قال الشيخ في الفصل السابع عشر من ثاني ما بعد الطبيعة ان الهيولى
والصورة مضافان فمع هذا لا مانع من ان تكون القوة كيفا بالذات ومضافا بالعرض وعن الثاني بان الشيخ لا يريد
باللاقوة الطبيعية العدم والسلب بل يريد بها الكيف الظاهر الطبيعي المصير للموضوع قادرا على الفعل والممانعة بعسر
وهو موجود خارجي ولم يرد بما قال في الموضع المذكور ان اللاقوة هو عدم القوة انها عدم مطلقا بل بالنسبة الى القوة
فانها فاقدة لكمال القوة الطبيعية اي لا ينفعل ولا يقاوم بسهولة كما ان البرودة كيف موجود في الخارج في نفس الامر
فسرها الشيخ في مواضع كثيرة وفي الفصل الثاني عشر من ثاني الكليات بعدم الحرارة وقد وقع في عبارات ما بعد الطبيعة
قاعدة هي ان احد المتقابلين [illegible] بعدم الاخر من هذا يظهر الجواب عن الثالث وعن الرابع ان القوة الطبيعية واللاقوة
الطبيعية وان كانتا بحسب اللفظ ماهيتين متباينتين لكنهما ليستا كذلك بحسب المعنى ونفس الامر فان قوة
البصر الطبيعية للشاب واللاقوة البصرية الطبيعية للشيخ اي ضعف البصر ليستا ماهيتين متباينتين بل هما متحدتان
بالماهية متغايرتان بالكمال وعدمه **في بيان النوع الثالث والرابع للكيف** قوله النوع الثالث هو الانفعاليات والكيفيات
الانفعالية واورد عليه ان الانفعال مقولة واحدة برأسه من المقولات التسعة العرضية ولا شيء من مقولة مستقلة بنوع
من مقولة اخرى فالانفعال ليس بنوع لمقولة الكيف والنوع الرابع لو هو الصورة والشكل واورد عليه ايضا ان الصورة
مشترك لفظي ولا شيء من المشترك اللفظي بنوع شيء لان النوع هو المشترك المعنوي فالصورة ليست بنوع شيء وثبت
الصغرى بان الصورة تطلق على الصورة الجوهرية والوضعية والصورة الوضعية مع الجميع للمقولات الوضعية فان لكل عرض
صورة وثانيا ان الشكل لازم للمقدار لانه ليس الا غاية وكل لازم المقدار يوضع في مقولة الكم لا في مقولة الكيف فالشكل
يوضع في مقولة الكم لا في مقولة الكيف واورد ايضا ان المصنف قال في بيان هذا النوع الرابع هو الصورة والشكل والاستقامة
والانحناء اورد عليه ان هذا التقسيم غير صحيح لان هذا التقسيم قد دخل المضاف معنى في قسم اخر منه فان الاستقامة والانحناء

على ما يظهر من كلام هذا القسم من اقسام هذا التقسيم وقد دخل في قسم آخر منه اي في الشكل فانهما يصدق
عليهما الشكل ومن تقديم دخل بعض آخر منه في قسم آخر منه غير صحيح لكن ينبغي ان يقال ان هذا النوع للكيف صادق
والمشار اليه فيه صحيح اما انه نوع للكيف صدقا فلان الموضوعات ربما يقال انها متكيفات صدقا واما انها قد تشير
اليها صحة فلانا نعيد الجسم الكمي متكيفا كما بينا هذا الشرح في شرح المتن وفي مبحث اللون ... فلما اكتفينا بهذا المقدار
مجيبين عما اورد منقول في دفع الاول ان الصورة وان كان في نفس الامر شيئا كالغطاء بالنسبة الى المعانية المنفعدة
لكنه اريد بها هنا الكيفية الصادرة من الشاهد الباطني للكم اللازمة له كما هو بهذا المعنى مشترك معنوي قطعا
وفي دفع الثاني ان اللازم للمقولة ليس منها قطعا والا لزم ان يلزم الشيء لنفسه وهو مستحيل فلو كان الشكل لازما
للمقدار لم يكن مقدارا لكنه لازم له فليس مقدار ... ثانيا ان اريد ان الشكل والصورة يلزمان الكم
لزوما واجبا فباطل وان اريد لزوما خارجيا فمسلم لكنه لا يحتاج ... ان الجوهر متكيفا كما علمت سابقا وفي دفع الثالث
ان الاستقامة والانحناء ليسا قسمين من هذا التقسيم بل قسمين للصورة والشكل **الفصل التاسع في الفعل والانفعال وبقية**
المقولات قد اجمل المص غاية الاجمال بيان هذه المقولات الستة التي هي الانفعال والفعل والمتى والاين والوضع والملك
حتى زعم البعض انها ليست مقولات حقيقية عند المص بل البعض ضمائم للمقولات الاول الحاصل من الجنس والانواع والترتيب
المقولات واسلها لكن هذا الزعم فاسد فان المص قد عد عشر مقولات بلا فرق بعضها عن بعض فهذه الستة مقولات
عنده حقيقة وصدقا لكنه اوجز في بيانها لانها سهلة الفهم كما قال ولانها تظهر من التي بينت ولانه بين الفعل والانفعال
في ثالث الطبيعيات والاين والمتى في رابعها بيانا مفصلا وكذا الوضع والملك في مواضع اخر فلم يوقف الفعل والانفعال
ههنا ولم يتممهما الى ما تحتهما لكن بين لهما خاصتين احديهما ان منهما ما يوجد التضاد واثبت هذا بان التسخين
يضاد التبريد والتسخن يضاد التبرد وكذا اثر لهما وثانيهما انهما يقبلان الزيادة والنقصان واثبتها بان يضاف من
المياه يكون اسخن من غيره ثم يكون اسخن مما كان اولا فلم يوقف الاربعة فلم يتممها ولم يبين لها خاصة بل اكتفى بمجرد
الامثلة فانه قال الوضع ان يكون شيء هيئته كذا او كذا والملك هو ان يكون منعلا ومسلحا والاين هو ان يكون في المدرسة
او في السوق او في غيرهما والمتى هو ان يوجد في هذا الزمان او في غيره بهذا ولئلا تبقى للطلبة حجابا عاصف جليدوس
من الحكماء رسالة مخصوصة لبيان هذه المقولات الستة وترجمة سمى المص بجنس المبادي الستة فاردنا نحن ايضا ان نبينها على سبيل
الاختصار **في بيان الفعل والانفعال** لما كان المقولات ترتيب الاجناس والانواع ونسبتهما تحل فيها الاعلى على الاسفل
فاردنا ان نعلم ما وجب ان نعلم ماهية كل منهما ومعروضه الصوري ثم تقسيمهما الى الاجناس والانواع بعد ذلك فنقول ان الفعل

والانفعال

وان عرفه كثير من العلماء بتعريفات كثيرة لكن الاولى عندي هو تعريف المص في الفصل الثالث من ثالث الطبيعيات والكمال صح
وهو ان الفعل هو تاثير الشيء الفاعل من حيث هو فاعل اي ما كان الفاعل مشتقا ومركبا بعله المقولية يلزم ان
يكون الفعل صورة وماهية بما يعبد المتصف بها فاعلا ومؤثرا ان يتعقل في المفعول كما ان الابيض لما كان مشتقا من
البياض ليس البياض الا صورة وماهية بما يعبد المتصف بها ابيض بالفعل والانفعال على ما قال المص هو تاثر المنفعل من
حيث انه منفعل ومنه تنازل نحو ما قلنا ... ثم ما قال ان الانفعال يفعول الفعل ... والفعل والانفعال كما بينا
في ثالث الطبيعيات حركة واحدة في الخارج لكنها تعددت بحسب اختلاف المعاني ومن ذا ظهر هذا الحمل يحصل ...
المقولتان من المقولات على ما علم المص في اول التحليل الثاني يجب ان يكون مختلفة بالصورة غير مختلفة هو تنقسم
الفعل ينقسم تقسيمات مختلفة التقسيم ... بعض الافعال باق وبعضها غير باق والفعل الباقي هو الذي يبقى في الموضوع
ولا القوة كالبصر الذي يصدر من العين ويبقى فيها وكذا السمع والمتعقل والارادة واشباهها والفعل الغير الباقي هو الفعل الذي
لا يبقى في الفاعل المصدر له لكنه يمر وينفذ الى موضوع اخر كالتسخين الحاصل من النار في الماء وقطع النجار الخشب وتنوير الشمس
الارض وفي التقسيم الثاني هو ان بعض الافعال هو الفعل الذي يوجد موضوعه ... مقدما مثل جميع الافعال الطبيعية
فانها يوجد مع ... موضوعاتها الموجودة هي فيها وبعضها هو الفعل الذي لا يوجد ... او الا تابع
بصدور الاثر من العدم الى الوجود وهذا الفعل خاصة يسمى خلقا وهذا التقسيم لبعض القائلين بحدوث العالم وهو غير مسلم
عند حكماء اثنينين والتقسيم الثالث هو ان بعض الافعال تدريجي كالتسخين فان الماء الموضوع على النار يسخن زمانا وبعد
بل تدريجا وبعضها آني كالكون من الامارة والتقسيم الرابع هو ان بعضها نفسي وهو الفعل الذي يصدر من بعض قوى النفس كالبصر
والسمع وبعضها غير نفسي هو الفعل الذي يصدر من قوى غير النفس كتسخين النار وبهذه التقسيمات ينبغي ان تلاحظ
للانفعال ايضا فلما كان بعض هذه الاقسام اجناسا وبعضها انواعا كان للفعل والانفعال العامان لهما جنسين
عاليين فاعلين مقوليين وخواص الفعل والانفعال اربعة الاولى ان يكون لهما مضاد الثانية ان يكونا
قابلين للزيادة والنقصان لكن هاتان الخاصتان ليستا بالمعنى الرابع لخاصة لعدم شمولهما لكل فرد من
افرادهما وعدم انحصارهما فيهما والثالثة هو ان يكونا مع الحركة لكن هذه لا تتحقق في الخلق والرابعة ان
يكون الفعل فوق الانفعال والانفعال تحته ويكونان موجودين معا وهذه الخاصة خاصة لهما بالمعنى الرابع
بيان المتى لم يعرف المص ولم يعلم الا ان شيئا وضع وعرف جلبرتوس بانه هو ... حاصلة من اقتران الزمان
كالهيئة الحاصلة من ان يكون ... اليوم او امس او غدا او في هذه السنة او في السنة الماضية وهو ليست تسمية حادثة

كما زعم البعض وليس هو عين الزمان فان الزمان من مقولة الكم المتصل بل هو نسبة الشيء الى الزمان فان قلت
ما انواعه قلت انواعه عند البعض ان يكون في الماضي والحال والاستقبال واليوم وامس وغدا وعند اكثر علمائنا
اصل الملة هو ان يكون في دوام الوجود ازلا وابدا كالباري تعالى شانه او في دوام الوجود ابدا لا ازلا كالملائكة
والجنة والنار والنفوس الناطقة البشرية او في زماننا كالاجسام المكونة تحت فلك القمر وقد فصلنا
هذا البحث في الفصل الرابع عشر من رابع الطبيعيات بيان الاين والوضع والملك لم يعرفها ولم يبين
ماهيتها ولم يقسمها الى انواعها المقسم بل اكتفى بالامثلة وعرف جلها بقوله الاين بانه محاطية الجسم القادرة
من احاطة المكان فهو عرض حاصل في الجسم المتمكن من حيث انه يكون محاطا بالمكان بواسطة حصول هذا
الجسم المتمكن فيه ولهذا عرفه قوما اقوناس بانه هو نسبة المتمكن الى المكان ومن ثمة لو لم توجد المكان لم يوجد الاين
الفنا ولهذا قالوا لو انعدم مجموع العالم الجسماني ولم ينعدم الان مثلا لم يكن له اين وانواعه هو الاين الفوقاني
والتحتاني والقدامي والخلفي واليميني والشمالي وعرف الوضع بانه نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض انه قائم او قاعد او مضطجع
او جاثٍ وعرفه قوما اقوناس بانه ترتيب او ترتيبها في المكان تفصيله ان الوضع ماهية عرضية قائمة بالموضوع
بالنسبة لاجزائه الى المكان لا لبعضها الى بعض فان هذه النسبة حلقة الكم المتصل فان قلت ما الفرق بين الاين
والوضع قلت هو ان الاين نسبة المتمكن الى المكان مطلقا والوضع هو ان يكون للجسم اجزاء مرتبة في المكان وكما
ان الاين يحصل من سطح الجسم الحاوي للمتمكن من حيث احاطته له كذلك الوضع يحصل منه من حيث احاطته للمتمكن
ترتيبا كما ترى في الانسان القائم او القاعد ومن هذا يعرف ماهية الملك لانه كما ان الاين عرض موجود مستند الى
الجسم المتمكن لا يمكن حصوله الا بالمكان الخارجي المحيط له لان حصوله يتوقف عليه ضرورة كذلك الملك عرض موجود
مستند الى الموضوع لا يمكن حصوله الا باللباس الخارجي المحيط له كلا او بعضا لان حصوله يتوقف عليه البتة
بيان ما بعد المقولات القسم الثالث من هذا الكتاب يسمى ما بعد المقولات وتوابع المقولات وهي الامور التابعة
للمقولات المختلفة ومبحثه اي التقابل والتقدم والمعية والحركة ووجوه الملك يبين في ضمن الفصل الاول
لهذا القسم الذي هو الفصل العاشر على ترتيب هذا الكتاب اصناف اربعة للتقابل احدها تقابل التضايف كتقابل
الولد والوالد والخادم والمخدوم وامثالها وثانيها تقابل التضاد والمتضادان هما المفهومان الوجوديان
من جنس واحد المتباعدان كمال التباعد المتعاقبان على موضوع واحد كتقابل الحركة والسكون والحرارة والبرودة والبياض
والسواد وثالثها هو تقابل العدم والملكة وهما الشيئان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد في زمان معين من الطبع

بلا دعوة

321

بلا عودة كالحياة والموت والعمى والبصر والنور والظلمة والعلم والجهل ورابعها هو تقابل النقيض كالانسان
واللاانسان والفرس واللافرس ويعد في الفصل الحادي عشر الاقسام الخمسة للتقدم الاول هو التقدم بالزمان
كتقدم الامس على اليوم والتقدم المحرم على الربيع والسنة الماضية على هذه السنة والثاني هو التقدم بالطبع
كتقدم الشمس على النور وتقدم الحيوان على الانسان الثالث هو التقدم علما او قيل هو التقدم ترتيبا كما ان
المبادي تكون معلومة قبل النتائج والرابع هو التقدم بالشرف كتقدم العلماء على الجهلة والخامس هو التقدم
بالعلية كتقدم الناطق على الضاحك ويذكر في الثاني عشر اقسام ثلاثة للمعية الاول هو المعية بالزمان كمعية
المتولدين في زمان واحد ومعية الافعال الواقعة في زمان واحد كصلوات المصلين جماعة الثاني هو المعية
طبعا كمعية الامور المتلازمة التي لا يكون واحد منها علة للاخر كالمتضايفين الثالث المعية بالجنسية كمعية الانواع
المتقسمة شيئا كالانواع المنقسمة تحت الكل ويعد في الفصل الثالث عشر انواعا ستة للحركة وهي الكون
والفساد والنمو والذبول والاستحالة والحركة في الاين او قل الحركة المكانية ويبين في الفصل الرابع عشر وجوه
الملك وهي ثمانية الاول تملك الكيف الثاني تملك الكم الثالث تملك الاشياء الملبوسة الرابع تملك شيء
في الجزء كتملك الاملاك والعقار الثامن تملك الزوجية كما يقال الرجل مالك الزوجة والمراة مالكة الزوج
واذ قد تمت بعناية الله تعالى بيان المقدمات الثلث لزم لنا ان نشرع في بيان التعليمات الثلثة من ترتيب
القياس المطابقة للاعمال الثلثة للعقل على ما وعدنا في اول الكتاب فنقول التعليم الاول
في الحدود المتعلقة لاول اعمال العقل منه معقول الشيء وبحث نفسه الفصل الاول في بيان اعمال العقل الثلثة
عمل الاول ان يقدر ان يحمل على ثلثة اوجه الاول تصور الشيء مطلقا اي بلا اثبات ولا نفي كتصورنا الانسان والجدار
والبياض وامثالها من غير حكم ويسمى اول اعمال العقل وتصور الشيء مجردا وتصور الاشياء البسيطة او قال البسطوا
في الكتاب الثالث للنفس المنطقة انه علم غير المخصوصات وانه يكون للاشياء التي ليس فيها كذب الثاني ان يقدر
ان يحمل نفي الشيء واثبات احدهما على الاخر او فصل شيء من شيء ونفيه عنه وذلك بان يتصور بالعقل الاول كل
واحد من الجدار والبياض مثلا منفصلا ثم يحكم بان البياض موجود في الجدار ولهذا يركب الجدار بالابيض بواسطة
لفظ هو في الوبتة ولفظ در في التركية ولفظ است في الفارسية والاتينية ويقول هذا الجدار هو ابيض ديوار
اقدر ديوار سپيده است بار بيض است لاتش وكذلك يتصور كل واحد من الحجر والجنات منفصلا بالعقل الاول ثم يحكم
بان الحيات لا توجد في الحجر لهذا البعض وينفي الحيات عنه فلا ليس الحجر بحي وهذا العمل الثاني يسمى حكما فان كان

بالاثبات كما في الشكل الاول يسمى صحا وان كان بالنفي يسمى مفصلا. الثالث ان العقل الانساني يتدرج من
امر معلوم بشي اخر كما اذا علم ان الانسان حيوان فينتقل منه الى ان يحكم انه حساس وهذا العمل الثالث يسمى
انتقالا لان العقل ينتقل من شي الى اخر ويسمى ايضا استدلالا او قياسا لان العقل يستدل ويقيس به وانما رتبت
كذلك لانها كالدرجات التي بها يتدرج العقل الى معرفة الاشياء وبهذه الاعمال المتدرجة يمتاز علمنا عن العلم
الالهي والملكي وعورض على هذا التقسيم بان ارسطو اعد باثنين اي الاول والثاني فقط في الفصل الاول من كتاب
بارمنياس اي اللفظ ومن الكتاب الثالث للنفس واجيب اولا بان ارسطو ادرج في تلك المواضع العمل الثالث
في القسم الثاني اعني الحكم فانه حكم كامن واما المتاخرون منهم فقسموا القسم الثاني الى قسمين لزيادة الايضاح
وهذا التقسيم قد كان ملحوظا لارسطو ايضا فانه اثبت الاعمال الثلثة للتعليم في اول انالوطيقا الاولى وفي
ضمن بيان حدود القضية والقياس وثانيا بان العقل الانساني يلاحظ على وجهين الاول من حيث انه عقل فقط والثاني
من حيث انه عقل ومتفكر والعقل الملحوظ بالوجه الاول له عملان فقط وبهذا الوجه لاحظه ارسطو وقال في المواضع
المذكورة ان له عملين واما العقل الملحوظ من حيث انه عقل ومتفكر فله اعمال ثلثة كما بينا كذا افاد الحكيم الكامل
توما الاكويناتي في اول انالوطيقا الثانية قال فهذه اعمال العقل المتفكر ثلثة اثنان منها من حيث انه عقل والثالث
من حيث انه متفكر فكذلك العقل فيما قلنا ان اعمال العقل ثلثة ملحوظ بكلا الوجهين ولما كان العقل يخطا كثيرا
في تلك الاعمال فانه يتصور الشي على غير ما هي ويحكم بخلاف ذلك ويحكم كاذبا ويقيس قياسا سقيما حاولوا
عاملا فوجدوا صناعة عاصمة له عن ان يخطي في اعماله مرشدة وموصلة له الى الصواب وذلك هو المنطق فانه
يعصمه ويجعله مستقيما بقوانين موضوعة فيه سميناه من الاكثر بمجموع دينية كما ان الحال كذلك في صنعة فانه
يعصم الصانع من ان يفعل علي سقيما ويجعله مستقيما الافعال اعلم ان بعض الاشيا هو متعلق بالعمل الاول
للعقل كهي الحدود المفردة التي نبحث عنها الان وبعضها للعمل الثاني كهي القضايا وسنبحث عنها في التعليم
الثاني وبعضها للعمل الثالث له وهي الادلة باقسامها وسنبحث عنها في التعليم الاخير وبها فتقنا بتطبيق اقسام
المنطق باقسام اعمال العقل الفصل الثاني في تعريف الحد لما كان دأب ارسطو في تعليمه كل شي هو الابتدا
بتعريفه اللفظي التعريف مبينا لطبيعة الشي من الحال ان التعريف قسمان احدهما يسمى تعريف الاسم والاخر
يسمى تعريف الشي وكان الاول متقدما على الثاني اقتفينا اثره فبدأنا في تعليم الحدود بتعريفنا الاسمي قائلين
ان الحد في اللغة يعني منتهى شي الى شي ورائه [illegible] الخط [illegible] فانهما حد الخط وكسور العقعة

فانه

فانه حدها وكما العلامات الموضوعة للتمييز بعض المزارع عن بعض فانها حدود المزارع ثم اخذه المنطقيون بطريق
الاستعارة وسموا به الفاظا هي نهايات القضايا كلفظي الانسان والحيوان في قضية الانسان حيوان
والحد الاول يسمى موضوعا لانه وضع لان يحمل عليه شي والثاني محمولا لحمله على الاول وعرفه ارسطو في الفصل
الاول من الكتاب الاول من انالوطيقا الاولى بانه هو الذي تنحل اليه القضية كالحد الى الموضوع والمحمول فقوله
الذي تنحل اليه القضية بمنزلة الجنس شامل للحد وما ليس بحد مما تنحل اليه القضية ايضا وقوله كالحد الى الموضوع
والمحمول في مقام الفصل وهذا التعريف حسن لتركيبه من الجنس والفصل ويعرف ايضا اجمالا بانه هو طرف القضية بل
سماه ارسطو في المحل المذكور بلفظ واحد وقال هو طرف واورد على التعريف المذكور بانه لا يصح ان يعرف بانه هو الذي
يتركب منه القضايا او هو الذي تنحل اليه الانسان [illegible] الانسان عن الحيوان بل التعريف الصحيح للشي المطلق انما يكون
بما هو متقدم عليه كما بينه ارسطو في الثالث من الكتاب السادس من طوبيقا فلا يصح تعريفها وبين ايضا بانه لو انعدمت
القضايا بقيت الحدود موجودة فلا يصح تعريفها بالقضية والتفريع [illegible] لان التعريف يجب ان يكون ثابتا اذا وجد وجد
المعرف واذا ارتفع ارتفع المعرف واجاب بان تعريف الحد بالقضية تعريف له بالغاية لانه انما يوجد الحدود لتحصل منها القضايا
والغاية يمكن ان تنظر على وجهين احدهما باعتبار تحققها في الخارج وهي بهذا الاعتبار متأخرة من ذي الغاية والثاني
من حيث انها في العقل وهي بهذا الاعتبار متقدمة منه كما ان الصحة غاية المداواة لانها انما تكون لاجل الصحة فان نظر اليها
باعتبار الخارج فهي متأخرة من المداوات لانها معلولة لها وان نظر اليها باعتبار التصور تكون متقدمة منها وكذا
فيما نحن فيه ان اخذت القضية باعتبار تحققها تكون متاخرة من الحد ولا يعرف الحد بالقضية المأخوذة بهذا الوجه بل يعرف بالقضية
التي هي غاية في التصور ومن هذا يعرف كيف اعطي التعريف المذكور بالامر المتقدم وكذا يقال في رفع البيان المذكور ان
القضايا لو فرضت معدومة في الخارج لكونها كانت متحققة [illegible] في العقل فيكون تعريف الحد
بالقضية [illegible] حسنا وانا اقول في الجواب ان الايراد المذكور ان [illegible] القضية [illegible] احدها باعتباره من حيث
انه تركب منه القضية والثاني باعتباره من حيث انه وضع [illegible] او حمل على شي والثالث باعتباره من حيث انحلال القضية
اليه وهو بالاعتبار الاول متقدم متاخر عنها وبهذا الاعتبار [illegible] حد القضية بالاعتبارين الاولين ولما كان
بهذا الاعتبار متاخرا عن القضية [illegible] فهو حسن ويعرف ايضا بانه صورة [illegible] الموضوع
منه تحقق القضية [illegible] هذا التعريف حسن ايضا لان التعريف الحسن هو المركب من الجنس والفصل المميز للمعرف عن جميع
الاعتبارات وهذا التعريف كذلك لان [illegible] الجنس [illegible] الاجزاء مقام الفصل وما تبين صورته [illegible]

تعريف الحد بانحلال القضية فيه لان الحد متقدم من القضية ومن شانه [illegible] ان لا يصح التعريف [illegible]

[illegible]

بالقضية بالمتقدمة منها

[illegible]

ماليس بصوت على اصطلاحنا كطنين القوس والجرس وان كانت الرجع جميع الدوال الغير الصوتية وبقولنا
وان يخرج الالفاظ المهملة الغير الدالة على شيء من معلومات النفس الناطقة فانها ليست بحد حقيقة وبقيد بالوضع
يخرج الاصوات الغير الدالة بالوضع بل بالطبع والقيد الاخير يخرج نفس القضية من التعريف فانها وان يتركب منها القضية
الشرطية لكنها لا تتركب منها القضية الحملية فان قلت بعض المهملات حد حقيقة فانه يتركب منه القضية الحملية كقولنا ديز
سابق وكل ما يتركب منه القضية الحملية حد حقيقة فبعض المهملات حد حقيقة قلت عكس ذلك بعض المهملات حد حقيقة باطل لانه
ليس شيء منها بحد حقيقة وعلى الاطلاق نعم يطلق عليه انه حد مجاز الشابهته بالحد الحقيقي كالانسان المنقوش فانه يكن
شابها بالانسان الحقيقي من وجه لكنه لا يقال بسبب هذا الوجه انه انسان حقيقة بل يقال انه انسان مجاز الشابهته بالانسان
الحقيقي فكما ان الانسان المنقوش ليس بانسان حقيقة وعلى الاطلاق لعدم صدور افعال الانسان الحقيقي منه فكذلك
المهملات ليست بحد حقيقة وعلى الاطلاق لعدم ظهور اجزاء الحد الحقيقي منه الذي هي الدلالة على الصور الذهنية وانا اقول
هو وحذو الصوري بالجملة لان القضية الحملية لم تتركب من الامر من حيث هو كما بل من حيث اريد به هذا اللفظ فيكون
بهذا الاعتبار موضوعا لامهملا فان كل لفظ موضوع لان يراد به نفسه معنى هذا التعريف سوال غريب فيما حققنا من
الاعتبارات منقول ليس بحسن عندي وان استحسنه متأخرو الاتباع

الفصل الثالث في تقسيمات الحد

ينقسم الحد الى المعقول والملفوظ والمكتوب كما ينقسم القضية الى المعقولة والملفوظة والمكتوبة فانا اذا تعقلنا
ان الانسان حيوان كانت هذه القضية معقولة كما ان كل واحد من جزئيها معقول ثم اذا تكلمنا بها تكون ملفوظة وكل
من جزئيها ملفوظا ثم اذا كتبناها تكون مكتوبة وكل واحد من جزئيها مكتوبا كذلك والمبحوث عنها قصدا وبالذات في المنطق هو المعقول
منها لانه علم المعقولات لكنه لما لم يتيسر للانسان ان يظهر معلوماته العقلية حدودا كانت او قضايا او غيرهما بطريق السهل
الا بواسطة الالفاظ او المكتوبات صار البحث عنها ملحوقا بالوضع ثانيا لتسهيل الافادة والاستفادة ولما كان الافادة
والاستفادة بواسطة الالفاظ غالبا وبعد واباب الالفاظ الدالة على المعاني اللغوية بالذات عرفوا الحد بانه صوت الى اخره
وثانيا الى الاخري والاخري والاول هو الحد الذي يدل على معنى وضع له اولا كلفظ الانسان في قولنا الانسان حيوان
فانه حد اخرى الدلالة على ما وضع له اولا اي بيان القضية والثاني هو الذي لا يدل على ما وضع له اولا بل يدل على نفسه كلفظ
الانسان في قولنا الانسان اسم فان لفظ الانسان حد لا اخري لعدم دلالته على المعنى الذي وضع له اولا بل يدل عليه اذا استعمل والتسمية كذلك
لانه لما لم يكن جزءا من الدال يكون اللفظ الدال عليه اخريا والغير الدال لا اخريا وثالثا الى الحد المركب والبسيط لانه لا
يحمل موافقا لما دل عليه مفعولة مركب كالانسان العاقل في قولنا الانسان العاقل حيوان والا فبسيط كالانسان والحجر

[illegible]

في قولنا

الانسان حيوان والحجر جماد وانما قلنا بالذات لانه يجوز ان يقع لا بالقصد حد بسيط يدل اجزاؤه متنوعة على معنى
لا يدل عليه مستقلا كالاعلام المركبة كعبد الله في قولنا عبد الله قائم وهذا كثير في لغة اليونان واللاتين ومن اعلام
والمع المحلي لانه اما موضوع تام في القضية او محمول تام فيها وان يعرف على معنى كالانسان والوحش وغيرهما وليس
موضوعا والمحمول تاما وان يدل على تمام معنى اذا كان منفصلا منهما واذا اتصل بهما يجعلهما مختلفة الاحوال كاو وليت
والسور مثل كل وبعض ولا شيء وليس بعض ويسمى هذا القسم الثاني جزء الموضوع او المحمول كالبدل وجميع احكام وخامسا
الى المعقول الاول والثاني والاول هو الحد الدال على امر على حسب ما هو من طرف نفسه كالانسان والوحش والحجر والشجر
والثاني هو الحد الدال على امر على حسب ما هو في العقل كالجنس والفصل والنوع كما اذا قلنا الحيوان جنس والانسان
نوع والناطق فصل فانها لا توجد من جهة نفسها بل في العقل كما سيجيء وسادسا الى المشتق منه والمشتق والاول
هو الذي يشتق منه غيره كالانسانية والبياض والعدالة فانه يشتق منها اسم الانسان والابيض والعادل والمشتق
هو الذي يشتق من غيره كالانسان والابيض والعادل وسابعا الى المتعين وغير المتعين اوقل الى المحصل وغير المحصل والاول
هو الذي يدل على شيء متعين ومحصل كالانسان والوحش والثاني ما يدخل عليه النفي ولا يدل على شيء متعين ومحصل بل على
كل ما عدا المنفي لا على التعيين ولا شيء امرا معينا كاللاانسان واللاوحش لانا اذا قلنا اللاانسان نفينا الانسان على التعيين
ولا نثبت شيئا معينا بل كما نثبت ما عدا المنفي مختلطا ومشوشا لا على التعيين لان اللاانسان كما يمكن ان يكون فرسا
كذلك يمكن ان يكون حمارا وبقرا وارضا وفلكا وثامنا الى المشترك المعنوي واللفظي والى المتناسب فالاول هو الذي يدل
على معنى صادق على افراد كثيرة كالحيوان والانسان فان الحيوان يدل على معنى صادق على الانسان والوحش
والاسد والبقر وغيرها من الانواع الداخلة تحته ولهذا عرف ارسطو المشتركات المعنوية بانها تتفق اسما بانها
تقال على الاشياء التي يكون لفظها واحدا والتعريف المطابق لهذا اللفظ واحدا وكذا الانسان يدل على معنى صادق
على زيد وعمرو وبكر والثاني هو الذي يدل على الكثير تحت معان مختلفة بلا اعتبار مناسبة بينها كالعين والورد
وعرف ارسطو المشتركات اللفظية في المواضع المذكورة بانها تقال على ما يكون لفظها فقط واحدا والتعريف المطابق
لهذا اللفظ مختلفا والثالث هو الذي يدل على امور كثيرة مختلفة بينها مناسبة اما اصالة وتبعية او مشابهة كالحيوان
اما اصالة وتبعية فكالصحيح فانه يدل على امور مختلفة فانه يطلق على الانسان اصالة والنبض والقارورة تبعا واما
مشابهة فكالورد فانه يطلق حقيقة على النور ويطلق على خد المحبوب لمشابهته وتاسعا الى الكلي والجزئي والاول
هو الذي يطلق على الكثير بالاشتراك المعنوي انفرادا قولنا بالاشتراك المعنوي يخرج المشترك اللفظي والمتناسب

[illegible]

فانها وان اطلق على الكثير لكنه لا بالاشتراك المعنوي فانها بهذا الاعتبار ليست بكلي وان كانا باعتبار اخر كليين
وقولنا افرادا يخرج اسم الجمع كالقوم والرهط والعسكر فانه وان كان يطلق على الكثير لكنه لا افرادا اذ لا يقال
زيد قوم او رهط او عسكر وذكروا لانقسام الكليات قانونا هو انه كلما كان الاسم صادقا على الكثير فردا فردا يكون
كليا كالانسان الصادق على افراده الكثيرة فردا فردا وكلما لم يكن صادقا عليه كذلك فلا يكون كليا وان اطلق على الكثير
كالاسماء المذكورة وعلى هذا انقسام قسم المفرد الى المخصوص واسم الجمع والجزئي المسلم والفرد المنتشر فالاول هو
الذي يدل على شيء مخصوص كزيد وعمرو والثاني هو ما دل على الكثير باعتبار الكثرة لا الافراد كالقوم والعسكر والثالث
هو الدال على الكثير بالذات المنحصر دلالته بفرضنا في شيء معين كما اذا فرضنا ان النجار واحد فقط في مدينة كذا
فاذا قلنا انا كنا فيها جاءني نجار يكون النجار جزئيا بالفرض والرابع هو الدال على واحد منكر كالانسان
والعالم في قولنا جاءني انسان او جاءني عالم وللحدود تقسيمات اخرى تركناها لقلة استعمالها ولما كان الاسم
والكلمة اصل الحدود وكان بيانهما مفيدا للطلبة اوردنا بيانهما في الباب التالي لهذا الفصل فنقول الفصل
الرابع في الاسم عرفه ارسطو في الفصل الثاني من كتاب بارارمنياس اي لاجل الالفاظ بانه صوت دال بالوضع
على معنى لا مع الزمان متعين ومستقيم لا يدل جزء منه اذا انفصل فقوله صوت دال يخرج به الاصوات الغير الدالة
لكن يرد ان تعريف الاسم بالصوت فاسد لانه غير صادق على جميع افراد المعرف وكل تعريف غير صادق على جميع
افراد المعرف فاسد فتعريف الاسم به فاسد اما الصغرى فلانه لا يصدق على الاسم المعقول والمكتوب اللذين هما
افراد الاسم واما الكبرى فلعدم وجود شرط التعريف الذي هو لزوم كونه جامعا لكل افراد المعرف واجيب
بان المعرف ههنا هو الاسم الملفوظ لا غير وانما عرفه دون الاخيرين لكون الافادة والاستفادة بالالفاظ غالبا
ويخرج بقوله بالوضع الاصوات الدالة بالطبع كالقهقهة واح اح وغيرها ومن سيجيء بحث هذا القيد ويخرج بقوله
لا مع الزمان الكلمة فانها دالة بالوضع على معنى مع الزمان اعلم ان بعض الالفاظ يدل على الزمان او على جزء من
اجزائه كلفظ الزمان والوقت والساعة واليوم والامس والسنة وبعضها يدل على شيء متعلق بزمان معين لوجوده
هو فيه من الاشغال العادية كالصبوح والغبوق والعشاء وبعضها يدل على حدث مع الزمان اي على فعل او انفعال او على
شيء بوجه الفعل والانفعال من حيث يتقدر بالزمان اي من حيث لوجوده فيه مثل اضرب واسرع وامثالهما مما يدل على معنى
يوجد بالضرورة مع الزمان او يكون منسوبا الى زمان هو به والاولان من اقسام الاسماء والثالث من الكلمات ويخرج
بقوله متعين غير المتعين المركب من المتعين والنفي اللذين في قوة لفظ واحد كالآن والآوان وقد سبق

بيانها

بيانها في فصل تقسيمات الحدود ويخرج بقوله مستقيم ما هو الاسم الذي يكون محكوما عليه او محكوما به الالفاظ التي
ليست محكوما عليها ولا محكوما بها كالالفاظ المفاعيل والحال والتمييز والمضاف اليه وعن هذا علم ان الاسم
عند المنطقيين هو الموضوع والمحمول لا غير ويسمى ما عدا الاسم كما يسمى اسما في النحو مائلا وغير مستقيم واما الخبر
الاسم فيهما عندهم لانه وجدان يدلنا على المعنى كما هو ملحوظ اولا وبلا تركيب والمستقيم كذلك فيكون اسما وغير
المستقيم ليس كذلك فليس باسم ولما قال ارسطو في الفصل المذكور انفا ان الاسم وحده لا يدل على الصدق
او الكذب اذا تركب مع الكلمة وبقوله لا يدل جزء منه اذا انفصل يخرج القول اي المركب واستدل ارسطو على هذا القيد
بانه لو كان جزء الاسم منفصلا دالا على معنى لكان الاجزاء اللاحقة للاسماء المركبة منها كالعبقسي المنسوب الى عبد القيس
المركب منهما والعبشمي المنسوب الى عبد شمس المركب منهما دالة عليه بالطريق الاولى لكن الاجزاء اللاحقة للاسماء المركبة
اي عبق وقيس وعبشمي مثلا لا تدل فجزء الاسم البسيط لا يدل والشرطية ظاهرة لانه اذا لم يكن الاجزاء للاسماء المركبة دالة
على معنى مع دلالتها عليه قبل التركيب يكون عدم دلالة اجزاء الاسماء البسيطة الغير الدالة قبل التركيب اظهر كيف وهذه
الاجزاء ليست الا حروف المباني التي لا تدل على شيء وانما وضعت لاجل التركيب وبعض الاسماء المفردة المركبة وان كانت
مركبة من الاسمين تامين كعبد الله علما او من اسم وكلمة كاحمد يحيى علما لشخص واحد لكن تلك الاسماء اذا تركب منها بعض
تنزلت منزلة الاجزاء المركبة لها فاتحدت بحيث يحصل دلالة واحدة على معنى واحد ثالث غير منقسم ولا يمكن ان يدل واحد منهما
عليه اذا حقق التركيب يحصل كمال الوحدة لهذا ينبغي ان يلاحظ الاسم المركب مشابها بالمركب الطبيعي كالانسان فكما ان
اجزائه المركبة له اذا اتصل بعضها مع بعض يحصل منه صورة واحدة مشتركة بينها يحصل منها الانسان الذي ليس بمنقسم
في معنى الانسانية وليس جزء من اجزائه اذا حلل التركيب انسانا كذلك اجزاء الاسم المركب اذا اتصل بعضها مع بعض
فتتوافق بوجه يظهر منه صورة ولغة مشتركة بينها اعنت وحدة اسم واحد مركب دلالة على معنى ولهذا لا يدل على جزء
من اجزائه

الفصل الخامس في الكلمة عرفها ارسطو على ما هو المستفاد من الفصل الثالث من كتاب بارارمنياس
بما تقدم عليها بانها صوت دال على معنى قائم بالغير مع الزمان لا يدل جزؤه اذا انفصل متعين ومستقيم فخرج
بقوله صوت دال الاصوات الغير الدالة وبقوله بالوضع الاصوات والالفاظ الدالة بالطبع واراد بقوله دال على معنى
قائم بالغير انه دال عليه من حيث انه قائم بالغير وحامل اياه ومرتبط به متحدا معه واحترز به عن اسم الفاعل والمفعول الدالين
في لغة اليونان واللاتين على الحال ولو لم يكن بهذا القيد لما خرج لصدق سائر اجزاء التعريف عليه لانه لفظ دال على
معنى مع الزمان متعين ومستقيم لكنه ليس بالطبع في الحقيقة دالا على الاتحاد ثم اورد على هذا القيد للتعريف ان

ليس

ان كلمة يوجد ويوجد في القضية الثنائية كقولنا زيد يوجد [illegible] وذلك ليس يكون [illegible] لا يجعل المحمول متحدا مع الموضوع
بل يجعله عنه فالصدق التوقيف عليها فيكون خاليا او ايجاب بانا من حيث ذكرنا به ربط المحمول مع الموضوع ويجعله
متحدا معه قطعا واما في غير ذلك الاتحاد والارتباط المدلول لها بورود السلب عليها وخرج بقوله مع الزمان الاسم
وبقوله لا جزء منه اداة الفعل و الا القول وبقوله متعين الافعال الغير المتعينة وهي الافعال الداخلة او قبل الغير المحققة
عليها حرف السلب [illegible] اعلم ان اداة السلب اعني ليس [illegible] يستعمل في القضية على وجهين الاول ان يلاحظ جزءا
من المحمول كقولنا زيد هو لا كاتب وعلى الوجه الاول لا يجعل النفي الكلمة غير متعينة وغير محصلة بل يجعل القضية سالبة وعلى الثاني
يجعلها غير متعينة وبقوله مستقبل يخرج مثل الماضي والاستقبال في الشرط والتمني مطلقا والامر والنهي وامثالها فانها
مائلة وعلم بهذا ان الكلمة عند المنطقيين ليس الا فعل الحال الخبري قال ارسطو ما عدا فعل الحال الخبري كلمة [illegible] ذلك
ان المنطقي يستعمل الكلمة لاجل الدلالة على الصدق وصدق الشيء الماضي والمستقبل انما يعرف بالصدق في الحال لانه انما يصدق
قولنا كان موجودا ادم لصدق قولنا في زمان وجوده يوجد ادم الان وكذلك انما يصدق قولنا سيخرج الدجال لصدق
ان يقال في وقت خروجه يخرج الدجال الان فصدق الشيء الماضي والمستقبل انما يعرف من الشيء الواقع في زمان الحال

بحث في تفتيش في بيان ان دلالة الالفاظ هل هي بالطبع ام بالارادة والوضع اعلم ان بعض قدماء الحكماء قد ذهبوا
الى ان للاسماء وبعض الاشياء قوة باطنية غريبة وخواص خفية عجيبة وان اليهود كانوا [illegible]
[illegible] العلوم وكانوا يحترمونه ويقولون متفاخرين اعطانا الله هذا العلم الاعلى الانبياء والمتقدمين [illegible]
بعض الانبياء والحقه الاولياء والعلماء الصالحون منهم بنوع تربية وتعليم حتى انهم اظهروا القوة بهذا العلم [illegible]
اسم الله الاكبر من اربعة احرف اعمال غريبة واثار عجيبة [illegible] قال البعض ان [illegible] كانا عارفين ثم تعلم الاسماء
وقوته حتى كانا يعالجون امراض الناس بقوة هذا العلم [illegible] وقال اخرون كان عندهم مجموع علم [illegible]
[illegible] المذكورات وامثالها ذكرها مارسليوس في كتاب الزهد والايمان وفي ترجمة افلاطون [illegible] لا نقول بعلم
هذه الاسماء شيئا بل [illegible] داخل دائرة الطبيعة ونقول انا وجدنا في دلالة الالفاظ على معانيها ثلثة مذاهب متخالفة قال
البعض ليس دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة والوضع بل بالطبع [illegible]
في مباحثة [illegible] قال [illegible] ان السبب الصحيح لدلالة كل لفظ على معناه
هو طبعه وليس هو الوضع والتعيين بل [illegible] الالفاظ اليونانية وغير اليونانية بسبب صحيح ولحد ذاتي [illegible]
[illegible] على هذا الراي [illegible] الالفاظ [illegible] انما يكون

دلالة

هذا المخطوط [illegible] للكاتب فيه سهو في تخطيطه

ارسطو [illegible] انه بالنظر الى الاشياء والمدلول انما يكون القصور الذهنية لذلك [illegible] بالنظر الى [illegible] الاشياء [illegible]
دالة عليها والصور الذهنية تدل على الاشياء والمدلول انما هي بالطبع فالالفاظ والاصوات تدل عليها بالطبع كذلك
اما القضية الاولى فهي [illegible] ظاهرة لان هذه الالفاظ والاصوات تكون صورا مثبتة للاشياء [illegible]
كذلك واما الثانية [illegible] ان يكون بعض الاسماء [illegible]
واقعة [illegible] الاكثر [illegible] الفصل [illegible] القول [illegible] عرفه ارسطو في الفصل الرابع [illegible]
بانه صوت دال يكون جزء منه [illegible] كاللفظ الواحد [illegible] الاثبات والنفي [illegible] معلوم [illegible]
[illegible] الدلالة [illegible] الاسم [illegible]
او الفصل الاسم [illegible] الكلمة [illegible]
[illegible] كاللفظ الواحد [illegible] القول على كلام مركب [illegible]
اي ليس [illegible] القول ليس الا ما يكون [illegible] كالحيوان الابيض [illegible] الانسان [illegible]
فتبين ان [illegible] الصور الذهنية توجد في الانسان على وجه واحد وكل ما يوجد فيه كذلك فهو طبيعي [illegible] الطبيعي
هو الذي يوجد على وجه واحد في كل فرد من افراده فالصور الذهنية طبيعية فتدل على الاشياء بالطبع [illegible]
اعطى الطبيعة لشيء قوة طبيعية تفعل اعطاه آلة طبيعية لاعمال ذلك الفعل والا لزم ان تكون تلك القوة عبثا باطلا
[illegible] قال ارسطو في الكتاب الثاني للافلاك لو كان للنجوم قوة لان تتحرك بالذات لاعطاها الطبيعة آلات
ان تقدر بها [illegible] الطبيعة اعطى الانسان قوة التكلم فاعطاه الات طبيعية للتكلم وهذه الالات الطبيعية هي الالفاظ ولا
الدالة [illegible] الالفاظ والاصوات [illegible] اعطاها الطبيعة اياه فتدل بالطبع [illegible] طبيعة الوحش [illegible] الطبيعة
[illegible] اعطته [illegible] ليبين احوالها كذلك طبيعة الانسان اعطته الالفاظ والاصوات الدالة [illegible]
[illegible] ان تبدل اصواته بكثرة التربية والالفة المختلفة [illegible] بعضهم [illegible] معقودة [illegible] تغير [illegible]
الحكيم [illegible] في مباحثه [illegible] الاسماء [illegible] بالطبع [illegible]
ولسبب [illegible] الاسماء بسبب صحيح سوى اجماع الناس واتفاقهم [illegible] الاسم [illegible] صحيح [illegible]
الاسماء اخرى [illegible] ان تبدل اسماء [illegible] كالاول [illegible] اسم [illegible] بالطبع [illegible] الوضع ولا
[illegible] هذا الراي هو التجربة [illegible] الاتحاد [illegible] الجزئية [illegible] بعض الاشياء [illegible]
اخرى [illegible] الثانية [illegible] ينظر [illegible] السعادة [illegible]

ولكن تحقيق الحق في هذه المسئلة هو الذي يخالف فان الشئت ان نفهم فالحق السمع الى ما اقول ونحو الصوت اخص من الطنين
ويعرّفونه بانه طنين صادر من فم الحيوان بواسطة الات طبيعية او بما يفهم من كلام ارسطو في الكتاب الثاني للنفس من انه
هو طنين صادر من فم الحيوان مع ادراكه والصوت ينقسم الى الغير الدال وهو ما يبحث عنه في غير هذا الموضع والى الدال
وهو شامل لما يصدر من الانسان وكثير من الحيوانات الغير الناطقة فان الاصوات الصادرة منها دالة على الشيء تخيلها
تلك الحيوانات كما يعلم من نباح الكلب فانه اذا رأى صاحبه ينبح بنباح يدل على سروره واذا رأى غيره ينبح نباحا يدل
على غضبه وينقسم ايضا الصوت الدال الصادر من الانسان الى ما يدل على احوال الحس والمدركات الحسية دلالة طبيعية كانين المريض
وصوت البكاء وامثالها وغيرها والى ما يدل على الصور العقلية وهو مخصوص بالانسان ويسمى صوتا لفظيا وكلاما وهذا
القسم اراد ارسطو اذ قال في مقدمة بارمنياس الصوت اثار ذوي الانفعالات والالتي في النفس هو دال على الصور
الذهنية وانما نبحث هنا في هذا القسم فنقول الطنين اعم من الصوت وهو مخصوص ببعض الحيوانات كالانسان والوحش
وغيرها مما له صوت ولا يوجد في كلها فانه ليس للسمك والدود صوت والصوت اللفظي والكلام اخص منه ومختص
بالانسان لانه يظهر معقولات نفسه ومحفوظاته الى الغير ولا شيء من الصوت اللفظي والكلام يدل بالطبع بل كل صوت لفظي
وكلام دال بارادة الناس ووضعهم فانهم وضعوا بارادتهم الالفاظ للاشياء وهذا مذهب ارسطو قاله في الفصل
الثاني من كتاب بارمنياس الاسم يدل بحسب الوضع لانه لم يتعين اسم من الطبع ويعين هذه العبارة علم افلاطون
في مباحثه مع اقليطس وسببه ظاهر لانه لو كانت الاصوات اللفظية والكلام دالة بالطبع على ان يأخذ كل شيء اسمه بالطبع لكان
كل واحد من الناس يسمى كل شيء معين باسم واحد لان الامور الطبيعية باقية في كل جنس ما دام ذو الطبيعة باقيا والتالي
باطل فكذا المقدم ومن هذا العلم كتب الرابع قال انه لو ربي صبي في ارض خالية من الناس لا يتكلم بلغة عبرانية او بما هو قريب
منها لان هذا الصبي لا يعبر عن معقوده بكلام وصوت لفظي ولا يعقد كلاما اصلا الا ان يصاحب الناس ويتعلم منهم
الالفاظ سريانية كانت او عبرانية او غيرها لان الانسان يتولد بلا تلفظ بالفعل بل بالقوة والاستعداد للتلفظ والكلام
لانه اذا تولد يكون عاقلا بالقوة لا بالفعل ولا يعلم شيئا بل العقل قوة لان يعلم بل هو كلوح لم يكتب فيه شيء كما قال ارسطو
في الكتاب الثالث من كتب النفس الناطقة لكن ينبغي ان يعلم انه وان كانت الالفاظ الدالة موضوعة بالارادة لكن الواضع ليس
في الاكثر مهملا ناظرا مناسبة بين اللفظ والمعنى بل يعيد بها وهذا هو المقرر عند الاكثر وحققه افلاطون في مباحثه مع اقليطس
وارسطو في الفصل الرابع من كتاب بارمنياس ومنهم الا ما قلنا بعض العلماء وقال لهذا السبب جعل اسم جميع الحيوانات
عند ادم كما صرح في الفصل الثاني من التوراة حتى ينظر اليها ويعلم طبائعها ثم تعيين بارادته لها اسماء مناسبة لطبائعها

نقول

ثم نقول على الدليل الاول للفرقة الاولى ليس نتيجته دلالة الالفاظ الصادرة من الانسان الا الاشياء المدلولة
لها كنتيجته دلالة الصور الذهنية المدلولة الاشياء فان سبب الالفاظ ليس هو سبب الصور الذهنية بعينه فان الصورة
الذهنية هو فعل القوة الطبيعية اعني العاقلة ولهذا اين ما وجدت يعني والمعاني وجه واحد وسبب التلفظ هو الارادة وعلى
ان نجي كما ان الطبيعة اعطت الانسان قوة طبيعية للتكلم اعطته ايضا الات طبيعية له حتى يعلمه بالكثر هذه الالات الطبيعية
ليست هي الاصوات الالفاظ الدالة بل الانسان والاخوان ونحو من مخارج الحروف التي بها يتصور تلك الاصوات مصدرة
ولو سلم ان الاصوات الدالة والاسماء الات طبيعية للمتكلم لكن تلك الاصوات والاسماء يلاحظ على وجهين احدهما من
حيث مادتها اي من حيث انها اصوات والثاني من حيث صورتها اي من حيث دلالتها والاول يكون للانسان بالطبع
والثاني بما يكون له بالارادة والوضع كما ان السرير والبيت طبيعيان من جهة المادة وصناعيان من جهة الصورة وكان
للانسان ان يظهر احواله الطبيعية بالاصوات الطبيعية الاعرفية فكذلك بعض الحيوانات الغير الناطقة يظهر احواله بها لكنه ليس بحثنا
عن هذه الاصوات هنا ونقول على دليل الرأي الثاني انا وان كنا نريد ان نبدل اسم شيء لكنا لا نقدر ان نبدل بسبب ذلك تخيله
به ملاحظين طبيعة الشيء والاسم ثم اعلم انا لا ننفي ان يكون بعض الاسماء موضوعا كيف ما اتفق لكنا تكلمنا ههنا
للاسماء على ما هي الحقيقة الفصل الثاني في القول اي المركب عرفه ارسطو في الفصل الرابع من كتاب بارمنياس بانه
صوت دال يكون جزء منه دالا اذا انفصل كاللفظ الواحد كالاثبات والنفي والجزاء الاول معلوم مما تقدم والثاني دالة
بالوضع لكنه تركه ههنا لذكره في تعريف الكلمة لانه بينه في تعريف الاسم وخرج بقوله يكون جزء منه دالا اذا انفصل الاسم والكلمة
لان جزئي منهما اذا انفصل اما غير دال على شيء اصلا او دال لكن لا على جزء معناه دلالة الكلام اشار بقوله كاللفظ الواحد كالاثبات
او النفي الى التكلم ههنا ان يقال القول على كلام مركب على اي وجه كان كما يقوله ارباب الخطابة في القول البسيط اللاحق
اجزاؤه بشرط الاثبات فيها والنفي كالحيوان الابيض والانسان العادل ومن ثمة يكون مدلول القول ههنا مدلول الجملة
المركب واحدا واخذه بعضهم على وجه اعم وعرفه بانه صوت دال بالوضع يكون جزء منه دالا بالذات وينبغي ان يشار ههنا
الى شيئين احدهما انه يجب ان يكون اجزاء القول بحيث اذا ركب بعضها مع بعض يحصل منه معنى محصل لانه لو تلفظ
الاجزاء الاثنان او الثلاث كيف ما اتفق كقولنا زيد لم وعمرو في السبي فلا يحصل لنا منه شيء ولا يجب ان تنتظم وتترتب على وجه يتعقل
منه امر محصل نفس الاجزاء وثانيه يجب ان يكون بعض الاجزاء معينا ومخصصا للاخر والاخر ان كالحكم التي مع المحلي
لا يخرج من القول فلهذا قولنا كل انسان ولا شيء من الانسان ولا يخرج منه الاصوات الغير الدالة فنقول لفظة ...

ومن المعلوم ان ارسطو في التعريف بقوله يكون جزء منه دالا فانه اشار به الى ان المقصود انه لا يجب ان يكون كل جزء
من اجزائه دالا بل يكفي دلالة البعض ولما كان البحث عن القول بهذا المعنى الان يوضع في علم الجنس في تعريف
القضية وتم بيان الحدود المتعلقة بالمعنى الاول للعقل اردنا ان نشرع في بيان القضية التي تتعلق بالمعنى الثاني
للعقل فنقول مستعينا بالله المفيض للصواب التعليم الثاني في القضايا المتعلقة بالمعنى الثاني للعقل وفيه فصول
ثمانية الفصل الاول في تعريف القضية وتقسيمها عرفها ارسطو بانها قول دال على الصدق او الكذب فقوله قول جنس وقوله
دال على الصدق او الكذب فصل يخرج به جميع الاقوال الغير الدالة على الصدق او الكذب وان كانت تامة كالامر والنهي والشرط
والتمني والاستفهام وامثالها وهذه الاقوال تستعمل في الخطابة والشعر لا في المنطق كذا قال ارسطو ويرد على هذا
التعريف ان القضية لا بد ان تتركب اقلا من ثلثة اجزاء اي الموضوع الذي يحكم عليه بغيره والمحمول الذي يقال على الغير
والرابطة بحيث لو لم تتركب منها لا يمكن ان تكون دالة على الصدق او الكذب لان كلا منها لا يدل على شيء منهما الا اذا وقع
فيه اثبات شيء لاخر او نفيه عنه ولا يمكن ان يقع فيه اثبات شيء لاخر او نفيه عنه الا اذا تحقق الثابت والمثبت له او المنفي والمنفي عنه
وما يربط بينهما وعورض بان قولنا زيد يذهب وعمرو يقعد وبكر موجود وامثالها قضايا صحيحة منطقية ولم تتركب من ثلثة
اجزاء اذ ليس فيها محمول على الصحيح القول بوجوب التركب من الاقل من ثلثة اجزاء واجيب بانه وان لم يوجد في بعض القضايا
محمول ظاهر الكلام معنى زيد هو ذاهب وعمرو هو قاعد وبكر هو موجود واعلم انه اذا كان الرابطة ظاهرا او منفصلا
من المحمول تسمى القضية ثلاثية كقولنا زيد هو عالم واذا لم تكن منفصلة منه كقولنا زيد يذهب تسمى ثنائية وهي تنحل
الى الثلاثية كما مر وتنقسم القضية حملية وتسمى بسيطة ايضا والى شرطية وتسمى مركبة ايضا والقضية الحملية او قل القضية
البسيطة هي التي تتركب من الموضوع والمحمول والرابطة كما في الامثلة المذكورة والشرطية او قل المركبة هي التي تتركب من
القضيتين الحمليتين او من الاقوال اللاتي اذا انفصلتا لا تدلان على الصدق والكذب واذا اتصلتا تدلان على احدهما
كقولنا ان كان الشمس طالعة فالنهار موجود وقولنا متى يمشي زيد يتحرك والصدق ظاهر بان هاتين القضيتين ليس في خارج كلمة
الشرط وسيجيء تفصيل الشرطية فيما بعد والان نبحث عن البسيطة الفصل الثاني في تقسيم المطلقة للقضية
الحملية تحته انواع احدها المطلقة والثانية الموجهة والثالثة حصرية والرابعة الاستثنائية والخامسة التحصيلية فالمطلقة
هي التي تدل على ثبوت المحمول للموضوع على الاطلاق او على السلب عنه كذلك كقولنا الشيخ قادر والانسان ليس بحجر
وتدل اما على الثبوت او السلب بالفعل سميت فعلية ونبحث الان انما هو من باب القضية الموجبة وغيرها السنبين في
مواضعها واعلم للقضية المطلقة احوال ثلثة اعني كيفيتها وكميتها ومادتها فكيفيتها هي ايجابها او سلبها ولهذا

واذا

ع ولفظا لكنه في باطنه بالتبعية تحقق كون القضايا المذكورة صح

اذا سئل احد كيف هذه القضية يجاب بانها موجبة او سالبة وكميتها هي كليتها وجزئيتها وشخصيتها واهمالها ولهذا
اذا سئل عن كمية قضية بالكمية يجاب بانها كلية او جزئية او مهملة او شخصية ومادتها هي كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع وهي ثلثة الوجوب والامكان والامتناع فالقضية الموجبة المطلقة هي التي تدل على ان المحمول موجود
في الموضوع والسالبة المطلقة هي التي تدل على ان المحمول لا يوجد في الموضوع وكل واحدة منهما يمكن ان تكون صادقة
او كاذبة وانما تكون صادقة اذا دلت على شيء على ما هو عليه في نفسه وتكون كاذبة اذا دلت عليه لا على ما هو عليه في نفسه
مثال الاول قولنا الانسان حيوان والانسان ليس بحجر ومثال الثانية قولنا الانسان حجر والانسان ليس بحيوان
وينبغي ان يعلم انه لا تكون القضية سالبة بمجرد ادخال اداة السلب على اي جزء من اجزاء القضية بل يجب ان يتعلق
السلب على ما يجعل المحمول متحدا مع الموضوع فمن يتوهم ومن ثم ليس قولنا الانسان لا يجب من ينعم عليه هو كافر النعمة
سالبة وكذا الاجسام الطبيعية كمية بالاتصال ان تعداد العلل معدودة كذا كذلك القضايا المركبة بالاتصال ان
القضية الحملية كلية او جزئية وكذلك سالبتها فالقضية الكلية هي التي يكون موضوعها كليا مسورا بالسور الكلي كقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان والسور الكلي هو الذي يدل به الاسم الكلي على تحقق جميع الافراد كلفظ كل وجميع وكافة وقاطبة
ونظرا واللام الاستغراقي والجزئية هي التي يكون موضوعها كليا مسورا بالسور الجزئي كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل
بعض الانسان ليس بكاتب بالفعل والسور الجزئي هو الذي يدل به الاسم الكلي على بعض افراده كلفظ بعض وواحد
والمهملة هي التي يكون موضوعها كليا غير مسور بالسور كقولنا الانسان ضاحك والانسان ليس بضاحك وحكمها
ان كانت من مادة الضرورة او الامتناع في قوة الكلية كقولنا الانسان حيوان فانه يساوي كل انسان حيوان وقولنا
الانسان ليس بحجر فانه يساوي لا شيء من الانسان وان كانت ممكنة فهي في قوة الجزئية كقولنا الانسان كاتب
بالفعل والانسان ليس بكاتب بالفعل فان الاولى تساوي بعض الانسان كاتب بالفعل والثانية تساوي بعض الانسان
ليس بكاتب والشخصية هي التي يكون موضوعها امرا جزئيا او كليا مشارا اليه باسم الاشارة او كليا منحصرا باعتباره
واتفاقا في شخص كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهذا الانسان حيوان وهذا الانسان ليس بشمس وكقوله
من نتيجة جبرائيل تحت المتولد من تقيح جبرائيل ليس ماله وفي هذه القضايا كلها ينبغي ان ينظر الى الموضوع لا الى المحمول فانه
لو كان المحمول كليا بل مسورا بالسور الكلي وكان الموضوع جزئيا لم تكن القضية المشتملة عليهما كلية بل شخصية
كقولنا زيد انسان وكقولنا زيد كل انسان ولو كان الموضوع كليا غير مسور بالسور كلي او جزئي كقولنا الانسان
الانسان او كل انسان او بعض الانسان وزيد كاتب القضية مهملة او كلية او جزئية وقد يكون موضوع بعض القضايا

او مسور بالسور جزئي

قولا كقولنا الجدار الابيض موقف للبصر الانسان العادل يحب الخير وقد يكون بعض القضايا مشتملة على الطرفين احليين وهي قضية بسيطة بالصورة وان كانت شرطيتين بالقوة كقولنا محمد صلى الله عليه وسلم كان نبيا والسلطان غلبه على عدوه والغلب واذا قد عرفت ان مادة القضية ثلثة فاعلم ان القضية ايضا باعتبارها ثلثة لانه ان كانت مادتها هو الوجوب والضرورة فالقضية المشتملة عليها تسمى طبيعية وضرورية وهي التي يكون محمولها مناسب لموضوعها بالطبع وبالضرورة والقضايا الطبيعية والضرورية تتحقق اذا كان محمولها اما جزء موضوعها او جزء احده او خاصة لازمة لموضوعها كقولنا الانسان حيوان ناطق الانسان حيوان الانسان ناطق الانسان ضاحك بالقوة وان كانت هو الامكان فالقضية المشتملة عليه تسمى ممكنة وتتحقق اذا كان محمولها عرضا عاما مفارقا مثل قولنا الانسان قاعد الانسان ليس بقاعد وان كانت هو الامتناع فالقضية المشتملة عليها تسمى ممتنعة وهي التي يكون محمولها ممتنع الحصول في الموضوع كقولنا الانسان حجر البياض سواد **الفصل الثالث في تقابل القضايا** المطلقة القضية قد تلاحظ بالنظر الى نفسها وقد تلاحظ بالنسبة الى غيرها وقد بحثنا عن احوال القضية الملحوظة بالنظر اليها نفسها والان نبحث عن احوالها الملحوظة بالنسبة الى غيرها وهذه الاحوال هي التقابل والمساواة والعكس فالتقابل هي مخالفة القضيتين المتحدتين بالموضوع والمحمول والترتيب كيفا او كما او كيفا وكما قلنا قضيتين لان التقابل يقتضي التعدد فان القضية الواحدة لا تقابل نفسها وقيدنا بكونهما متحدتين بالموضوع والمحمول لانه لو لم تتحدا بهما لا يكون بينهما تقابل وقيدنا بكونهما متحدتين بالترتيب لانه لو بدل الترتيب بان يكون موضوع احدهما مثلا محمولا في الاخرى لا يكون تقابلا ولهذا لا يكون بان القضيتان اي قولنا الانسان حيوان فالحيوان انسان متقابلتين وقلنا كيفا او كما او كيفا وكما ليحصل الاقسام الاربعة للتقابل الكائنة بين القضيتين فان قضية واحدة تتقابل قضية اخرى على اربع اوجه احدها السبب الكيفية فقط بان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة ويكونا كلتاهما كليتين كقولنا كل انسان حيوان لا شيء من الانسان بحيوان وهاتان القضيتان تسميان متضادتين وثانيها بان يكونا مختلفتين كيفا فقط متفقتين في الكمية الجزئية كقولنا بعض الانسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وتسميان تحت المتضادة وثالثها بان تكونا متفقتين في الكيف مختلفتين بالكلية والجزئية كقولنا كل انسان حيوان بعض الانسان حيوان وتسميان احديهما تحت الاخرى ورابعها بان يكونا مختلفتين في الكيف والكم كقولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وتسميان متناقضتين وانظر التقابل الاربع بين القضيتين في هذا الشكل

كل انسان حيوان — متضادة — لا شيء من الانسان بحيوان

تحت — تناقض — تحت

بعض الانسان حيوان — تحت المتضادة — بعض الانسان ليس بحيوان

والبيان صدق هذه القضايا المتقابلة وكذبها ست قواعد الاولى للمتضادين وهي انهما لا يمكن ان يصدقا معا في مادة ويمكن ان يكونا كاذبا معا في مادة الامكان كقولنا كل انسان عادل لا شيء من الانسان بعادل ولكنه في مادة الضرورة ان كانتا منحرفتين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والقضية المنحرفة هي القضية التي يحمل فيها الاخص على الاعم والعارض على المعروض الثانية لتحت المتضادة وهي انهما لا يمكن ان يكذبا معا في مادة ويمكن ان يصدقا معا في مادة الضرورة ان كانتا منحرفتين كقولنا بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان الثالثة لما احديهما تحت الاخرى وهي انهما يصدقان معا في مادة الضرورة ويكذبان معا في مادة الامتناع والصادقتان هما مثل قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان حيوان والكاذبتان مثل قولنا كل انسان حجر بعض الانسان حجر ان صدقهما وكذبهما مربوط بالصدق الكلية وكذبها ولهذا لم يسميهما البعض قضيتين متقابلتين وهذا هو السبب لما قال ارسطو ان اول التقابل الثاني ان هذه القضايا متقابلة في اللفظ فقط واما في مادة الامكان فيمكن ان تصدق احديهما وتكذب الاخرى لكن يكون ان يجب انه كانت الكلية صادقة كانت الجزئية ايضا صادقة وان كانت الجزئية كاذبة كانت الكلية كاذبة بدون العكس لانه قد تصدق الجزئية وتكذب الكلية كقولنا بعض الانسان عادل كل انسان عادل فان الاولى صادقة دون الثانية والرابعة للمتناقضتين وهي انهما لا تصدقان في مادة اصلا ولا تكذبان في مادة اصلا **الفصل الرابع في تساوي القضايا** المطلقة قد عرفت انها باي وجه تتقابل القضيتان وينبغي ان نعلم الان كيف يمكن ان يكون القضيتان المتقابلتان باحد الوجوه الاربعة المذكورة متساويتين فان التساوي بينهما ليس الا ان يجعل القضيتين المتقابلتين ان لا يكونا متقابلتين بل يكون قالهما واحدا وهذا انما يكون بوضع حرف النفي ولهذا عرف التساوي بينهما بانه هو القوة الواحدة للقضيتين المتحدتين بالموضوع والمحمول الحاصلة بوضع حرف النفي ولكن ينبغي ان نعلم ان القضيتين المتقابلتين لا تكونان متساويتين بمجرد وضع حرف النفي كيف ما كان بل يجب ان يوضع على القولين الاتية مفصلا فان اردت ان تجعل المتناقضتين متساويتين فيجب ان يوضع حرف النفي على مجموع القضية التي تريد ان تجعلها مساوية للاخرى فاذا اردت ان تجعل قولك كل انسان حيوان مساويا بالنقيضة الذي هو ليس بعض الانسان بحيوان تضع كلمة السلب عليه وتقول ليس كل انسان حيوان فيكون مساوية لقولك ليس بعض الانسان بحيوان الذي هو نقيض قولك كل انسان حيوان وان اردت ان تجعل احدى المتضادتين مساوية للاخرى يجب ان تضع كلمة السلب بعد موضوعها فاذا اردت مثلا ان تجعل قولك كل انسان حيوان مساويا المضادة من قولك لا شيء من

من الانسان بحيوان تقع حرف السلب بعد موضوعه وقلت كل انسان ليس بحيوان فتكون حينئذ مساوية لقولك
لا شيء من الانسان بحيوان وبهذه القاعدة تجعل احدى تحت المتضادة مساوية للاخرى وان اردت ان تغير احدى
احديهما تحت الاخرى مساوية لمقابلتها يجب ان تقع السلب قبل الموضوع وبعده فاذا اردت مثلا ان تجعل قولك
كل انسان حيوان مساوية لمقابلتها بهذا التقابل اعني كقولك بعض الانسان حيوان قلت ليس كل انسان
ليس بحيوان

الفصل الخامس في عكس القضايا المطلقة

وهي القضية الحاصلة من القضية الاخرى بجعل
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا كقولنا بعض الانسان حيوان فبعض الحيوان انسان وهو ثلثة انواع احدها
العكس المطلق وثانيها هو العكس بالعرض وثالثها هو عكس النقيض والاول كعين بمجرد جعل موضوع احدى
القضيتين محمولا في الاخرى ومحمولها موضوعا فيها مع بقاء الكيف والكم ولا يمكن ان ينعكس كل قضية بجميع
صور العكس ومن ثمه لا ينعكس بهذا العكس الا السالبة الكلية والموجبة الجزئية كقولك لا شيء من الانسان بفرس فلا شيء
من الفرس بانسان وبعض الانسان حيوان فبعض الحيوان انسان ولا تنعكس به الموجبة الكلية والسالبة الجزئية
فان قولنا كل انسان حيوان مثلا لا يلزمه كل حيوان انسان وقولنا بعض [illegible] لا يلزمه بعض الحيوان
ليس بانسان والثاني اي العكس بالعرض هو جعل موضوع احدى القضيتين محمولا في الاخرى ومحمولها موضوعا فيها مع بقاء
الكيفية دون الكمية وتنعكس بهذا العكس الموجبة الكلية والسالبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
فبعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بحجر فبعض الحجر ليس بانسان لا بالعكس فان قولنا بعض الانسان
حيوان مثلا لا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان فان الاولى صادقة والاخرى كاذبة وقولنا بعض الانسان
ليس بابيض لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الابيض بانسان والثالث اي عكس النقيض وهو وان كان قليل الاستعمال
لكنه على ما يخلو عن فائدة وهو جعل نقيض الموضوع محمولا ونقيض المحمول موضوعا مع بقاء الكيفية والكمية معا وتنعكس
بهذا العكس الموجبة الكلية والسالبة الجزئية كقولنا كل انسان حيوان فكل لا حيوان لا انسان وبعض الانسان ليس بابيض
فبعض اللا ابيض ليس هو لا انسان

الفصل السادس في القضايا الموجهة

وهي التي بين فيها مادة النسبة
والمراد من الجهة ههنا ليس الا لفظ يعين اتحاد المحمول بالموضوع ذاتا وجها او قيل هو ما يدل على ان المحمول موجود في الموضوع
او ليس بموجود فيه بكيفية معينة كقولنا بالضرورة الانسان هو حيوان او قولنا الانسان هو حيوان بالضرورة او الانسان
هو حيوان بالضرورة او ضرورة وكقولنا بالامكان الانسان ابيض والانسان بالامكان هو ابيض والانسان
ابيض بالامكان او امكانا وسميت القضية موجهة بسبب اشتمالها على تلك الجهة حتى لو رفعنا تلك القضية

موضوعا فيها

بكيفية صح

مطلقة

مطلقة وكما توجد الكيفية والكمية في القضايا المطلقة كذلك توجد في الموجهات واذا اتحد الضرورة في قوة الايجاب
الكلي والامتناع في قوة السلب الكلي والامكان في قوة الايجاب الجزئي و[illegible] في قوة السلب الجزئي ومن هذا
يعلم انه كما ان لبعض القضايا المطلقة معادلة للاخرى كما تقدم كل انسان حيوان لقولنا لا شيء من الانسان بلا حيوان
كذلك لبعض القضايا الموجهة معادلة للاخرى منها فان قولنا بالضرورة ان الانسان حيوان معادل لقولنا بالامتناع
الانسان لا حيوان لان الاولى موجبة كلية والثانية سالبة كلية ومن ثمه يمكن ان يبين تقابلات القضايا الموجهة سوى الموجهات
المذكورة مع تقابل القضايا المطلقة ثم اعلم انه يوجد في القضية الموجهة شيئان الجهة والحكم وهو عند المنطقيين ما يوجد
في القضية سوى الجهة والجهة قد عرفت سابقا انها هو الضرورة والامتناع والامكان فمجموع القضية الموجهة على الايجاب
موجبة او سالبة بسبب ان الجهة مثبت للكلام او سالبة فلو كان الكلام سلبيا والجهة ايجابيا يكون مجموع القضية موجبة
كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ضروري موجبة وقولنا الانسان حيوان بالامتناع سالبة وعلى هذا الوجه ينبغي ان يتامل
لكيفية الوجه او كلية وجزئية فعلى هذا يكون قولنا كل انسان هو ابيض بالامكان موجبة جزئية ثم اعلم ان صدق
القضايا الموجهة واكثر ما يعرف منه رد ما الى المطلقة برفع الجهة منها فان كانت المطلقة صادقة يعلم منه صدق الموجهة بحيث
ان كانت المطلقة من مادة الامكان وكانت الموجهة ضرورية او ممتنعة فلو [illegible] الموجهة كاذبة كقولنا هذا الانسان ابيض بالضرورة
ولا تختلط القواعد المتعلقة بتساوي المطلقات تقدر انه توقف لك في الموجهات فلا تجعل قولنا بالضرورة الانسان
حيوان مساوية لنقيضه بل ينبغي ان يوضع السلب قبل مجموع القضية يا ايها ليس بالضرورة الانسان حيوانا وكذلك اذا
وضعت السلب على المجموع قولك بالضرورة الانسان ابيض يقول ليس بالضرورة الانسان ابيض يكون القضية الثانية مساوية
لنقيض الاولى كذلك ليس الانسان ابيض بالامكان وفي المتضادة ينبغي ان يوضع السلب بعد الموضوع فاذا وضعت
في قولك بالضرورة الانسان حيوان المعادلة لقولك بالامتناع الانسان حيوان كلمة السلب وقلت بالضرورة الانسان
ليس بحيوان يكون بالامتناع الانسان حيوان المعادلة للقضية الاولى واما ان احديهما تحت الاخرى فينبغي ان يوضع
لتلك السلب قبل وبعد كما في المطلقات وتنعكس الموجهات كالمطلقات بغير تبديل الجهة اصلا فقولنا بالضرورة الانسان
الانسان ابيض ينعكس الى قولنا بالضرورة بعض الابيض انسان وكذلك في سائرها

الفصل السابع

في القضايا المركبة المنقسمة الى ثلثة اقسام وهي التي يكون معناها حاجة الى الشرح والقضية المبينة لما هي
شارحة والشرح تنقسم الى القضية الحصرية والاستثنائية والمؤكدة فالحصرية اي القضية التي فيها كلمة حصر كقولنا
الكاتب هو الانسان فقط والانسان فقط هو كاتب وهي تنقسم الى حصرية الموضوع وحصرية المحمول والاولى هي التي تدل على الحصر

و لا بالضرورة صح

الموضوع في المحمول كقولنا الضاحك هو الانسان فقط وخاتم الانبياء هو محمد صلى الله عليه وسلم فقط والوجوب بالذات
ثابت لله تعالى فقط والحد ثابت للمربع فقط والثانية اي تدل على حصر المحمول في الموضوع كقولنا الانسان فقط كاتب
والانسان فقط ضاحك والانسان فقط هو حيوان ناطق والمقولات فقط عشرة وتبيين الاولى بان يقال الموضوع
منحصر في المحمول او مختص به والثانية بان يقال المحمول منحصر في الموضوع ومختص به والفرق بينهما ظاهر والثالثة اي الاستثنائية
هي التي تذكر فيها كلمة الاستثناء كقولنا كل حيوان سوى الانسان غير ناطق وكل جسم غير الفلك فاسد وكل حيوان
ما عدا التمساح يحرك فكه الاسفل في المضغ بان يقال كل حيوان مغاير للانسان غير ناطق وكل جسم مغاير للفلك فاسد
وكل حيوان هو ليس بتمساح يحرك فكه الاسفل والموكدة اي التي يكون موضوعها او محمولها موكدا بقيد مذكور فيها ولهذا
السبب سميت موكدة عندهم وهي تستعمل كثيرا في التعاليم فينبغي ان يهتم لمعرفتها والفاظ القيود المذكورة فيها من
حيث ومن جهة ومن وجه وما دام وبسبب وبشرط وغيرها مما يؤدي مؤدى احدى هذه المذكورات كقولنا الانسان من حيث
هو انسان ناطق والانسان بسبب كونه كاتبا متحرك الاصابع وهذه القيود قد تؤخذ على وجهين احدهما موكدا
كقولنا الانسان من حيث هو ناطق ضاحك وانما سمي موكدا لانه يؤكد سبب ثبوت المحمول للموضوع فان النطق من حيث
يجعل الانسان طبعا [illegible] ينبغي ان يدل علاوة على ثبوت الضحك للانسان وهذه القضايا بالشرح بالقضايا العلية بان تقال
لما كان الانسان ناطقا كان ضاحكا وكذلك مثل قولنا الجدار من حيث انه ابيض مفرق للبصر فانه يبين بان يقال
لما كان الجدار ابيض كان مفرقا للبصر والاخر [illegible] وهو الذي يشير الى ان في الموضوع طبيعة وصورة باعتبار المحمول
مثاله قولنا الابيض [illegible] يؤكد العلة المادية والموكد يؤكد العلة الصورية قولنا زيد من حيث هو انسان ابيض [illegible]
[illegible] بان زيد الذي هو انسان ابيض وقولنا الجسم من حيث انه [illegible] بالنظر الى انه [illegible]
انه ابيض يكون معناه ان الجسم ليس ابيض على الاطلاق بل انه فقط ابيض

الفصل الثاني في القضايا الشرطية

وهي كما مر هي التي تركبت من قضيتين حمليتين ارتبطت احديهما بالاخرى برابطة اعلم ان بعض الشرطيات يكون بالفعل وبعضها
بالقوة والشرطية بالفعل هي التي توجد فيها قضيتان بالفعل ركبت احديهما بالاخرى [illegible] اجزاءها اذا كلها
اينما [illegible] العطف [illegible] كقولنا ان وجدت النار وجدت الحرارة كلما وجدت الشمس وجد النهار و
والشرطية بالقوة هي التي لا تركب بالفعل من قضيتين ولكن تشتملهما بالقوة بحيث يرجع معناها الى ما يركب بالفعل كقولنا
النهار موجود وقت طلوع الشمس فان معناه اذا طلعت الشمس كان النهار موجودا والشرطية بعضها متصلة وبعضها عطفية وبعضها
منفصلة وبعضها سببية فالمتصلة هي التي تركبت من حمليتين ارتبطت احديهما بالاخرى بادخال احدى كلمات الشرط كقولنا ان كان هذا

٦١ وكذا صح

او او او واو صح

زيد

وزيد صار وزيد احتاج وهي تصير صادقة بمطابقة الفعال التام المتقدم في نفس الامر وان كانا كاذبين فيها وكاذبة
بعدمها وان كانا صادقين والعطفية هي التي تركبت من حمليتين ربطت احديهما بالاخرى بواسطة اداة العطف
كقولنا زيد يذهب وعمرو يقوم والاينية القضية ترجع القضايا المشتملة على ظرف الزمان او المكان كقولنا زيد
يكتب حين يمشي عمرو وزيد يقعد اين يمشي بكر والمنفصلة هي التي تركبت من حمليتين ربطت احديهما بالاخرى بكلمة او
واما كقولنا الانسان اما خير او شرير والعدد اما زوج او فرد وهي كيف كانت تصدق فيها اما الاولى [illegible] والسببية
هي التي تركبت من حمليتين ربطت احديهما بالاخرى بكلمة دالة على العلية كقولنا زيد ضاحك لكونه ناطقا وهي
كثيرة في لغة اليونان والافرنج وانما نسمي القضية المتسقة التي تكون [illegible] وفيه علية والتي ليست كذلك
[illegible] بينهما لزوم بوجه اخر لزومية مطلقة والتي ليس بينهما لزوم بل مجرد اتفاق اتفاقية

التعليم الثالث

فيما يتعلق بالعلم الثالث للعقل وهو الدليل وفيه فصول ثلثة

الفصل الاول في تعريف الدليل واقسامه

الدليل الذي يدل على حصول شيء منه كقولنا زيد ماشي وكل ماشي متحرك فزيد متحرك وينقسم الى ثلثة انواع الاول التمثيل وهو
دليل يدل على ان حكم جزئي يحصل منه حكم جزئي اخر كما في المثال كقولنا [illegible] او كتاب فيغفر زيد [illegible]
والثاني الاستقراء وهو على قسمين الاول الاستقراء [illegible] وهو الدليل الذي يعد فيه الافراد المعدودة على [illegible]
التام التحقيقي بحكم كلي كقولنا زيد ناطق وعمرو ناطق وبكر ناطق وكذا كل فرد من الافراد المعلومة للانسان فكل انسان
ناطق وكقولنا التراب مركب من الهيولى والصورة والماء مركب منهما وكذا الهواء والنار فكل عنصر مركب من الهيولى
والصورة وقولنا كل انسان حساس وكل فرس حساس وكذا كل فرد من افراد انواع الحيوان حساس فكل حيوان حساس
والثاني الاستقراء الباطل وهو الذي لا يعطي حكما كليا [illegible] كقولنا كل الة [illegible]
كذلك والثالث القياس وهو على ما عرفه ارسطوطاليس في الفصل الاول من الكتاب الاول من انالوطيقا الاولى قول وضع
فيه بعض امور يلزم منها لذاتها شيء اخر [illegible] والاولى
[illegible] التعريف [illegible] الدليل [illegible] التعريف [illegible] امور
انه الذي فيه قضيتان [illegible] الصغرى والكبرى يلزم منهما بالضرورة شيء اخر اي يجب ان تتولد منهما النتيجة [illegible]
[illegible] القضايا [illegible] من الصور [illegible] الانتاج [illegible]
اي الصغرى والكبرى [illegible] بالاستقامة [illegible] اي النتيجة [illegible] مغايرة للمقدمتين لان النتيجة
يجب ان تكون مغايرة لكل [illegible] ينبغي ان [illegible] بعض القياس في النتيجة [illegible] وبعضها

[illegible] في الفصل الثاني [illegible] ان ترتيب المقدمات صح

وبعضها صح

والمادي هو الذي ينتج شيئا بحسب المادة وان اختلفت الصورة بالنتيجة كقولنا زيد حيوان وبعض الحيوان جسم
فانه انما ينتج بحسب تلك المادة فقط نتيجة صادقة زيد جسم وان بدلت المادة مع حفظ الصورة قلت زيد حيوان
وبعض الحيوان صاهل ينتج نتيجة كاذبة وهي زيد صاهل فعلم منه ان الدليل المادي قد يدل وان الدليل الصحيح
يجب الا ينتج نتيجة صادقة والدليل الصوري هو الذي ينتج النتيجة بالاستقامة دائما وان اختلفت المادة فانه متى الف من
مقدمتين متباينتين بالطبع مع ان شرائط الانتاج وكلما كان كذلك ينتج النتيجة بالاستقامة بالضرورة كما سيفصل في الفصل الاتي

الفصل الثاني في بيان الاشكال الثلثة اعلم ان القياس مركب وكل ما كان كذلك فله مادة وصورة فالقياس له مادة
ومادته البعيدة هي الحدود الثلثة والقريبة هي القضايا والقضية التي يركب منها القياس تسمى مقدمة وما يلزم منه نتيجة
ويجب ان يذكر كل حد في مجموع القياس مع النتيجة مرتين لانه لا يمكن ان توجد قضايا ثلثة يغاير كل واحد منها الاخرى
من ثلثة حدود بالاكثر وكل واحد منها مرتين فالحد الذي يذكر في المقدمتين مرتين يسمى حدا اوسط والمذكور في المقدمة
الثانية المقارن للحد الاوسط والحد الذي هو محمول في النتيجة يسمى حدا اكبر والقضية التي هو فيها تسمى كبرى والحد الذي
يذكر في الاولى وهو موضوع النتيجة يسمى حدا اصغر والقضية التي هو فيها تسمى صغرى وكل هذا ظاهر في قولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فان الانسان والجسم مذكوران في مجموع هذا القول مرتين فالانسان حد اصغر
وكل انسان حيوان صغرى والحيوان حد اوسط والجسم حد اكبر وقولنا كل حيوان جسم المشتمل عليه كبرى ولما كان
يمكن ان يقترن الحد الاوسط بالاصغر والاكبر على انحاء شتى لزم منه ان يحصل اشكال مختلفة وهذا بالنظر الى مادة القياس
واما بالنظر الى الصورة فهو ترتيب القضايا والنوع على قسمين الاول ما يكون على حسب الحدود وعددها وهو شكل ويعرف
بانه هو ترتيب الحدود والنسبة بين موضوعها ومحمولها والثاني ان يكون على حسب القضايا ويسمى ضربا ويعرف بانه هو ترتيب
القضايا بالنسبة الى الايجاب والسلب والكلية والجزئية ثم اعلم ان ارسطو نص في الفصل الرابع والخامس والسادس
من الكتاب الاول من انالوطيقا الاولى ان حدود القضايا لا يمكن ان تقترن بالحد الاوسط الا على ثلثة اوجه فينتج منه ان
عدد الاشكال ثلثة فقط فانه ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان
حساس فكل انسان حساس يحصل منه الشكل الاول وان كان محمولا فيهما كما في قولنا كل انسان ناطق ولا شيء
من الفرس بناطق فلا شيء من الانسان بفرس فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما كما في قولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق فهو الشكل الثالث فان قلت لم لا يمكن ان يوجد شكل رابع بان يكون
الحد الاوسط موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى على عكس الشكل الاول كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس

فبعض

فبعض الحساس انسان فان الحيوان الذي هو حد اوسط موضوع في الصغرى وهي المقدمة الثانية ومحمول في الكبرى
وهي المقدمة الاولى اذ الكبرى تقدم على الصغرى في ترتيب اهل اليونان واللاتين وقد نقل ابن رشد القرطبي
عن جالينوس في الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من كتاب انالوطيقا الاولى ان الاشكال اربعة قلت ما نقل عن
جالينوس لا يوجد في الكتب المستعملة عندنا مع قطع النظر عنه فنقول لا ينبغي في نفس الامر ان يوضع الشكل الرابع
كما بينه ارسطو نفسه لان الحد الاكبر في كل قياس منتج لنتيجة مستقيمة يجب ان يحمل على الاصغر في النتيجة وهذا لا يوجد
في الشكل الرابع كما يشهد عليه المثال المذكور فانه يحتاج في ان ينتج نتيجة مستقيمة الى عكس ترتيب المقدمتين بان يقال
كل حيوان حساس وكل انسان حيوان فكل انسان حساس فيكون على الترتيب الاول من الشكل الاول فعلم
المذكور عبثا اقول يفهم ان مراد ارسطو ان القياس المنحصر في ثلثة اشكال هو القياس الذي ينتج نتيجة بالاستقامة لا بالعكس
من ضروب الشكل الرابع ما ينتج النتيجة بالاستقامة فلا يدخل في القسم فلا يمكن ان يجعل اقساما ثم اقول ان الكل ينتج
~~الشكل الرابع على ترتيب اليونان واللاتين نتيجة كلية لكن لا يوجد ابدا ما ينتج على ترتيب العرب فان قولنا~~
كل انسان ناطق وكل ... فبعض الناطق انسان ... الشكل الرابع ينتج النتيجة بالاستقامة ... اعلم
انه لا يكفي في انتاج هذه الاشكال النتيجة بالاستقامة مجرد ان يكون القياس صورته شكل من هذه الاشكال فان اكثر
ضروب كل شكل لا ينتج مع كونه على صورة شكل من تلك الاشكال بل يجب ان يكون كل شكل جامعا لشرائط انتاجه
فيجب ان تعلم شرائط الانتاج لكل منها حتى تعرف الضروب المنتجة والعقيمة فلنذكرها فاعرف ان من شرائط انتاج الشكل
الاول نتيجة مستقيمة هو ايجاب الصغرى وكلية الكبرى والا لم ينتج لزوما نتيجة مستقيمة فضروبه المنتجة للنتيجة بالاستقامة اربعة وهي
بينة كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فلا شيء
من الانسان بحجر بعض الانسان حيوان وكل حيوان جسم فبعض الانسان جسم بعض الانسان حيوان ولا شيء من الحيوان
بحجر فبعض الانسان ليس بحجر وضروبه المنتجة نتيجة منحرفة خمسة وهي هذه كل انسان حيوان وكل حيوان جوهر فبعض
الجوهر انسان كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بشجر فلا شيء من الشجر بانسان بعض الانسان ابيض وكل ابيض ملون
فبعض الملون بعض الانسان لا شيء من الدواب بابيض وكل ابيض ملون فبعض الملون ليس بدابة لا شيء من الشجر
بسبع وبعض السبع انسان فبعض الانسان ليس بشجر ولا يخفى عليك انه اذا عكس ترتيب هذه الضروب
الخمسة يعني بان جعل الضروب للشكل الرابع ... الشكل الاول ينتج نتيجة موجبة كلية مستقيمة
كما في ضربه الاول ... المنتجة تسمى مستقيمة وشرط الشكل الثاني هو اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى

الشكل الرابع ينتج بالاستقامة صح
ينتج بالاستقامة لبعض الناس صح
عند هم فغفوله وهذا لا يوجد كذلك في الشكل الرابع كذب صح
ومعقول فانه يحتاج الى وجود فيفهم الشكل المذكور عبثا عدم الوجود فيه ولا يمكنه في الشكل الثاني والثالث ايضا يجوز منتج وعبثا لاحتياجهما الا انه لا ايضا وان كان الاحتياج متفاوتا صح

وهو لا ينتج الا سالبة وضروبه المنتجة اربعة الاول كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء من الانسان بحجر
الثاني كقولنا لا شيء من النار بنفق وكل شجر نفق فلا شيء من النار بشجر الثالث كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء
من الوحش بانسان فبعض الحيوان ليس بوحش الرابع كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق انسان
فبعض الحيوان ليس بناطق وشرط الشكل الثالث هو ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين ولا ينتج الا جزئية
وضروبه المنتجة ستة الاول كقولنا كل حيوان جوهر وكل حيوان حساس فبعض الجوهر حساس والثاني كقولنا
كل حيوان حساس ولا شيء من الحيوان بحجر فبعض الحساس ليس بحجر والثالث كقولنا كل حيوان حساس وبعض الحيوان
ناطق فبعض الحساس ناطق والرابع كقولنا بعض النفيس ياقوت وكل نفيس معتبر فبعض الياقوت معتبر والخامس كقولنا
كل حيوان حساس وبعض الحيوان ليس بحجر فبعض الحساس ليس بحجر والسادس بعض الجسم حي ولا شيء من الجسم
بملك فبعض الحي ليس بملك وهذا الشكل لا ينتج الا جزئية وينبغي ان تعلم ايضا ان بعض حدود القياس قد يكون
مائلا كقولنا كل ملك مخلوق وكل مخلوق له رب فكل ملك له رب وكقولنا كل نار عنصر وكل عنصر تحت فلك القمر فكل
نار تحت فلك القمر وكقولنا الحمل انسان متحرك وكل متحرك عرضي فكل انسان عرضي وكقولنا كل انسان حيوان والحمل حيوان صح
حس فكل انسان حس وكقولنا زيد انسان وعلى كل انسان يحمل الحيوان فعلى زيد يحمل الحيوان وكقولنا هذه الصحراء
مكان وفي كل مكان انسان حاضر ففي هذه الصحراء انسان حاضر وان بعض الاقيسة قد يكون بينة وان لم يكن من الشكل الاول
كما اذا كان الحد الاوسط امرا جزئيا كقولنا من الشكل الاول هذا الكاتب زيد وزيد انسان فهذا الكاتب انسان ومن
الثاني كقولنا هذا الكاتب زيد ولا شيء من الحجر بزيد فهذا الكاتب ليس بحجر ومن الثالث كقولنا زيد انسان وزيد كاتب فالانسان
كاتب والحاصل يسمى هذه الاقيسة بينة لان ... محفوظة في الانتاج ... النتيجة من غير فكر وروية والكبرى فرع ...
الاقيسة من الشكل الثالث ثم اعلم انه قد يتركب القياس من الشرطيات ويسمى قياسا شرطيا وقياسا استثنائيا
فان تركب من المتصلات كقولنا ان وجدت الشمس وجد النهار لكن وجدت الشمس فوجد النهار او لكن النهار لم يوجد فلم
توجد الشمس يسمى قياسا اتصاليا وان تركب من العطفيات كقولنا الانسان لا يقوم ويقعد معا لكنه يقوم فلا يقعد لكنه
يقعد فلا يقوم فيسمى عطفيا وان تركب من المنفصلات كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد او لكنه فرد
فليس بزوج او لكنه ليس بزوج فهو فرد او لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا هذا الشيء اما حجر او شجر لكنه حجر فليس بشجر او لكنه
شجر فليس بحجر وكقولنا هذا الشيء اما لا حجر او لا شجر لكنه حجر فلا شجر او لكنه شجر فلا حجر والمقدمة الاولى القضية الشرطية
تسمى كبرى والثانية اي الاستثنائية صغرى الفصل الثالث في بعض القوانين ... الات ...

شكل

332

شكل ومن ان الكل قياس مركب من المقدمات الصادقة لا ينتج الا نتيجة صادقة وكل قياس مركب من الممكنات كلا او
بعضا لا ينتج الا الممكنة وكل قياس مركب من الضروريات ينتج ضرورية لان المقدمات في مقام العلة بالنظر الى النتيجة ... صح
والعلة اذا لم يوجد مانع ... لا ما يناسبها والقياس المركب من المقدمات الكاذبة قد ينتج نتيجة كاذبة وقد
ينتج نتيجة صادقة كقولنا كل انسان فرس وكل فرس حيوان فكل انسان حيوان ... ليس من قوة المقدمات
لان الشيء لا يكون علة ... على اخرى والنتيجة ... المقدمتين في كل شكل صحيح ...
المقدمات السالبة ينتج نتيجة صحيحة الفصل الرابع في ... الكاملة اعلم ان ... الضروب الستة عشر
للاشكال الثلاثة ... صحيحة ... للشكل الاول ... فلتبين انتاج ... الناقصة
على ان ... المذكورة ... انتاج ضروب الغير الكامل ...
... الضرب الكامل ... الاحد ...
وهو طريق العكس ... قياس الخلف ... لا يوجد فيه ... بعكس ... بعض
مقدمات الضرب الغير الكامل ... بالاطلاق واما بالوضع او بعكس الترتيب ... الكبرى ... قياس
الخلف ... النتيجة الغير المسلم ... مع احدى مقدمتي الضرب الغير الكامل ... قياسا منتجا لما ينافي
المقدمة الاخرى المسلم الصدق ... وهذا الطريق ... التسليم صدق ... اعلم
انه يمكن رد جميع الضروب الغير الكاملة بطريق العكس الى ضرب كامل الا الضرب الرابع من الشكل الثاني والخامس من الثالث
... بقياس الخلف ... على التفصيل ... الخامس الشكل الاول ... كل انسان
حيوان وكل حيوان جوهر فبعض الجوهر انسان يرد الى الشكل الاول ... النتيجة ... عكس النتيجة المستقيمة ... بالوضع
... كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بشجر فلا شيء من الشجر بانسان يرد الى الثاني ... فان نتيجته عكس
النتيجة المستقيمة عكسا بالاطلاق كقولنا لا شيء من الذهب بابيض وكل ابيض ملون فبعض الملون ليس بذهب يرد الى الضرب
من الاول بعكس الترتيب وعكس المقدمتين والتاسع يرد اليه بهذا الوجه كقولنا لا شيء من الشجر بحيوان وبعض الحيوان
انسان فبعض الانسان ليس بشجر والضرب الاول من الشكل الثاني كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان فلا شيء
من الانسان بحجر يرد الى الضرب الثاني من الشكل الاول بعكس الكبرى السالبة الكلية ... عكسا ... بان يقال
كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فلا شيء من الانسان بحجر والثاني منه كقولنا لا شيء من الانسان بصاهل وكل
فرس صاهل فلا شيء من الانسان بفرس يرد الى الاول بعكس ترتيب المقدمتين مع عكس ... بالاطلاق صح
... صح

... بالاطلاق صح
... النتيجة المنحرفة عكس النتيجة المستقيمة بالاطلاق وبالوضع او ...
والسابع كقولنا بعض الانسان ... 7
الرابع ... بعض ... البصر ...
البصر ... الثالث ...
نتيجته عكس النتيجة المستقيمة ...
بالاطلاق والثامن ...

والثالث كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان فبعض الحيوان ليس بفرس يرد الى الرابع من
الاول بعكس الكبرى السالبة الكلية الى السالبة الكلية والرابع كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق
انسان فبعض الحيوان ليس بناطق لا يمكن ان يرد الى الشكل الاول بطريق العكس بل انما يرد اليه بقياس الخلف بان
نقول لو لم يسلم الخصم صدق النتيجة بعد تسليم صدق مقدمتي القياس للزم ان يصدق نقيض النتيجة اي قولنا كل
حيوان ناطق فنضمه الى الكبرى المسلم صدقها بان نركب قياسا من الضرب الاول فنقول كل حيوان ناطق وكل ناطق
انسان فكل حيوان انسان وهذه النتيجة تناقض بعض الحيوان ليس بانسان المسلم صدقها وهذا الالزام يحمل الخصم الى ان
لا ينتج القياس مضطرا الا ان يصدق باجتماع النقيضين او يقر بانتاجه والضرب الاول من الشكل الثالث كقولنا كل حيوان
جوهر وكل حيوان حساس فبعض الجوهر حساس يرد الى الضرب الثالث من الشكل الاول بعكس الصغرى الى قولنا بعض الجوهر
حيوان بعكس بالعرض ثم يقال بعض الجوهر حيوان وكل حيوان حساس فبعض الجوهر حساس والثاني منه كقولنا كل حيوان
حساس ولا شيء من الحيوان بحجر فبعض الحساس ليس بحجر يرد الى الضرب الرابع من الاول بعكس الصغرى الى الموجبة الجزئية بالعكس
بالعرض بان يقال بعض الحساس حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فبعض الحساس ليس بحجر والثالث كقولنا كل حيوان حساس
وبعض الحيوان ناطق فبعض الحساس ناطق يرد الى الضرب الثالث من الاول بعكس الكبرى عكسا مطلقا الى بعض الناطق
حيوان وجعلها صغرى والصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة عكسا مطلقا بان يقال بعض الناطق حيوان وكل حيوان حساس
فبعض الناطق حساس فبعض الحساس ناطق والرابع كقولنا بعض الانسان ناطق وكل انسان ضاحك فبعض الناطق ضاحك
يرد الى الضرب الثالث بعكس الصغرى عكسا مطلقا بان يقال بعض الناطق انسان وكل انسان ضاحك فبعض الناطق
ضاحك والخامس كقولنا كل حيوان حساس وبعض الحيوان ليس بحجر فبعض الحساس ليس بحجر لا يرد بطريق العكس
لعدم الامكان بل يرد بالقياس الخلف الى الضرب الاول بان يقال لو لم يصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو قولنا كل
حساس حجر فنضمه مجعولة كبرى الى صغرى القياس الصادقة عند الخصم فنقول كل حيوان حساس وكل حساس حجر فكل حيوان
حجر بعينه وهو ليس من الصغرى لانها مسلمة الصدق ولا من الضرب لانه الضرب الاول من الاول فتعين انه من الكبرى فهي باطلة
فيصدق نقيضها وهي النتيجة والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال والسادس كقولنا بعض الجسم حي ولا شيء من الجسم
بملك فبعض الحي ليس بملك يرد الى الضرب الرابع من الاول بعكس الصغرى عكسا مطلقا بان يقال بعض الحي جسم ولا شيء
من الملك بجسم فبعض الحي ليس بملك وما تواتر شكل رابع عند المنطقيين من اهل الاسلام فلا بأس لنا ان نبينه وان
لم يبينه منطقيو اليونان واللاتين فنقول الشكل الرابع هو الذي يوجد الحد الاوسط فيه موضوعا في الصغرى محمولا

في الكبرى

في الكبرى وشرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان اي السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانت
الخستان من صنف واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من صنفين كما اذا كانت احدى
المقدمتين سالبة والاخرى موجبة جزئية الا ان تكون الصغرى موجبة جزئية فانه يجب حينئذ على ما ح الا ان تكون الكبرى
سالبة كلية [illegible] من الشكل الرابع على تقدير كون الصغرى موجبة جزئية [illegible] النتيجة [illegible] الاول هو المركب من موجبتين
كليتين وهو ينتج موجبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق وهذا الضرب يرد الى
الضرب [illegible] من الاول بعكس ترتيب المقدمتين ثم عكس النتيجة بان يقال كل ناطق انسان وكل انسان حيوان فكل ناطق حيوان
فبعض الحيوان ناطق والثاني من موجبتين كلية الكبرى وجزئية الصغرى كقولنا كل فرس صهال وبعض الحيوان فرس فبعض الصهال
حيوان ويرد الى الضرب الثالث من الاول بعكس الترتيب مع عكس النتيجة عكسا مطلقا بان يقال بعض الحيوان فرس
وكل فرس صهال فبعض الحيوان صهال فبعض الصهال حيوان والثالث من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا
لا شيء من الفرس بانسان وكل صهال فرس فلا شيء من الانسان بصهال يرد الى الضرب الثاني من الاول بعكس الترتيب
مع عكس النتيجة عكسا مطلقا بان يقال كل صهال فرس ولا شيء من الفرس بانسان فلا شيء من الصهال بانسان فلا شيء
من الانسان بصهال والرابع هو المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من
الفرس بانسان فبعض الحيوان ليس بفرس ويرد الى الضرب الرابع بعكس الصغرى عكسا بالعرض والكبرى عكسا [illegible]
بان يقال بعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بفرس فبعض الحيوان ليس بفرس والخامس هو المركب من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض الفرس حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فبعض الحيوان ليس بانسان يرد الى
الضرب الرابع من الاول بعكس كلتا المقدمتين عكسا مطلقا بان يقال بعض الحيوان فرس ولا شيء من الفرس بانسان
فبعض الحيوان ليس بانسان ويمكن بيانه ايضا بطريق الخلف ولم نبينه به تركا للتطويل مع حصول المقصود بما
اخترنا التعليمات الثلاثة من ترتيب القياس موافقة للاشكال الثلاثة للعقل تبرعا على ما وعدنا اولا [illegible]
ومنه كتابان لارسطو [illegible] الشيخ [illegible] قسطا وابين الحق من الثاني في الطريق الاجمال فنقول بهذان
كتابان لارسطوطاليس في التحليلات الاولى [illegible] بهذا العنوان بهذان الكتابان المعنونان [illegible] عنونا
[illegible] التحليل [illegible] والتحليل [illegible] الاجزاء التي تركب [illegible]
[illegible]
[illegible]

المطلوب ان يكتسب وذلك المطلوب
الغاية لا تساوي الوسائط التي بها تقدر ان تكتسب الغاية فلذلك من يسلك بالترتيب يطلب اولا الغاية
ثم يطلب الوسائط لتحصيل تلك الغاية بل يطلب الوسائط بعينها عن طلب به الغاية والمعنى من سلك في هذا الكتاب
بطريق التحليل اي انه وضع الغاية التي هو العلم ثم تفحص عن الوسائط والمبادي التي بها نقدر ان نكتسب تلك الغاية
ولهذا عنون هذين الكتابين بالتحليلات الاخيرة او الثانية بالنسبة الى الكتب الاول بالتحليلات الاولى لانه اي المعلم الاول
يتكلم فيها في الصورة القياسية من بين المبادي الضرورية البرهانية فقط ومنه يعلم سبب تقدم كتب التحليلات الاولى على هذين
الكتابين لان صورة القياس امر عام لانها يمكن ان تقترن بالمادة الضرورية والممكنة والممتنعة والمادة الضرورية التي بحث عنها
في هذين الكتابين امر خاص بالنسبة الى الصورة والاولى بطريق التعليم والتعلم سلوك الذي هو من العام الى الخاص على ما علم
في الفلسفة من المشتمل الرابع من الكتاب الاول للطبيعيات [illegible] الموضوع المساوي لهذين الكتابين
اختلف الشراح في تعيين موضوعهما المساوي فذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمته الكبيرة لهذين الكتابين
وفي مواضع اخر من شروحه لكتب ارسطوطاليس انه طريق العلم وقال انه من حيث يشتمل البرهان والتعريف فانهم
زعموا ان التعريف آلة للعلم ولهذا قالوا ان الفيلسوف يبحث في الكتاب الاول من هذين الكتابين عن البرهان وفي الثاني
من اجزاء التعريف من حيث ان كل منهما يتعلق بكونهما آلة للعلم واستدلوا على مذهبهم بان العلم يمكن ان اكتساب
له مسلكان احدهما علم ماهيات الاشياء والثاني علم عوارضها المخصوصة بها على ما علم الفيلسوف في [illegible] من الكتاب
الاول للنفس انه طريقة للذين للعلمين طريقان وهما البرهان والتعريف والبرهان يعلم به عوارضها المخصوصة بها لا ماهياتها
ولما كان كذلك وهو طريق والة العلم العوارض المخصوصة بها لا العلم بماهياتها فالبرهان طريق والة العلم العوارض المخصوصة
بها لا العلم بماهياتها والتعريف يعلم به ماهياتها لا العوارض المخصوصة بها ولما كان كذلك كان هو طريق والة العلم بماهياتها
لا العلم عوارضها المخصوصة بها فالتعريف طريق والة العلم بماهياتها لا العلم بعوارضها المخصوصة بها فثبت ان التعريف طريق
العلم والة ولهذا السبب يبحث عنه المعلم في الكتاب الثاني وذهب ثيمسطيوس واسترابيوس [illegible] ما أوناس
والبرتوس وكثير من اللاتينيين الى انه البرهان ثم التابعون لهم افترقوا فذهب بعضهم الى انه البرهان اللمي لان كل العلم [illegible]
الكتابين على قاعدة البرهان يرتب لاجله وبعضهم الى انه يبحث في هذا الكتاب الاول عن البرهان الاني ايضا قالوا ان الموضوع
المساوي لهذين الكتابين هو البرهان مطلقا اي من حيث يعم الاني واللمي ولما رأينا هذا الرأي احق نقول ونحن ان
الموضوع المساوي لهذين الكتابين هو البرهان على الاطلاق اي من حيث يعم الاني واللمي وبهذه الدعوى نحتاج ان نبين اولا انه
تثبت ماهياتها فان مقصود المعلم في هذين الكتابين هو ان يبين ويعين ان العلم يحصل بالبرهان ومن ثم اراد ان يبين
ما بينه

واما وضعا صح
اي الموضوعية في هذين الكتابين بلا توسط يتبع بينهما صح
[illegible] لا مطلقا بل بالذات صح

الكلي
ما بينه وكيف يجب ان يكون في تحصيل العلم ولذا بين في الكتاب الاول مقدماته وشروطها ولما كان التعريف [illegible]
البرهان بينه في الكتاب الثاني واما اثباتها فكان البرهان لو وضع للتعليم في صدر كتب التحليلات وتحقيق في خاتمة
الكتاب الثاني منهما ولما كان كذلك فهو الموضوع المساوي لهذين الكتابين فالبرهان هو الموضوع المساوي لهذين
الكتابين اما العموم فبالنظر الى جزئها الاول فيثبت بما قال المعلم في صدر التحليلات الاولى ينبغي ان نقول اولا في اي شيء يكون
النظر وفي اي علم هو اي في البرهان والعلم البرهاني ثم ان نعين ما الفحص والنظر الى جزئها الثاني فيظهر بما قال في خاتمة
الكتاب الثاني من هذين الكتابين للقياس والبرهان وما يكون كل واحد وبأي وجه يعسر حصار ظاهر مع العلم البرهاني ثم نرد
ما قال ابن رشد القرطبي واتباعه من ان التعريف آلة العلم وطريقه بان نقول ان التعريف من حيث انه منفصل عن البرهان ليس
آلة للعلم وطريقه اصلا لانا نعلم به الشيء ولا نعلم لميته لانا انما نعلم شيئا اذا نعلم بعلته المخصوصة به كما قال المعلم في الفصل الثاني
من هذا الكتاب ولا يحد في التعريف علة بل يوجد الشيء لانه لا يمكن ان نعقل ان الانسان مثلا حيوانا ناطق لكن ينبغي ان نعلم بينا
ان التعريف الصوري ليس طريق العلم والة نعم التعريف العلي آلة العلم وطريقه قطعا لكنه لا ينفصل عن البرهان الا في وضع الحدود
كما سنجد في الفصل العاشر من الكتاب الثاني ثم ينقسم هذا المؤلف الى قسمين اي كتابين ثم ينقسم الاول منهما الى اقسام
اربعة يبحث في الاول عن البرهان اللمي [illegible] شروطه وفي الثاني عن البرهان الاني وفي الثالث عن الجاهل [illegible] وفي الرابع

العلم الثابت للاشياء الكتاب الاول منه فصول — **الفصل الاول** — فيه اقسام [illegible]

ان يعطي لنا التحديد في البرهاني ويعلم المعلومات والعلوم ويزيل خطائين للاوائل في العلم الاول كان ابن افلاطون [illegible]
وهو انه لا يمكن ان [illegible] علم شيء [illegible] كما زعمان ان [illegible] في كتبه المعروف مواضع كثيرة من كتابه
لا سيما في الكتاب الاول والرابع لما بعد الطبيعة والثاني كان لافلاطون فانه ولئن كان يقر ان يحصل فينا نوع علم لكن يحكم
الكتب بانه مجدد او كان يقول ان علمنا نوع تذكر فانه كان يقول ان نفوسنا قبل هبوطها الى الاجسام في عالم
اخرى وان يكونوا فيها عالمين بالاشياء كثيرة ثم هبطوا الى الاجسام عن اوجها ما علمه ثم [illegible] مرات كثيرة ثم تعلقوا بالابدان
بعد [illegible] هبوطها الى الاجسام فنسوا العلوم التي كانت حاصلة لها قبله ومن ثم كلما علمنا شيئا لا نعلم علما جديدا بل نتذكر الشيء الذي
قد كنا علمناه اولا فاراد المعلم ان يظهر هذين الخطائين ويقلعهما ويبين لنا الحق ولما كان ينبغي ان يطلب الكلي في
المطالب لموضوعه في الكتاب الثاني التي بحيث [illegible] هو موجود وما هو وكيف [illegible] العلم والبرهان واثبت ان نعطي
لنا البرهان في العلم مجددا [illegible] كل تعليم وتعلم الاخرة قول
اراد ان يبين ان حصول العلم في [illegible] المتعلم الحاصل اولا واستدل على ان كل تعليم وكل تعلم نظري يحصل العلم الحاصل
المدون صح

رفع بيان تقسيم مجمع في هذا المؤلف صح
[illegible] الاشياء لا متناهية صح
[illegible] الى الاجسام [illegible] صح
ثم [illegible] الى الابدان [illegible]

ولان كل علم يحصل من العلم الحاصل اولا انما قدرنا الصوفي كلية لان المدرك كلية والتعليم والتعلم متحدان بالذات
متغايران بالصورة والمفهوم فانه من حيث العدد ومن الاستاد يسمى تعليما ومن حيث قبول التلميذ يسمى
تعلما كما ان الحركة الواحدة من حيث تقدر من الفاعل يسمى فعلا ومن حيث تعلقها بالمنفعل يسمى انفعالا فيدخل بالنظر
لبطلان تكلم بالعلم الذي هو المحل الثالث للفعل وهو العلم المتعلق بالنتائج من المقدمات وقال يحصل لبشر به
الا انه عموم مجهود اردا على افلاطون وانت تعرف الادلين الاستقراء العلوم كالرغبات والجدل والخطابة التي تحصل
كذلك وكب من العلوم وترتيب القياس كذا ان العلوم الرياضية تتعلم وتتحصل من المبادي الموضوعة ولا وكل ما تتعلم
وتتحصل من المبادي الموضوعة ولا وفي تعلم وتحصل من العلم الحاصل اولا فالعلوم الرياضية تعلم وتحصل من العلم الحاصل اولا
ولان يحصل زيادة علم بهذا المقام ينبغي ان تعلم انه يوضع في اوائل العلوم الرياضية بعض القضايا المعلومة بالنور الطبيعي
كقولنا كل مجموع اعظم من جزئه وكل خطين يمكن ان يوصلا بخط مستقيم من المعلومين بديهة وحينئذ ثم يتعلم بعض القضايا
البديهية والاصول الموضوعة الصادقة في نفس الامر كقولنا يمكن ان يعمل مثلثا على اي خط معطى وبعد معرفة امثال
هذه القضايا يحصل التعليم والتعلم النظريان اللذان بهما العلم بالنتيجة كما قلنا وعلى هذا الاسلوب يحصل العلم في الكل — تدريجا صح
المدركات الطبيعية وان اقوال الجدليين يحصل بالاستقراء او القياس وكل ما يحصل بالاستقراء او القياس يحصل من العلم الحاصل
اولا فاقوال الجدليين يحصل من العلم الحاصل اولا وان اقوال الخطابيين يحصل بالقياسات المقنعة والامثلة وكل ما كان كذلك
يحصل من العلم الحاصل اولا فاقوال الخطابة يحصل من العلم الحاصل اولا فان قلت لو كان كل علم حاصلا من العلم الحاصل اولا لزم
التسلسل في العلوم والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لانه لو كان كذلك لكان العلم بان زوايا المثلث للمثلث مساوية
لقائمتين مثلا حاصلا من علم اخر وهو ايضا من اخر وهلم جرا قلت الملازمة كاذبة واقول في بيانها ان العلم النظري الذي يبحث
عنه في الكتاب يجب ان يحصل من علم اخر [illegible] من العلم المقدمات المرتبة لكنه لا يذهب الى غير النهاية بل ينتهي الى علم
مقدمات بديهية غير حاصلة من علم اخر كما قال الشيخ في الفصل الثالث من هذا الكتاب [illegible] اقول ان كل ما لا يتعلق على الاطلاق
بل يحصل من علم اخر حاصل اولا يحصل من الادراك الحسي وان شككت وقلت ان [illegible] علم معطى للمبادي علم نظري لان علم المبادي
يجب ان يكون اكمل من العلم بالنتيجة فلو لم يكن العلم المعطى للمبادي علما نظريا لم يكن النتيجة ايضا [illegible]
من علم اخر قبله لانه ليس للمبادي مبادي اخر فبعض العلم النظري ليس بحاصل من علم حاصل قبله فنقول في بيان [illegible] ان بعض
المبادي يكون وسائط وبعضها مبادي [illegible] ان العلم من الاول [illegible] علم نظري [illegible] الثاني
فقط نعم المبادي الوسائط [illegible] ان تعلم من الاول [illegible] نظريا وان اردت [illegible] لو كان كل علم حاصلا من العلم
اولا

ت اي العلم النظري يجب ان يحصل صح
وحاصل صح
بل الاول النظري فيعلق بالتعقل التابع ومحكم
[illegible]

335

اولا لا يعطي لنا التذكر والتالي باطل لانه مردود عند المعلم في المقدم مشهور وثبت الملازمة بان العلم الحاصل اولا ليس الا العلم
الفطري الحاصل للنفس من الطبع المستلزم للتذكر على ما قال افلاطون فانه يرتب [illegible] بان نقول على اثبات بطلان [illegible]
الذي هو مخلطه المعلم صح
بان العلم الحاصل اولا ليس هو العلم الفطري الحاصل فينا من الطبع عند المعلم لان عقولنا كما قال في الكتاب الثالث
للنفس كانت كالالواح ليس فيها في مبدأ فطرتها شيء لها من علم [illegible] على السفينة [illegible] ثم ان قوة النفس نسبتها
العقل الى المعقولات كنسبة الحواس الى المحسوسات على ما قال المعلم في الكتاب الثالث للنفس من انه كما يكون الحالة بالنسبة الى الحواس
يكون الكائن من العقل الى المعقولات كالحواس لا يوجد احساس حاصل الا الاحساس الحاصل اولا فالعقل لا يكون علم حاصل
من العلم الحاصل اولا فارتفع ما توهمه الافلاطون [illegible] نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحواس الى المحسوسات في جميع الوجوه فان
مراد المعلم بالقلة على ما فسره الشراح هو انه كما ان الحواس تنفعل بالمحسوسات كذلك العقل ينفعل بالمعقولات التقسيم — ما من هذا الفصل صح
الثاني في مبدأ [illegible] ثم قال [illegible] بل تعلم وكل تعليم نظري يحصل من العلم المتقدم [illegible]
يحصل بهذه القضية وعلم عدد العلوم المتقدمة وعدد الاشياء التي ينبغي ان تكون معلومة اولا والترتيب اللائق لان نعلم — ما الواجب المحصول اولا صح
[illegible] الموضوع وعلى [illegible] القسم الثالث [illegible] الاول هو ان العلم [illegible] انه
موجود وما هو والاسم ما بالعلوم المتقدمة لانها تجب ان تحصل قبل العلم بالنتيجة الذي هو التعليم والتعلم والثانية هو ان
العلوم المتقدمة يجب ان تحصل الاشياء ثلاثة قبل النتيجة البرهانية وهي المبدأ والموضوع والمحمول [illegible] الثلاثة يسمى بالعلوم الاول — ما اعلم صح
فالعلوم المتقدمة ان يكون بالمعلومات ثلاثة ثم بين ان اي علم متقدم [illegible] يجب ان يحصل [illegible]
في بعض البراهين هو ما يثبت له المحمول وهو يكون في الشكل الاول موضوعا في الصغرى والمحمول الذي [illegible]
الشكل محمولا في الكبرى والمبدأ هو كل واحد من المقدمات [illegible] باشكالة رياضية [illegible] الموضوع الوحدة والمحمول
المثلث و[illegible] للمبدأ القضية المعروفة وهي انه يصادق الكل شيء اما ان يثبت او ينفى ولما كانت العلوم الرياضية غير معلومة [illegible]
في هذا الزمان وكانت اكثر الامثلة [illegible] المعلم [illegible] للبيان من مسائل العلوم الرياضية بسبب العدم [illegible]
امثلة طبيعية [illegible] برهان [illegible] كل انسان حيوان ناطق وكل حيوان ناطق ضاحك فكل انسان ضاحك هو قولنا كل انسان
وهو الحد الاصغر لانه يقترن بالحد الاوسط في الصغرى والمحمول هو الضاحك وهو الحد الاكبر والمطلوب الثبوت للاصغر والمبدأ هو
[illegible] المقدمات الصادقة او قولنا كل حيوان ناطق ضاحك [illegible] البرهان [illegible] الاول [illegible]
بهذا الشيء هو [illegible] الشارح هو الدالة على [illegible] المثال المذكور فانه يدل على ان كل انسان ضاحك [illegible]
انه ضاحك لانه ناطق [illegible] لا يدل على ان الانسان موجود ولا على ان الضاحك على [illegible]

اى يحكى بان بين ذوان يوضعات او لا لانه يجب ان يوضع للموضوع او لا لانه موجود فى نفس الامر وكذلك
يجب ان يوضع او لا انه على اى شى يدل ويجب للمحمول ان يعلم اولا على اى شى يدل اللفظ ويجب للمبادى ان يوضع
انها صادقة ومنه هى التى يجب ان تكون معلومة اولا فى معلومة بهذا اولا يحصل العلم بالنتيجة اى التعليم والمتعلم الذى
ثم بين فى هذا المقام ترتيب العلم بالمبادى اى المقدمات والنتيجة فقال ان الكبرى يكون علمها عند ترتيب البرهان
مقدما بالزمان على علم النتيجة والصغرى يكون علمه معه بالزمان مقدما عليه بالطبع وكلاهما ظاهران فانا نعلم قبل شروع
سنين بان الكبرى اى كل حجر يميل الى الاسفل ثم نعلم بهذه الصغرى اى ان هذا الشى حجر فاذا علمنا بالعلم فى الحال
ان هذا الشى يميل الى الاسفل وهذا هو النتيجة وكما قال المعلم ان كل مثلث فهى اواه الثلث لقائمتين ثم
يرى مثلثا مرسوما فى نصف دائرة فيعرف مع تصديقه بانه مثلث ان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وهذه نتيجة
المعلم بهذا هو قلتوس فى افلاطون ان التناسخ والاشياء الجزئية التى نكتسبها بها كسبا جديدا معلومة لنا من وجه ومجهولة
من وجه آخر وهو معلوم على طريق الكلى والاجمال ومجهولة على وجه الجزئية والتفصيل ونكتسب هذا الجزئى كسبا جديدا

ولان تعرف هذا على وجه الكمال ينبغى ان تعلم ان الجزئى يكون على جهتين بالنسبة الينا الاول حيث انه معلوم لنا
تحت الكلى والثانى من حيث انه غير معلوم لنا تحته فالجزئى الذى هو معلوم لنا تحته يكون قبل تحصيلنا اياه معلوما من وجه
ومجهولا من وجه مثلا انا قبل ان نعرف ان زيدا كان علمناه تحت الكلى ان يكون له خمس اصابع فى اليد الواحد لو كان
انسانا فاذا رايناه علمناه انسانا وان له خمس اصابع فى اليد الواحد معا فلو زيد ذا اصابع تحته زيد واحد
كان معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر والجزئى الذى هو مجهول لنا تحت الكلى يكون مجهولا مطلقا لنا لا يمكن ان هذا الجزئى
لا يمكن ان نطلبه ونكتسبه من حصر نفسه عندنا لا يوجد هذا التعليم بحسب القسم الثالث من هذا الفصل قول
هو قلتوس من الافلاطون والثانى ثالث ان عدد العلوم يكون بعدد المعلومات لان العلم انما يكون للمعلوم فاذا كان
المعلومات ثلثة يكون العلوم ايضا ثلثة فيجمع لسئوالك وبقى قولك ان عدد العلوم يكون بعدد المعلومات لانا نقول على ما يكون
عليه ان العلوم فى انفسها اثنان فقط لكنهما يتعلقان بعدة المعلومات بحيث يحصل لكل معلوم علم واحد منهما كما سنبينه
سابقا ثم ان الشك انه هل هو موجود والاستفهام كما يظهر فى الكتاب الثانى من الاستفهام ليس بعلم فهل هو
موجود ليس بعلم وثبت الكبرى بان الاستفهام والعلم امران متباينان فيما يتحد به ولا يتبينان بلفظ
واحد وكذلك انه ما هو الاستفهام والاستفهام ليس بعلم فما هو ليس بعلم انما ذلك الا اليقين بان كلمتى هل هو
موجود وما هو قد يذكران ويراد بهما الاستفهام بالنظر الى الفاتحة وقد يذكران ويراد بهما العلم اصطلاحا بالنظر الى

الخاتمة

مظهر القوة الجواب عن ذلك

لا لانه ثم القسم الثالث يورد فى هذا القسم الاسولة المقابلة لا عواده ويجيب عنها يورد او لا السئوال
افلاطون فى مباحثه منون فانه قال اما ان لا نكتسب امرا كسبا جديدا او لا نعلم شيئا علما جديدا الا انه لو اكتسبنا
وعلمناه علما جديدا فاما نكتسب ونعلم ما كنا نعلمه او لا او نكتسب ونعلم ما كنا لم نعلمه او لا والثانى فى تعليمه محال فلا
نكتسب شيئا ولا نعلمه جديدا وثبت المقالة الثانى اما بالنظر الى القسم الاول فبان ما كنا نعلمه او لا لا يمكن ان نكتسبه
ونعلمه بعد واما بالنظر الى القسم الثانى فبانه لو كنا لم نعلمه او لا فلو اردنا ان نكتسبه ونعلمه وان صادفناه لا يمكن
ان نكتسبه ونعلمه اصلا او هو كالخادم الفار من مخدومه نظير هذا فانه لو فر الخادم الذى كان مخدومه لم يعرفه كان طلب
المخدوم له عبثا ولا يمكن ان يجده وان صادفه فى اثناء الطلب كيف ما اتفق لا يعلم انه الذى يحول فى طلبه ومن كان
يستنبط ثم يقيس انه ينبغى الطلب ان نعلم الشى مرة بعد اخرى ونتذكر الاشياء التى عرفناها اولا ثم نسيناها الى
الاجسام كنا ناسين لها كما يقع ان نكون نحب ان نعرفه على وجه الكمال فنعيد المفارقة ونضع الازمان تشاه ثم اذا صادفناه
نعرف ونتذكر انا كنا نعرفه اولا ولا نكتسبه او لا نعرفه كسبا ونعرفه جديدا واجاب عن المعنى التعليم المبين مرة بانه
ان اراد انا نكتسب ونعلم الان ما كنا نعلمه اولا بوجه كلى اجمالى فمسلم وان اراد انا نكتسب ونعلم الان ما كنا نعلمه اولا على التفصيل
فغير مسلم فانا نتعلم ونعلم علما جديدا كما بينا انفا ثم اورد دليل هو قلتوس وتباعه القائلين بانه لا يمكن ان يحصل العلم بالنتيجة
من الاشياء وهو انه لو علمت اثنين لكنت عالما عالما ان كل اثنين زوج لا لكنك لا تعلمه فلا تعلم شيئا من الاشياء الا انه
فظاهرة واما الملازمة الثانى فلان الامر المكتوم فى يد احد لا تعلم انه موجود فى الخارج وكل ما لا تعلم انه موجود فى الخارج لا تعلم
انه زوج فلا تعلم ان كل اثنين زوج واجاب عنه بانا نعلم ان كل اثنين زوج ومنه نعلم ان الاثنين المكتوم فى اليد زوج
العلم بسبب دخوله تحت كلية ان كل اثنين زوج فاذا رأيناه تعلم معا انه اثنان ولا تعلم انه زوج الا انا لا نعلمه

الفصل الثانى فى ان العلم ما هو وان البرهان ما هو وكيف هو القسم الاول فى تعريف العلم اولا والبرهان ثانيا وبيان
القسم الاول فى تعريف العلم قال
المعلم البرهانى ثالثا ويورد رابعا وجوب كون مبادى البرهان اعرف من النتيجة
المعلم ان العلم الاه قول لما ابين فى الفصل بين وجود العلم وماهيته اراد ان يبين ان هذا العلم على الاطلاق
انه ما هو وكيف يكون فلما كان حد الشى مبينا لماهيته اولا فارد الى تعريفه بانه معرفة على
لا على الوجه السفسطى الذى هو علم بالعرض فان العلم السفسطى هو علم ظاهر صورته غير صادق لان القياس السفسطى
هو قياس ظاهر صورته مموهة جلى فكذا العلم بالعرض علم ظاهر صورته مموهة جلى فانه لم يحقق المقدمات العادية بل بسبب
المادة فقال ان العلم على الاطلاق هو ان نعلم العلة التى بها الشى وانها علته وانه لا يمكن ان يكون على غير هذا الوجه وهذا
التى هو جد بها

قوله على الاطلاق اى غير مقيد بقيد السفسطة

التعريف مشتمل على اربعة اجزاء الاول هو قوله او اعلم العلة وضع هذا الجزء لنوف الجزئي الكلي الاخر فان العلم
للاصل من العقد لكن لا بالعلة كالسفسطة والثاني انه لهذا الشيء يعني العلة القريبة له وتر البعيد والسطة ونسبت هذا
القيد هو ان كل شيء يجب ان يعلم على ما هو عليه وهو لا يتم بكل علة على ما هو عليه من العلة القريبة له وبه فان
اردنا ان نعلم شيئا يجب ان نعلم علته لكون العلة لهذا الشيء والثالث هو قوله وانها علته ومعنى هذا القيد هو انا
لا نعلم الشيء بالعلة لو لم تترتب بكوك العلة للشيء الثابت بل لان يكون معلوما وهي لا تترتب له الا ان نعلم انها علته
فان اردنا ان نعلم شيئا يجب ان نعلم انها علته والرابع هو قوله وانه لا يمكن ان يكون على غير هذا الوجه اي يمتنع ان يكون
على غير هذا الوجه وثبت المعنى ان العلم يجب ان يمتنع بتدله وكل ما يجب ان يمتنع تبدله يجب ان يكون بحيث يمتنع
ان يكون على غير هذا الوجه فالعلم يجب ان يكون بحيث يمتنع ان يكون على غير هذا الوجه وفيه للعوام انه باتفاق
جميع الناس لان جميع الناس علما كان او جاهلا انما يظنون انفسهم عالمين لشيء اذا علموا علة هذا الشيء
وانما الفرق بينهم ان العلماء يعلمون انفسهم عالمين ويعلمون حقا العلم لهم ما هو علة الشيء المعلوم حقا والجهلاء يزعمون
انفسهم عالمين ولا يعلمون لعدم علمهم ما هو علة لو اوردان الاشياء الطبيعية متبدلة مع ان العلم المتعلق بها
علم صادق وثبت تبدلها اولا بان الاشياء الطبيعية ماديات والماديات متبدلة على ما قال المعلم الاول في السماع
الطبيعي ان الماديات يمكن ان توجد وان لا توجد فالاشياء الطبيعية متبدلة يمكن ان توجد وان لا توجد وثانيا
بالتجربة فانا نراها متبدلة واجيب اولا بانه ان اريد ان الاشياء الطبيعية الجزئية متبدلة فمسلم فانا فانها
ازلية ولعلها كامر وان اريد ان الاشياء الطبيعية الكلية متبدلة فممنوع فانها دائمة غير فاسدة والعلم انما يتعلق بها وثانيا
بان الاشياء الطبيعية متبدلة وفاسدة من حيث وجودها فانها قد توجد وقد لا توجد ودائمة ضرورية من حيث ماهياتها
ومن حيث دلالتها على ارتباط المحمول بالموضوع ولقد فصلنا هذا البحث التام في ديباجة الطبيعيات وان تشككت
ثانيا ان العلم والبرهان يعطيان للاشياء التي تكون غالبا لما قال المصنف في هذا الكتاب انه يجوز البرهان
والعلم للاشياء التي تكون غالبا والاشياء الغالبة يمكن تبدلها فالعلم والبرهان يعطيان للاشياء المتبدلة
فاجيب بان الاشياء التي تكون غالبا يمكن ان يؤخذ على وجهين بلا اختصاص حيث انها توجد في نفسها في وقت كذا
او وقت كذا او بلا اختصاص حيث انها مربوطة بعللها المعروفة فالملحوظات بالوجه الاول يمكن ان يتبدل فلا يجوز لها العلم
والبرهان والملحوظات بالوجه الثاني تكون ضرورية لا يمكن تبدلها اصلا فالعلم والبرهان انما يكون لها وانما اراد المعلم
ما تعلق بقوله انه يكون البراهين والعلم للاشياء التي تكون غالبا ومثل لها بالكسوف الذي يوجد في نفس الامر في بعض

الاوقات فقط بالنظر الى العلة يكون ضروريا قطعا الفصل الثاني في قد حصل من التعريف المعطى للعلم في هذا
القسم الذي بدأ فيه بقوله وحد البرهان فاقول الاخذ التعريف الاول للبرهان قائلا انه هو القياس
المفيد لليقين عرفه بالغاية فان غاية البرهان هو انتاج اليقين وتوليده لان من غاية الشيء يحصل مادة
ذلك الشيء كي يتبين من الكتاب الثاني من بعض الكتابين وكما ترى فيما اذا عرف البيت بانه بناء وستر محصول
لحفظ الانسان من الحرارة والبرودة والعدو فانه تعريف بالغاية يحصل من ان البيت يجب ان يبنى من مادة كذا
وكذا اي رصينة تابعة واقعة لما يقال لكن فيه ولهذا التعريف يتحقق ثانيا بالمادة والشروط الستة الظاهر لان التعريف يجب
ان يكون كذلك والمبتدئ ابين العقل وجود العلم والبرهان وماهيتهما وكيفيتهما وعرفه اكثر العلماء بانه قياس مؤلف من قضايا
صادقة اولية وغير ذات الواسطة متقدمة واظهر منها وعلل للنتيجة وقد علم من هذا التعريف انه يجب ان يكون مقدمات
البرهان موصوفة بهذه الصفات الستة بحيث لو انتفى احدها منها لم يتحقق البرهان يعني انه يمكن ان يكون قياسا
واثبتها المصنف اما الاولى اي كونها صادقة فاثبتها بانه لو لم تكن صادقة لكانت كاذبة ولو كانت كاذبة لا تعلم لان الكاذب
لا يتحقق في نفس الامر والشيء ما ليس بمتحقق منها يعلم ولو لم نعلم لا نعلم النتيجة ولو لم نعلم النتيجة لم يكن البرهان
برهانا لانه المفيد لليقين وبعض منهم اي يكون صادقة واورد مثالا بانه لو قلت ان هذا الرسوم من خيال اللوح قطر
المربع وكل قطر المربع مسموح بضلعه لم يعلم ان هذا القطر مسموح بضلع للوتر الكبرى كاذبة فانه قد برهن في العلوم
الرياضية ان قطر المربع لا يسمح بضلعه ونحن فقد ان نتيجة البرهان تعلم وكل ما يجب ان يكون صادقا فنتيجة البرهان يجب
ان يكون صادقة والصدق انما يعلم بالصدق فنتيجة البرهان يجب ان تعلم بالصدق فيجب ان يكون مقدماته صادقة
واما الثانية فاثبتها بان الاول هو الذي لا يكون قبله شيء فلو لم تكن مقدمات البرهان اولية لكانت قبلها مقدمات
اخرى وتلك المقدمات اما ان تكون اولية او لا فان كانت اولية فهي المبادئ الاول للبرهان فيكون البرهان من الاول
وان لم تكن هي يكون قبلها اخرى فتلك الاخرى ايضا اما ان تكون اولية او لا فان لم تكن اولية يكون قبلها اخرى فيذهب
الى غير النهاية وهو محال فيجب ان يكون البرهان مؤلفا من الاوائل واما الثالثة فاثبتها بان القضية الغير ذي الواسطة
هي التي لا يكون غيرها اقدم منها فلما وجب ان يكون مقدمات البرهان اولية وجب ان يكون ايضا غير ذي الواسطة
لكون التقدم حق فكذا التالي وايضا القضية الغير ذي الواسطة ليس بها في اولو كانت برهانية اي مبينة بقضية اخرى
متقدمة فتلك القضية ايضا اما غير ذي الواسطة او ذات الواسطة فان كانت غير ذي الواسطة فهي المبادئ للبرهان
وان كانت ذات الواسطة فننتقل الكلام اليها حتى الى الواسطة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت ان يكون غير ذي الواسطة

[حاشية: ان يعض عبارة ...]

وينبغي ان يعلم ههنا ان بعض البراهين اول وبعضها ثان والاول يكون اذا برهنا على ثبوت حال للموضوع
بالحد الاوسط كما اذا برهنا على ثبوت المتعجب للانسان بان نقول كل انسان حيوان ناطق وكل
حيوان ناطق متعجب فكل انسان متعجب والثاني يكون اذا اثبتنا حالا ثانيا للموضوع لم لوسط عرضنه الاول
كما اذا برهنا على ثبوت الضحك الذي هو عرض ثان للانسان لم لوسط التعجب وقلنا كل انسان متعجب وكل
متعجب ضاحك فكل انسان ضاحك وفي هذا البرهان اثبتنا الضحك للانسان لوسط التعجب الذي ثبت
ثبوته له ببرهان اخر كما مر والمصنف عرف ههنا البرهان الاول الذي وضعه اولا لانه كتفانون خالص من هذا ثم
يجب ان تحصل بتمام من القضايا الاول وغير ذات الوسط ولكن لا يلزم منه ان لا يكون البرهان الثاني برهانا صادقا وان
لم يتركب من المقدمات الاول وغير ذات الوسط كما عرفت في اثبات الضحك للانسان لوسط المتعجب اثبات لوسط انه
حيوان ناطق وليدا اوردنا ان نراعي الشروط المعطاة من للقضايا يجب ان تقول ان المقدمات ماخذ ... غير
اول وغير ذات الوسط او يجب ان ينتهي اليها هكذا بعينه علم المصنف في الفصل الاول من الكتاب الاول للجدل ومن عبارته
يوجد البرهان اذا حصل النتيجة من الاول والصادقة او من القضايا الى ... من الاول والصادقة لكن يجب ان
تعليم المبين بتحليل مقدمات البرهان الى ان الاول وغير ذات الوسط حتى يصح لن يقال انه يعلم صدقا ... بالجملة
والخاتمة فلا برهان لكونها علة للنتيجة وبهذا يبين المعنى لكونها علة لها بان مقدمات البرهان تعلم النتيجة وعلم الشيء
هو علم بعلته فالمقدمات للنتيجة ثم بيان المقدمات علة النتيجة وعلة النتيجة اقدم واظهر منها فالمقدمات اقدم واظهر
من النتيجة فان قلت الاول وغير ذات الوسط يدلان على معنى فان الاول هو الذي لا يكون قبله شيء وغير ذات الوسط
هو الذي لا يكون غيره اقدم لان المعنى عرف القضية الغير ذات الوسط بالقضية التي لا يكون غيرها اقدم فالاول لا
يذكر امعا في تعريف البرهان قلنا هما وان دلا الا ... على معنى لكنهما يتمايزان عقلا فان القضية الاول ... مطابقة
على ان لا يكون قضية اخرى اقدم منها والقضية الغير الذات الوسط على ان لا يكون قضية اخرى الوسط ثم ان قلت
ان الاول والاقدم امر واحد لان كل ما هو اول فهو اقدم بالضرورة لان الاقدم هو الذي لم يوجد بعد شيء وكذا الاول
واحد منهما مستدرك وايضا الاقدم والاظهر امر واحد لما قال المصنف في الفصل الثالث من الكتاب الرابع ... الجدل ان الاقدم
هو الذي لم يوجد متاخر منه والاظهر كذلك فيلزم واحد منهما مستدركا قلت للفرع الاول ان الاول ... من الاقدم
لانه صدق على القضية لوجه واحد بلا اختلاف فان الاخر او الاول التقليد اي الصادقة والاول وغير ذات الوسط
لصدق على المقدمات منظورة بانفسها والاجزاء الباقية اي الاقدم والاظهر وعلة النتيجة لصدق عليها من حيث نسب

[حاشية: ... مطلق البرهان صح]

[حاشية: علة صح]

الى النتيجة

الى النتيجة ولا فرع الثاني ان كون شيء اعرف يلزم من كونه اقدم لكنهم اعتادوا ان يذكروهما معا
لكمال الايضاح كما ذكروهما في مواضع كثيرة اخر فان قلت لا يخلو اما ان يريد المصنف بقوله اقدم واعرف
بالنظر الى الطبيعة او اقدم واعرف بالنظر الينا وكلاهما باطلان اما الاول فلانها لو كانت اقدم واعرف بالنظر
الى الطبيعة لكانت مجهولة لنا فيلزم ان نذهب من المجهولات الى النتيجة وهذا خلاف مقتضى البرهان الذي هو
الذهاب من المعلومات الى المجهولات واما الثاني فلانها لو كانت اقدم واعرف عندنا يلزم ان لا يكون علة للنتيجة
لان العلة لا تكون اقدم واعرف عندنا من معلولها قلت ان البرهان المعرف ههنا انما كان هو البرهان اللمي ووجب ان
يحصل من مقدمات اقدم واعرف عند الطبيعة وهي التي تربط بها غيرها كما قلتم انها لو كانت اقدم واعرف بالنظر الى
الطبيعة لكانت مجهولة فيلزم ان نذهب من المجهولات الى النتيجة لا انه يقال في دفعه ان لنا علمين احدهما فطري
وبهذا العلم نذهب من المختلطات والمركبات والمعلول ومن ثمه نذهب الى الاعرف لنا والثاني تعلمي اي الكسب العلم في
هذا العلم تتبع الطبيعة ونتحرك من علم العلل الى علم المعلول ومن الاقدم والاعرف عند الطبيعة وبهذا العلم يحصل المعنى تعريف
البرهان في هذا الموضع القسم الثالث والرابع من الفصل كما قال ان البرهان يحصل في الاول عن ههنا ... واراد
ههنا وقال ما يكون من الاول هو الذي يكون من المبادي المخصوصة ولما كان للسائل ان يسال ما يقول ما معنى البرهان عرفه
بانه هي القضية التي ليست ذات الوسط وهي التي لا يكون غيرها اقدم تثبت ... وهي على ضربين الاول ...
وضعه متعارفة وهي القضية التي ليست ذات الوسط ولا مبرهنة بل ظاهرة عند كل احد بحيث يكون صدقه ظاهرا
سميت ... قالا انا ... على ... واحد ومتعارفة لانها يعرفها كل احد مثل قولنا الشيء اما موجود او
معدوم والكل اعظم من جزئه والامور المتساوية لشيء بعينه متساوية ولهذا قال كل من اراد ان يكتسب علما يجب ان يكون عالما
بامثال هذه القضايا المتعارفة والثانية تسمى وضعا واصلا موضوعا وهي القضية ... مبرهنة
من ... القوم الصادقة في نفسها وصادقة لكن لا يجب ان يكون صدقها ظاهرا عند كل احد كالمتعارفة ولذا يجب
ان يكون معلومة والا فلا اراد ان يكتسب علما يمكن ان يتعلمها من الاستاذ حين الشروع او يعرفها من نفسه ولهذا يكون
مجموع مبادي اجزاء العلوم كما تقول في الطبيعيات كل ... في الاستقامة والرياضية كل ... لانتقسم والوضع
ينقسم الى ... والتعريف ... هي القضية التي تدل على ان الشيء موجود او ليس بموجود او على ان ثبت ... و
التعريف لا يدل على ان الشيء موجود او ليس بموجود بل يدل على انه ما هو ... الرابع
حيث قال ينبغي ان ... ويعلم ... ان مبادي البرهان لا يكفي ان تكون معلومة لوجه ما بل يجب ان تكون
ولا وجبا ان يكون علم ... فقه

[حاشية: ... الاقصى فيتبع ...]

[حاشية: سلطانا ما]

[حاشية: سلطانا صح]

[حاشية: ... لكان ... السلطان ... الطبيعيها صح]

من النتيجة وانتبه بالقضية المتعارفة المشهورة اعني كل ما يكون لاجل شيء كذا يجب ان يكون بهذا الشيء
كذا ازيد منه مثلا ان زيد يحب معلم ابنه لاجل ابنه فيجب ابنه ازيد منه والخشب حار لاجل النار فالنار احر منه فاذا قلنا
ان النتيجة معروفة لاجل العلم بالمبادي وكل ما هو معروف لاجل العلم بالمبادي يجب ان تكون المبادي اعرف منها
لان كل ما يكون لاجل شيء كذا يجب ان يكون بهذا الشيء كذا ازيد منه فالمبادي يجب ان تكون اعرف من النتيجة ومن بينه
ثانيا بانه لو لم يكن المبادي اعرف من النتيجة فقد يلزم ان يكون احد ان يزيد اعتقاد الا لا يعلم ما يعلمه لانه قد كان لا
يعلم النتيجة وكان يعلم اما مجموع المبادي او بعضها والتالي باطل فكذا المقدم واعلم ان القضية التي تثبته المتعارفة اعني قولنا
كل ما يكون لاجل شيء كذا يجب ان يكون بهذا الشيء كذا ازيد منه لا تصدق الا بتحقق ثلثة شروط الاول انه يجب ان يكون
كل من الطرفين قابلا لما نسب اليهما كما في المعلم والابن قابلين للمحبة والخشب والنار قابلين للحرارة ولانعدام
هذا الشرط لا يصدق قولنا ان زيد سكران لاجل الخمر فيجب ان يكون الخمر ازيد سكرا من زيد لان الخمر غير قابل للسكر
والثاني ان يكون ما نسب اليه قابلا للزيادة والنقصان كما في حرارة النار وحرارة الخشب ومحبة الابن ومحبة
الاستاذ ولفقدان هذا الشرط لا تصدق قولنا ان زيد انسان لاجل الله فيجب ان يكون والده ازيد انسانية منه
لان الانسانية لا تقبل الزيادة والنقصان والثالث ان يكون المحمول فيهما العلة مشتركة كما في المثالين المذكورين
ولعدم وجود هذا الشرط لا يصدق قولك الهواء حار لاجل الشمس فيجب ان يكون الشمس ازيد حرارة لان الشمس
ليست علة مشتركة لحرارتهما اذ ليس في الشمس حرارة وهذا الشرط يمكن ان يرجع الى الاول الفصل الثالث
ينقل فيه ويرد خطاء من صدر عن بعض الحكماء المتقدمين في امر البرهان والعلم ويعلم فيه كيف يجب ان يكون مبادي
البرهان ومنع يجب ان تكون اول محمولات والسطة اعرف واصدق من النتيجة وهذا الفصل يشتمل على قسمين الاول
في ذكر خطاء من ينكر المبادي والعلم مع دليلهما المنسوب الى الحكماء الاول كان ابرقلتوس وقراقلتوس كما سبق قالا
لا يمكن ان يعلم شيء والثاني كان انبذقلس فانه قال خلافا لهما يمكن ان يعلم كل شيء علما برهانيا بحيث يكون
المبادي معلومة بالبرهان الدوري استدل ابرقلتوس وقراقلتوس ان البرهان الذي يجب ان ينتج علما بالنتيجة اما ان
يركب من مقدمات يكون معلومة بمقدمات اخرى وهلم بعينه باخرى الى ان يتسلسل او ينتهي المقدمات لا يبرهن عليها
فان كان الاول فلا يمكن ان يعلم شيء لانه ح لا يوجد مبدا اول يبتدا منه العلم لانه لا يمكن تجاوز الامور الغير المتناهية
وان كان الثاني فلا يمكن ان يعلم شيء ايضا لان المقدمات المنتهي اليها لما لم تكن قبلها مبادي اخرى يبرهن بها عليها لا يمكن
ان نعلم لانه لا يمكن ان يعلم شيء الا بالبرهان فهم حكموا كلما لم يمكن ان نعلم لا يمكن ان يعلم شيء ما بعدها فلا يمكن ان نعلم شيئا ما
الاقدم
بعلم

ومقدمة الثنيان صح

ويجب ان يعلم من المبادي

339

ثم يعلم بالوضع والتسليم لان الاخرى لا يكون الا اصدق ازيد مما ترتبط بها والستدل انبذقلس بانه لا يمكن ان
يعلم شيء بدون البرهان فلان تعلم آ ب يجب ان نعلم ايضا والا لم يمكن ان نعلم آ ب فلنا برهان لنعلم
ب ت نعلم ببرهان آخر ح ولا يلزم التسلسل في البراهين يجب ان يجوز البرهان الدوري صريحا كان او ضمنا اي بلا واسطة
او بواسطة مثل ان يعلم آ ب و يعلم ب ج و ج ا القسم الثاني يتكلم فيه عن ثلثة اشياء ويبين اولا انه في
المبادي بيانا ما يظهر منه خطاء الرئيسين الاولين ويثبت ثانيا فساد البرهان الدوري ويبين ثالثا في اي برهان
لا يجوز الدور وباي وجه يمكن ان يجوز في بعضها والمجوز ليس له حاجة عددا فقال نحن نقول ليس كل علم
يعلم بالبرهان اللمي كما كان يزعم الاوائل بل يجب الانتهاء الى بعض المبادي الاول التي ليست لها واسطة
ولا برهان والقضايا الاول التي لا تعلم بالبرهان والا لم تكن اول فعلى هذا وان كان بعض المقدمات
يحصل لنا العلم بها ايضا من الاخرى لكن يجب الانتهاء بالاخرة الى المبادي الاول التي نعلمها لا بالبرهان بل بمجرد
ملاحظة الطرفين والنسبة بينهما مثل قولنا يصدق على كل شيء اما الاثبات او السلب وقولنا لا يمكن ان يكون
شيء واحد موجودا او معدوما معا وكل كل اعظم من جزئه وامثالها فلا يلزم التسلسل في نقول على ما قال
ابرقلتوس وقراقلتوس اما ان يتسلسل او ينتهي الى المقدمات لا يبرهن عليها بعد الاخرة انه ينتهي الى المقدمات
اول معلومة بالذات اي بلا واسطة البرهان اللمي قوله وان كان الثاني فلا يمكن ان يعلم شيء ايضا
لان المقدمات المنتهي اليها لما لم تكن قبلها مبادي اخرى يبرهن بها عليها لا يمكن ان نعلم لانه لا يمكن ان يعلم شيء الا
ومبادي فقلنا هي معلومة بالذات وبالبرهان الانى وبالحس واذا علمت يمكن ان تكون علما بحيث يعلم بها غيرها
كما شيعها وبهذا الوجه يرد وليس انبذقلس فان قوله لانه نعلم ا ب يجب ان نعلم ايضا والا لا يمكن ان نعلم ا ب
وان كان حقا لكن قوله فلنا برهان لنعلم ب ت نعلم ببرهان آخر ح ولا يلزم التسلسل الى آخره مردود فانه اذا انتهى
الى مبادي اول لا نحتاج ان نعلم بالبرهان اللمي فانها معلومة بالذات او بالحس هذا ثم قال لا يجوز ان يعطى البرهان
الدوري على الاطلاق اعلم اولا ان القياس والبرهان الدوري هو رجوع من شيء اليه بعينه بلا واسطة او بواسطة بالنظر
الى شيء بعينه مثل ان يثبت بالبرهان اللمي ا ولا ا ب ثم يثبت ب ت كذلك ب ا او ب ج و ج ب اي سواء فعل هذا بلا واسطة
او بمقدمتين فقط او بالواسطة بمقدمات كثيرة فوق اثنين واثبت لصحة دعواه بانه لو امكن ان يعطى البرهان
الدوري على الاطلاق لوجب ان يكون شيء واحد بعينه متقدما ومتأخرا معلوما ومجهولا بالنظر الى شيء بعينه متقدما
ومتأخرا معلوما ومجهولا بالنظر الى شيء بعينه لكنه يمتنع ان يكون شيء واحد بعينه متقدما ومتأخرا في نفسه معلوما

ومجهولاً وان واحداً بالنظر الى شيء واحد فلا يمكن ان يعطى البرهان الدوري على الاطلاق وانما قلنا بالنظر
الى شيء بعينه لان كون شيء متقدما ومتأخرا معلوما ومجهولا يقع على وجهين احدهما بالنسبة الينا والثاني
بالنسبة الى الطبيعة واذا كان كذلك فيمكن ان يكون شيء واحد بعينه متقدما ومعلوما بالنسبة الى الطبيعة ومتأخرا
ومجهولا بالنسبة الينا وبالعكس بان يكون شيء متقدما ومعلوما لنا ولا يكون كذلك بالنسبة الى الطبيعة على ما قال الشيخ في الطبيعيات
وتثبت الملازمة بان مبادي البرهان الصحيح يكون متقدمة ومعلومة والنتيجة متأخرة ومجهولة ومبدا البرهان الدوري
على نتيجة والنتيجة مبداء فالشيء الواحد بعينه يكون متقدما ومتأخرا عن نفسه معلوما ومجهولا لانه واحد
ويثبت ثانيا بانه لو اعطى البرهان الدوري لزم اثبات الشيء بنفسه كان يقال ان كان هذا الشيء موجودا كان (امر وعواه)
هذا الشيء موجودا مثل ان يقال الانسان موجود لان الانسان موجود وزيد ضاحك لانه ضاحك والتالي
باطل فكذا المقدم واظهر الملازمة بانه لو اثبت وجود الالف بوجود الباء ووجود الباء بالالف كان يقال الالف
موجود لان الباء موجود والباء موجود لان الالف موجود فالالف موجود لان الالف موجود وكذا لو اثبت وجود
الالف بوجود الباء ووجود الباء بوجود الجيم وهكذا الى ان يدور الى الالف وكان يقال الالف موجود لان الباء
موجود والباء موجود لان الجيم موجود والجيم موجود لان الالف موجود فالالف موجود لان الالف موجود ثم تبين
انه كيف يمكن ان يكون القياس في البرهان دوريا وكيف يكون في العلم دور وقال انه يعطى للاشياء التي
تنعكس باختلاف الحد بحيث يكون احد القياسين كليا والاخر ثنائيا بان يكون حركة من المقدمات الى النتيجة
وحركة من النتيجة الى المقدمة وهذا اضافة لبعض [illegible] كقولنا زيد ناطق وكل ناطق ضاحك فزيد ضاحك وقولنا
زيد ضاحك وكل ضاحك ناطق فزيد ناطق وكقولنا زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم
فزيد محموم وقولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط وهذه الادلة ليست [illegible] دورية
ما ان كان فيها رجوع من قضية معينة لا الى نفسها الا انه ليس فيها رجوع بالنظر الى شيء واحد بعينه فان الاستدلال في الاول
والثالث بالعلة وفي الثاني والرابع بالمعلول فان قلت كما ان الدور باطل في القياس كذلك هو باطل في التعريف لكن
التعريف الدوري قد يعطى كما ان فرفوريوس عرف الجنس في فصل الجنس بالنوع ثم عرف النوع في فصل النوع بالجنس
فكيف ليس الدور باطلا لان كل تعريف كل شيء بل في تعريفات الامور المطلقة لا في تعريفات الامور المضافة فان تعريف الامرين
المتضايفين يكون باخذ كل منهما في تعريف الاخر وان الشك [illegible] المعنى يستدل كثيرا في تعليمه الاستدلال الدوري كما استدل
في الكتاب الثامن من الطبيعيات بالحركة الدائمة على وجود المحرك الدائم ومن وجود المحرك الدائم على الحركة الدائمة فابطاله

الاستدلال

الاستدلال الدوري يخالف فعله في كثير من المواضع ازيل الشك بان ما ذكرت ليس من الاستدلال الدوري لانه
ليس من جنس واحد لان الاستدلال من [illegible] الاستدلال [illegible] لانه الاستدلال من وجود المعلول التي هي الحركة
الدائمة التي هي اقدم واعرف عندنا على وجود المحرك الدائم ثم بعد تحقق هذا عاد واستدل من العلة التي هي وجود
المحرك الدائم الذي هو اقدم واعرف عند الطبيعة على الحركة الدائمة وفي هذا الاستدلال [illegible] حتى يحصل العلم
الصادق حقا كما فعلنا في [illegible] الثاني في الطبيعيات بعد الديباجة وان ارتبت ان الاستدلال الدوري
يكون اذا تحرك من شيء اليه بعينه وهو يوجد كثيرا في العلوم فانا قد نبين ان الانسان ضاحك بان نقول انه ناطق
وكل ناطق ضاحك فالانسان ضاحك ثم قد نبين كونه ناطقا بانه ضاحك وكل ضاحك ناطق فالانسان ناطق
وهذا حركة من شيء الى شيء بعينه لانا ابتدانا من الناطق وانتهينا اليه ازيل ارتيابك بان اقول وان كان هذا حركة من شيء
اليه بعينه لكنه اي الاستدلال من العلة الى المعلول ليس من شيء اليه بعينه بالنظر الى شيء واحد بعينه بل باختلاف جنس
الاستدلال فان الاستدلال بالناطق الاستدلال [illegible] الى الاستدلال من العلة الى المعلول والاستدلال بالضاحك الاستدلال
من الاستدلال من المعلول الى العلة ومثل هذه الاستدلالات كثيرة في العلوم من غير انكار احد

الفصل الرابع

في [illegible] البرهان هو من المقدمات الضرورية وبيان معنى الكل والذاتي والكلية قال المعلم [illegible] ان يكون
[illegible] بالضرورة الذي يقع تحت العلم البرهاني اقول [illegible] وقد كان [illegible] عرف
البرهان ثانيا بمقدمات مفيدة بقيود [illegible] كيف يكون البرهان ثم [illegible] الفصل الثالث [illegible] الحكما
الاوائل فالان رجع [illegible] اولا كما قال نفسه ينبغي ان يعلم [illegible] مقدمات يتركب البراهين وكيف يكون
مقدماتها وما قال ان البرهان يتركب من القضايا الصادقة فكانه [illegible] يكون اجاب
في هذا الفصل بانه يكون من الصوادق الضرورية وهذا الفصل ينقسم الى ثلاثة اقسام القسم الاول في بيان
ان البرهان قياس مركب من القضايا الضرورية ويثبته اولا بان ما يعلم يقينيا يمتنع ان يتغير في نفس الامر وكل ما
كذلك انما يحصل بالبرهان فالبرهان يجب ان يتركب من القضايا التي يمتنع ان تتغير في نفس الامر وهي ليست
الا القضايا الضرورية فالبرهان يجب ان يتركب من القضايا الضرورية وثانيا بان البرهان قياس ينتج علما
يقينيا كما علم في تعريفه الاول وكل ما ينتج علما يقينيا يجب ان يتركب من القضايا الضرورية فالبرهان يجب ان
يتركب من القضايا الضرورية ولما كان لسائل ان يسأل انه يشترط بكون مقدمات البرهان اولية مجهولة [illegible]
[illegible] ضرورية اجاب بالقضايا [illegible] يجب ان يكون لها ثلاثة شروط الاول ان يكون [illegible] الثاني ان يكون بالذات

المتيقن [illegible] الاطلاق بكونه ما يتيقن [illegible]

١ صو آ د ق ح

٧ اربعة [illegible]

والثالث ان يكون كلية او كما يكون شخصا وبين كل واحدة منها القسم الثاني في بيان لمَ يكن ابتداء ببيانه لانه اعم من الاثنين المذكورين وفي التعليم ينبغي ان يبتدأ من الاعم وبعينه تقارنا بالشرطين احدهما في اللفظ صح
ان الشيء الثاني لا الزمان الاول وهو ان يوجد المحمول في كل موضوع وافق تحته وهو الثاني ان يوجد في الموضوع في الموضوع صح
في كل زمان كالحيوان مثلا في قولنا الانسان حيوان فانه محمول بكل لانه يصدق على كل انسان ويوجد فيه في كل زمان
وبين المعنى لكون هذين الشرطين كافيين بكون المحمول بكل ان كان كليا او وبان يتبين بعدم كون بعض المحمولات بكل
لا يتوهم الا انها بان نقول هذا المحمول لا يوجد في كل موضوع داخل تحته او لا يوجد للموضوع في كل زمان ولا يتم
هذا على الكمال ينبغي ان تعلم ان لفظه بكل يكون على وجهين الاول يسمى اقترانيا ولا ينظر فيه الا كلية القضية ولا يشترط
ارتباط المحمول بالموضوع والمادة وعلى هذا الوجه يكون قولنا كل شجر يتغير وكل انسان ابيض وامثالها بكل
محقق والثاني يسمى اخيرا اوعرفه الامر بالشرطين المذكورين ولهذا يكون احق من الاول ويكون قولنا كل انسان
حادا وكل انسان يتكلم بكل القديمي لا بكل اخيري فان قلت قولنا كل انسان ابيض بكل لكن المحمول لا يصدق على كل
ما دخل تحت الموضوع ويثبت لا اول ان القضية بكل هي التي يدل على ان لا يوجد من الموضوع شيء لم يكن عليه المحمول
حقيقة الموجودة كذلك قلت هذه القضية بكل اقدمي لا بكل اخيري ونحن بحثنا ههنا عن الاخيري لا عن الاقدمي فان قلت
لا يلزم الكلية للموضوع لان قولنا العالم محدود وقضيته بكل اخيري مع ان المحمول لا يصدق على كل ما دخل تحت الموضوع
فالشرط الاول المعطى المصطلح لا يلزم اما لو هذا القول بكل اخيري فلان هذا القول قضيته بايانه وكل قضية تانيه
بكل اخيري وهذا القول قضية بكل اخيري واما عدم كون المحمول صادقا على كل ما دخل تحت الموضوع فلانه يصدق على الكثيرة
داخل تحت العالم حتى يصدق عليها الموضوع قلت لا نسلم كون هذا القول بكل اخيري ان اردت بكون ان المحمول لا يصدق
على كل ما دخل تحت الموضوع ان المحمول لا يصدق على كل ما دخل تحت الموضوع بالفعل فمسلم لكنه غير لازم في القضية بكل
اخيري وان اردت انه لا يصدق على كل ما دخل تحت الموضوع بالقوة والامكان المنطقي فباطل فانه يدخل تحت العالم
عوالم كثيرة بالامكان المنطقي كما ان نوع الشمس يدخل تحته بالامكان المنطقي شموس كثيرة بالعدد وان لم يدخل تحته
بالفعل كما بينا في فصل النوع فان قلت فتحقق بطلان الشرط الثاني ان قولنا كل قمر ينخسف قضية بكل مع انه لا ينخسف
في كل زمان اما الاول فلما قال المعلم في هذا الكتاب في كتاب البرهان ان العلم بالخسوف لما كان دائما فقط قلت ان خسوف
القمر اذا نظر بعلته المنفرد ليكون بكل اخيري وبهذا القضية يكون ضروريا ودائما معلوما واذا نظر بذاته ومن حيث انه
قد يقع وقد لا يقع فليس بكل ولا يكون معلوما بهذا الوجه فان قلت ان تعريف احد المتقابلين يجب عليه ان يوقف
ان القلبين

الآخر

الاخر فلما عرف المص لفظ بكل المقابل للفظ على الشيء كان واجبا عليه ان يعرف لفظ لا على شيء وما لم يعرفه فقد قصر
قلت انه من يعرف احد المتقابلين لا يجب عليه ان يعرف الاخر الا ان يكون تعريفه مقصودا وتعريف لفظ لا على شيء
ههنا ليس بالمقصود وليس لا تعريفه لفظ بكل لان القضية الموجبة الدالة على ان المحمول ثابت للموضوع يحتاج اليها ويستعمله اللفظ
تستعمل في البرهان فليس تعريفه مقصودا ههنا فلهذا لم يعرفه القسم الثالث في بيان ان القضية تكون بالذات
وكم اقسام هي اقول الشرط الثاني لكون القضية ضرورية هو ان يكون بالذات وبيان المعنى هذا من ههنا الى القسم
الرابع والمعقولية بالذات تقع على وجوه كثيرة حصرها المص في اربعة الاول ان يكون اذا كان المحمول ماخوذا في تمام ماهية
الموضوع كقولنا الانسان هو الحيوان الناطق او جزءا سواء كان جنسا قريبا كقولنا الانسان حيوان او بعيدا كقولنا
الانسان جسم وسواء كان فصلا قريبا كقولنا الانسان ناطق او بعيدا كقولنا الانسان حساس فالمحمولات
بهذا الوجه الاول يكون تحته انواع الجنس القريب والبعيد والفصل القريب والبعيد وتمام الحد التام والمعربين
هذا الوجه كمثالين الاول هو ان الخط يحمل بالذات بهذا المعنى الاول على المثلث لان الخط يوضع في حد المثلث
وكل ما يوضع في حد شيء يحمل عليه بالذات لان ما يحمل بالذات على اخر بهذا المعنى الاول هو الذي يوضع في حقيقته فالخط
يحمل على المثلث بالذات وتثبت الصغرى بانه لو سألنا عن المثلث بانه ما هو نجيب بانه هو شكل مسطح يحيط به ثلاثة خطوط
كمية والثاني هو ان النقطة يحمل على الخط بالذات لانها داخلة في تعريف الخط لانه لو سألنا عنه كما هو نقول انه الطول المحدود بطول
لا عرض ومعنى محدود بنقطتين والثاني من هذا الوجه الثاني الذي يدل على الارتباط الذاتي للمحمول بالموضوع وعكسه
او جزئية له بخلاف سائر الوجوه والوجه الثاني هو اذا كان الموضوع ماخوذا في تعريف المحمول كقولنا الانسان ضاحك
لانه لو اردت ان تعرف الضحك قلت هو انفعال مخصوص بالانسان لا ان الانفعالات المخصوصة بموضوع تعرف بذلك
المص بهذا الوجه بانه ارتبط الاول ان المستقيم والمستدير يوجدان بالذات في الخط الثاني ان الفرد والزوج يوجدان
يوجدان بالذات في العدد الثالث ان الاضلاع يكون لبعض الاضلاع الطول يوجدان في المثلث فان اردت
ان تعرف الخط المستقيم والمستدير تقول المستقيم هو الخط الذي لا يختلف وسطه من طرفيه والمستدير هو الخط الذي يكون
ابعاد اجزائه من المركز على التسوية وقد يوجد المعقولية بالذات بالوجه الثاني بانه يقول اذا حمل الانفعال الخاص على موضوعه
كما اذا حمل الضاحك على الانسان والمعنى يتبين ان يتبين الوجه الثالث للمعقولية بالذات بين تفصيل الوجهين الاولين تفصيلا صح
بالاشياء التي تقال بالوصف وتقال اما كل مع الا يوجد شيء من الوجهين الاولين المحمول هو الماهية المنفصلة لا جزء لها الا الشيء
الذي يوضع الموضوع فيه تعريفه فيحمل بالوصف كقولنا الحيوان موسيقي والانسان ابيض والوجه الثالث ليس في الحقيقة
الا العالم بالموسيقى

والرابع انه الاول والاكثر بينهما يحملان على بالذات

ثم وجوه المحمولية بالذات بل هو الموجودية بالذات فان بهذا الوجه انما يقال على ما يوجد بالذات كالجواهر
الاول مثل زيد وعمرو واما الاشياء التي توجد وتقوم بالغير كالبياض والسواد والحرارة والطعم والرائحة والاشياء
التي تحصل من تركيب الامور الكثيرة مثل زيد ابيض والحجر ابيض وامثالهما الا كمن الذات بهذا المعنى او ما يقال
على ما توجد بالذات هو ومثل الشيء ما يقال بالوصف بالموجود والابيض ولا يقال بالذات بالموجود ويكون ما يدل
على هذا الشيء والوجه الرابع هو بالذات للمعلولية وهو يكون ان حمل المعلول المخصوص على علته بالذات فان
المعلول المخصوص يقال لما يتبع علته بالضرورة بسبب طبيعتها او قوتها المخصوصة كقولنا المذبوح ميت فقتله
بالذات بالوجه الرابع فان الموت يتبع الذبح بالضرورة وكذلك قولنا المعالج بعمر والطبيب يعالج وبالوصف
المقابل لهذا الوجه الرابع للمعلولية بالذات يقال لما لا يتبع بالضرورة من علة كقولنا لما فر الديك وجد فيه
والطبيعة يصح ورعدت السماء اذا قام زيد فان هذه الامور محمولات واقعة اتفاقا وانما انحصر المعقولية بالذات
في هذه الوجوه الاربعة لان الباء في قولنا بالذات يدل على النسبة فما ثبت له الشيء يكون على نسب وانظار
اربع فنظر الاول ينظر من حيث انه موجود بالذات والثاني ينظر بالنسبة الى المحمولات الذاتية والثالث ينظر بالنسبة
الى احواله المخصوصة والرابع ينظر بالنسبة الى معلوله المخصوص ومن الاول حصل الوجه الثالث الذي ليس وجها
من المحمولية بالذات حقيقة بل هو الموجودية بالذات وهذا الوجه اس سائر الوجوه فانه دال على الموجودية ومن النظر
الثاني يحصل الوجه الاول للمحمولية بالذات ومن الثالث الثاني ومن الرابع الرابع والاول والثاني يحتاج اليهما في البرهان
كثيرا ويستعملان فيه غالبا فاجاب المحقق واورد على تمثيل الوجه الاول الخط اولا انه لو منع ان تعريف المثلث فان
تعريفه هو الذي تكون زواياه مساوية لقائمتين فالمثال ليس كما يطابق الممثل له بل يجب اولا ان بالوجه الاول للمحمولية
بالذات هو ان يكون المحمول تمام حد الموضوع او جزء حده والخط كذلك لان حد المثلث هو شكل مسطح يحاط
بخطوط ثلثة واما كون زواياه الثلث مساوية لقائمتين فليس حد المثلث بل هو خاصة من خواصه فهو يحمل بالذات
على المثلث بالوجه الثاني للمحمولية بالذات لا بالوجه الاول وثانيا ان سلمت كونه محمولا بالذات بالوجه الاول للمحمولية
بالذات فيحمل يلزم ذلك بالضرورة ان لم يكن الخط محمولا عليه بالذات بالوجه الاول فانه يوهم بالضرورة في ان تساوي زواياه
الثلث لقائمتين فان الزوايا تكون الشيء وما تكون الزوايا في المثلث ليس الا الخط بالضرورة وثانيا ان الخط كم لانه
نوع منه والمثلث كيف لانه شكل والشكل نوع رابع من انواع الكيف والكم لا يحمل على الكيف بالذات فالخط لا يحمل
على المثلث بالذات واجيب بان المثلث يمكن ان يلاحظ على ضربين بلا اخطار اولا من حيث انه شكل ما حصل من احاطة الخطوط
الثلثة كما بين في مقولة الكيف وهو بهذه الملاحظة كيف وبهذا الوجه لا يحمل عليه الخط بالذات مع بلا اخطار من حيث

انكم

والوجه الاول دال ... بالذات ليست موجودة بالذات والرابع ... بالذات

الذي فيحمل بالذات وما عداه ينبغي له بالوصف ح

وبه يحمل الذاتيات على موضوعاتها ح

الذي به يحمل الاحوال على موضوعاتها ح

انكم حاصل من خطوط ثلثة وعلى هذا الوجه يحمل الخط عليه حملا ذاتيا بالوجه الاول واورد على المثال الثاني
الذي ذكره المصنف ان النقطة لا توجد في كل خط فان الخط المستدير خط وليس له نقاط لخطه وكل
ما يحمل حملا ذاتيا بالوجه الاول على شيء يوجد في كل فرد منه فالنقطة لا تحمل على الخط حملا ذاتيا بالوجه
الاول واجيب اولا بانه وان لم توجد في الخط المستدير نقاط حقيقية لكنه توجد فيه نقاط الفعالية بالفعل
وهذا الكاف لان يكون النقطة محمولة على الخط حملا ذاتيا بالوجه الاول وثانيا بانه توجد في الخط المستدير
ايضا نقاط حقيقية لكن لا بالفعل لانه ليس فيه خطوط بها بالفعل بل بالقوة لانه يمكن ان ينتهي الى نقاط كثيرة
في كل جزء من اجزائه فان قطعته يظهر في كل قطعة نقطتان محيطان بنقطة من الخط بالفصل والعرض
ايضا بان حمل الخط على شيء ليس حملا ذاتيا وكل حمل بالذات هو حمل ذاتي فحمل الخط على شيء ليس حملا
ذاتيا وتثبت الصغرى بان حمل الخط وشيء حمل امر عرضي عليه لان الخط عرض ولا شيء من حمل امر عرضي
بحمل ذاتيا واما الكبرى فبينة واقول في الجواب ان اريد بقوله ولا شيء من حمل امر عرضي بحمل ذاتي لا
لا شيء من حمل امر عرضي بحمل جوهري على ان يكون المحمول جوهرا لا عرضا فهذه الكبرى مسلمة لكنه ليس
المراد بالحمل الذاتي هو الحمل الجوهري بل المراد هو ما يقابل الحمل بالعرض وان اريد به لا شيء من حمل امر عرضي
بحمل ذاتي بالمعنى المقابل للحمل العرضي فهذه الكبرى باطلة فان حمل جميع الاعراض الذاتية على ما هي ذاتية
له حمل ذاتي بالمعنى المقابل للحمل بالعرض والخط ذاتي للمثلث فحمله عليه حمل ذاتي فان قلت اللون والمتمكن
والابيض الواقعة في قولنا كل السطح ملون والجسم متمكن والثلج ابيض وامثالها محمولات صادقة
على موضوعاتها ضرورة وبالذات مع ان حملها عليها ليس بداخل في وجه من وجوه الحمل بالذات فكلام
المصنف ليس كاملا لجميع وجوه الحمل بالذات قلت ليس شيء من المحمولات المذكورة وامثالها محمولا
بالذات على موضوعاتها فان شيئا من المحمولات المذكورة ليس بكلي والمحمول بالذات يجب ان يكون
لكل فليس شيء من المحمولات المذكورة بمحمول بالذات وتثبت الصغرى بان الملون ليس بصادق
على كل سطح لانه لا يصدق على سطح الهواء والزجاج والماء والرطوبة التي في العين وكذلك المتمكن
لا يصدق على فلك الافلاك المحيط بالكل كما سيجيء في الكتاب الآخر من الطبيعيات واما الابيض فعرض عام
للثلج وان كان لازما له ولا شيء من العرض العام بمحمول بالذات لانه عرض عام له فالابيض
ليس بمحمول بالذات على الثلج بل يصدق عليه بالعرض في بيان المحمول الكلي الاجري قال المصنف
المحمول الكلي الاجري الى اخره اقول لما فرغ من بيان الشرطين للقضية الضرورية اي كونه
المحمول للكل وبالذات شرع بانها ان يبين الشرط الثالث لها وهو كون المحمول كليا اجريا

وامثالها ح

القسم الرابع لهذا الفصل في بيان المحمول الكلي الاجري

فقال اريد بالمحمول الكلي المحمول الذي يكون لكل وبالذات وللذات من حيث نفس الموضوع
ولان يقال محمول على موضوع بالكلية في قضية ما يجب ان يوجد فيه شروط ثلثة الاول ان
يحمل على كل ولنعد ان هذا الشرط في قولنا الانسان زاهد لا يجعل محموله كليا لانه ليس لكل
الثاني هو ان يكون محمولا بالذات ولانعدام هذا الشرط في قولنا الانسان ملون ليس محموله
كليا لان الملون لا يحمل على الانسان بالذات لانه عرض عام والثالث هو ان يكون محمولا
للذات اي بسبب موضوعه ولانتفاء هذا الشرط في قولنا الانسان حساس ليس محموله
كليا لان الحساس لا يحمل على الانسان [illegible] بل لانه حيوان وكذا لا يقال
المحمولات كلية في قولنا الانسان ذو نفس الانسان جسم الانسان [illegible] لانها ليست
بمحمولة على الانسان [illegible] لان ثبوت شئ لشئ من هو انفس ثبوته له لا بسبب
[illegible] ولوجود الشروط المذكورة في المحمولات الواقعة في قولنا
الانسان ناطق الانسان متعجب الانسان ضاحك الانسان متكلم تقال هي كلية لانها
ثابت لكل انسان لانه انسان والحاصل ان المحمول الكلي هو المساوي لموضوعه اي من كلية
المحمول واعلم ان الشرط الاول اي لكل اعم من الاخرين والثاني اي بالذات اعم من
الثالث اي من كلية المحمول كذي النفس من الحيوان والانسان مثلا ان كل انسان حيوان
وذو نفس وكل حيوان ذو نفس لا بالعكس فكذلك كل ما يقال لكل ما هو بالذات
وبالكلية وكلي هو بالذات هو بالكلية لا بالعكس فالمحمول في قولنا كل ثلج ابيض لكل محموله
على كل فرد من افراد الموضوع وفي كل زمان وليس بالذات لكونه عرضا عاما وان كان لازما
للموضوع كما بينا سابقا ولا بالكلية اصلا وكذلك المحمولات في قولنا الانسان حساس
ذو نفس جسم جوهر ليس شئ منها بالكلية وان كانت بالذات ولكل والمحمولات في
قولنا الانسان ناطق متعجب ضاحك متكلم لكل وبالذات وبالكلية وقس على ما قلنا امثاله
واعلم ان كل برهان لمي يجب ان يحصل من قضايا لكل وبالذات وليس يجب ان لا يحصل
كل منه من القضايا التي يكون على الكلية بل البرهان الاكمل فقط يجب ان يحصل من الشروط الثلثة
المذكورة اي لكل وبالذات والكلية ولهذا [illegible] المص التعريف السابق وذكره كالقاعدة
التي [illegible] لكي يمكن لك ان تتنبه ان المحمول الكلي لا يجب ان يحمل بالذات فان الملون في قولنا كل
حيوان ملون محمول كلي لانه يحمل على الكثير وكل ما يحمل على الكثير محمول كلي على ما قال فورفوريوس في الفصل

ما على الموضوع من حيث هو هو اي بحسب المعنى المخصوص به مح

ما وبحسب معنى مخصوص به مح

ما والذات من حيث هو هو مح

بين انها تكون لنتيجة الى عند الاقتضاء وعرف ابتداء البرهان بانه مجموعة من الصادقة على الاول وغير ذوات الواسطة حتى يحل بها عند الحاجة ما ذكرنا سابقا مح

النوع

النوع فالملون محمول كلي مع انه ليس بمحمول على موضوعه بالذات كما تقرر اندفع الاشتباه كما بان
الكلي قسمان الاول كلي افدمي وهو الذي لا ينظر فيه سوى المقولية على كثير والثاني كلي اخيري
وهو الذي عرفه المصنف بالشروط الثلث فان اردت بكون الملون محمولا كليا القسم
الاول فمسلم لكنه لا يفيدك شيئا [illegible] المحمول الكلي الذي يجب ان يكون بالذات هو الكلي
الاخيري لا الافدمي وان اردت الكلي الاخيري فباطل لانه لم يوجد فيه الشروط
الثلثة وان شككت ثانيا بان الحيوان في قولنا كل انسان حيوان محمول كلي والحيوان
ليس بمحمول كلي للذات عليه فالمحمول الكلي ليس للذات اما الصغرى فلان الحيوان جنس
وكل جنس محمول كلي فالحيوان محمول كلي واما الكبرى فلان الحيوان اعم من الانسان ولا شئ
من الاعم بمحمول على الاخص للذات لان المحمول للذات يجب ان يكون مساويا لموضوعه
فالحيوان ليس بمحمول للذات فالجواب ان الحيوان ليس بمحمول كلي اخيري وكلامنا فيه
نعم هو محمول كلي افدمي لكن كلامنا ليس فيه وان ارتبت وقلت ان المص قد جعل المحمول
بالذات وللذات امرا واحدا فانه قال [illegible] ههنا بالذات وللذات امرا واحدا وفرق
بينهما حيث قال الكلي يجب ان يكون لكل وبالذات وللذات فيلزم على قوله
ان يكون امرا واحدا ومتغايرا بلا ازيل ارتيابك بان لفظ بالذات يستعمل على معنيين
اخص واعم وهو بهذا المعنى الاخص اعم من الكلي كما تقرر انفا وبهذا المعنى اراد المصنف
حيث قال الكلي ان يكون لكل وبالذات وللذات اعم واياه اراد حيث قال
بالذات وللذات امرا واحدا الفصل الخامس في بيان الاسباب المؤدية الى الخطاء
في ملاحظة المحمول الكلي ودفعها قال الكلي وينبغي ان لا يخفى الى اخره اقول لما فرغ من بيان
الكلي الاخيري وقد راى كثيرا من الناس يخطئون فيه ويأخذون ما ليس كليا اخيريا على انه كلي
اخيري اراد ان يبين في هذا الفصل الاسباب المؤدية الى الخطاء فيه ثم ان يضع قانونا به نحترز
عنها ولهذا يكون هذا الفصل منقسما الى قسمين فقال ينبغي ان لا يخفى ان في تعيين
المحمول الكلي الاخيري يدخل كثيرا ما خطاء من غير شعورنا ثم بين ثلثة خطايا الاول يكون كليا
تحت نوع واحد جزئي واحد فقط وعين حالة الخصوصية له على ان يكون محمول للذات وما له
مثلا لو كان في نوع الانسان سقراط وحمل عليه الفيلسوف على انه اوله وثابت له للذات
وهو موضوعه الاول لم يصدق عليه كذلك بل هو على هذا الوجه يصدق على الانسان ويصدق

ما على الموضوع من حيث هو هو مح

ما متغايرا مح

على سقراط بواسطة كما علمت شرحها في فصل الجوهر من ان سقراط مثلا انما كان ضاحكا لان الانسان ضاحك وكذلك لو توهمنا ان جنسا واحدا موجود في نوع واحد وحملنا احوال الجنس المخصوصة على هذا النوع فقط على انه موضوعها الاول وهي ثابتة له للذات على انها مساوية له تكون مخطئين مثلا لو توهمنا ان جنس الحيوان موجود في نوع الانسان فقط وظننا ان الحساس ثابت كلي ومحمول عليه واثبتناه له على انه للذات ومساو له اخطانا لعدم كونه مساويا له كليا في نفس الامر بل محمولا عليه او كليا في نفس الامر بل هو كلي ما وثابت للحيوان في نفس الامر فاذا برهنا ان زيدا حساس بانه انسان وكل انسان حساس لا يكون هذا البرهان منتجا بالكلية الاخيرية لان الحساس لا يثبت للانسان الا لانه حيوان كما مر والخطا الثاني يوجد اذا كان حال مخصوصة ثابتة لانواع كثيرة بواسطة جنس مشترك فيها غير معلوم لنا فحينئذ لو اثبتنا هذه الحال بالكلية لهذه الانواع على ان يكون موضوعات الحمل اولى لها وهي محمول لها ومساو لها اخطانا لان هذه الحال لم تثبت لها بهذه الانواع بلا واسطة هذا الجنس المشترك الغير المعلوم مثلا لو كان نفس جنس الحيوان او اسمه غير معلوم لنا واثبتنا الحساس المنوع الى عدادا او الى احد من الانواع اثباتا كليا اخطانا لان الحساس لا تثبت لتلك الانواع بواسطة اسباب متنوعة بل بواسطة الجنس المشترك الغير المعلوم لنا نفسه او اسمه كان المشي الى القدام ثابت للانسان والفرس وسائر الحيوانات لا بالاسباب متنوعة لها ولا بجنس الحيوان لانه لا يمشي كل حيوان الى القدام فان السرطان لا يمشي اليه بل الى الجنب بل بسبب جنس غير معلوم نفسه او اسمه فلو اثبت المشي الى القدام لنوع او احد من الحيوانات مثلا للانسان على ان يكون هو موضوعه اولا ومساويا له فقد اخطات والخطا الثالث يقع اذا كانت حالة صادقة اولا وعلى التساوي على موضوع ثم جعلنا موضوعها اخص ثم اثبتنا البسيط انها مساوية له مثل الحساس مخصوص بالحيوان من حيث مجموع عرضه فلو جعل احد الحيوان مقصودا بالانسان مثلا ثم اثبت عليه الحساس على انه حالة الاولى المساوي اخطانا وكذلك الضحك ثابت للانسان بحسب مجموع عرضه كيف ما وضع مجموع الناس فلو جعله اخص وادعى ان العرب ضاحك واراد ان يثبت اقرب منها الى فهم المبتدئين الغير العارفين بالعلوم الرياضية ثم وضع المص قانونا على اي وجه يقدر ان نعرف في اي حال يكون المحمول مقولا على الموضوع كلا وعلى الكلية اولا وللذات والقانون هو انه اذا تعين موضوعات كثيرة وتريد ان نعرف باي سبب يكون ثابتا لها على

في نفس الامر بل محمولا عليه او كليا

نوع

اذ فعلنا هذا اخطانا لظننا انها مساوية له

بشرط ... انه ومحمول الكلي

الضاحك عليه على انه موضوعه الاول المساوي له اخطانا ومثل المص لتلك الخطايا الثلثة بامثلة رياضية وعاد دونها من الامثلة

المحمول

الكلي

على الكلية وللذات يجب ان ننظر الى اي موضوع من تلك الموضوعات اذا وجد او لا وجد ذلك المحمول اليقينية والى اي موضوع اذا انعدم او لا انعدام هو اليقين فان وجدت واحدا منها كذلك فهذا هو الموضوع الذي يحمل عليه المحمول اولا وعلى الكلية اولا وللذات ولكن من الواضح ان المحمول المساوي للموضوع هو المحمول الذي يحمل عليه على الكلية وللذات فيكون الثلاث الحس ومعلوم لنا ان الانسان متلون وذو كم وذو نفس وجسم وجوهر وحيوان وناطق ومتعجب وضاحك فان رفعت بعقلك عن الانسان الضاحك او المتعجب وابقيت الطبع لم ترتفع منه الحس وكذلك لو رفعت منه كونه ذا نفس وجسم وجوهر او متلونا وذا كم لا ترتفع كونه حساسا فالحيوان كلا لا يحمل على شيء منها بالكلية وللذات وانما يحمل على الحيوان لكن الحس هو محمول على الحيوان بالكلية ولما هو حيوان فان قلت لم ما تقدم ما قلتم في الخطا الاول انه من فرد واحد فقط من نوع الشمس الكلي المعقول ويحمل عليه المنور بالكلية وللذات بلا خطاء ما اصلا فان الصحيح بيانا للخطا الاول كذب قلت مع ذلك ويحمل عليه المنور بالكلية وللذات بلا خطاء باطل اول قولنا الشمس منور ليس كليا وللذات وان كان بالذات وليس ببعيد خلا ان المنور ليس مساويا للشمس لصدقه على بعض اجرام اخر ايضا فانا قلت في مقابلة ما قلنا في بيان الخطا الثاني قد يحمل بعض المحمولات على بعض الموضوعات التي توجد هو فيه في نفس الامر بلا خطاء ما اصلا فاذا حمل على الموضوع المغير المعلوم جنسه ذاتا او اسما حال يحمل على الذي توجد فيه في نفس الامر بلا خطاء ما اصلا كما يقال العرش ماش الى القدام فلا يعكر ما قلتم في بيان الخطا الثاني حقا قلت ان الخطا ليس في اثبات تلك الحال الموجودة في الموضوع في نفس الامر بل في جهة التي بها تثبت تلك الحال عليه وهي ان تكون محمولا ثابتا بالكلية وللذات مع انه ليس كذلك في نفس الامر فالخطا متوجه

الفصل الثاني في ان البرهان يجب ان يتركب من المقدمات الضرورية قال المص لما كان العلم البرهاني من المقدمات الضرورية الا اقول لما فرغ المص من بيان الخطا الواقعة في تعيين الكلي وما يعمم عنها رجع الى ما كان شرع في الفصل الرابع من بيانه ولم يتممه من ان المقدمات البرهان يجب ان يكون ضرورية وبين في هذا الفصل اولا وضع اول المسئلة واورد ثانيا تنبيهات ثلثة واراد ان يبين الاول ان العلم البرهاني يكون من المقدمات الضرورية واثبت هذه المسئلة بوجوه خمسة احدها ان العلم البرهاني او قل البرهاني تحصيل من التي تكون بالذات كما بين سابقا وكل ما بالذات يكون ضروريات كما علم انفا فالبرهاني او البرهاني تحصيل من الضروريات ثم ادعى ان البرهان لا يتركب من المقدمات التي تكون بالعرض واثبته بان البرهان يجب ان يتركب من الضروريات والتي تكون بالعرض ليست بضروريات لان الاعراض لا تكون ضرورية فالبرهان لا يتركب من التي تكون بالعرض وثانيها هو ان العلم او قال ان نتيجة البرهان ضروري فالمقدمات التي يعلم بها ضرورية واثبت ضرورية المعلوم او نتيجة البرهان بان ما يعلم يستحيل تبدله كما بين في الفصل الثاني وكل ما يستحيل تبدله فهو ضروري

فالعلوم ضروري وثالثها هو الوجه المستخرج من اثبات الناس فانهم اذا لم يتقبلوا كون بعض القياسات برهانا من
المورّدين عليه انه برهان اما لظنهم انه ليس كذلك او لمجرد البحث لعدم قبولهم بان هذا القياس ليست مركبة من المقدمات
الضرورية وهذا الصنيع دليل على ان البرهان يجب ان يركب من الضروريات ومنه يحصل كون السفسطائيين الذين يمكنون
انفسهم مبرهنين في جميع العلوم كون قياساتهم مركبة من الضروريات ورابعها هو ان كل قياس مركب من الممكنات لا نسمى
عالمين اذا اعتقدناه ولا شيء مما لا نسمى عالمين اذا اعتقدناه ببرهان فلا شيء من القياس المركب من الممكنات ببرهان فلا
شيء من البرهان بقياس مركب من الممكنات وايضا كل برهان نسمى عالمين اذا فهمناه وكل ما نسمى عالمين اذا فهمناه
مركب من الضروريات فالبرهان مركب من الضروريات اما الصغرى الاولى فلان ما يحصل من القياس المركب من الممكنات يمكن
تبدله والعلم لا يمكن تبدله فما يحصل من القياس المركب من الممكنات ليس بعلم واما الثانية فظاهر واما الكبرى الاولى فلانه
لا شيء مما لا نسمى عالمين اذا اعتقدناه بمنتج للعلم وكل برهان منتج للعلم فلا شيء مما نسمى عالمين اذا اعتقدناه ببرهان
واما الكبرى الثانية فلان المفيد للعلم هو المركب من الضروريات الخامس هو انه لو لم يترتب البرهان من القضايا الضرورية لزم ان يعلم
شيء ولا يعلم في آن واحد والتالي مستحيل فكذا المقدم وبيان الملازمة انه في تحصيل العلم اليقيني يجب ان يتحقق اربعة اشياء
العالم والسبب المعلم الى النظر والشيء الذي يطلب علمه وحقيقة العلم فكلما تحقق هذه الاشياء الاربعة لا دائما حصل العلم قطعا
ويبقى سالما ما دام هي باقية سالمة ومتى انتفى شيء منها انتفى العلم اليقيني بلا ريب فلو فرض ان شرائط حصل على اليقين آ
من مقدمات ب وبقي هو والمعلوم صحيحين سالمين وكانت العلة التي لاجلها حصل العلم اي المقدمات غير ضرورية بل ممكنة يمكن
ان تتبدل وتتغير فتبدلت يلزم ان يعلم آ ولا يعلم ب في آن واحد وهو محال اما لزوم معلوميته فلان العالم والمعلوم باقيان صحيحين سالمين
والسبب اليقيني باق في ذهن العالم بحيث صحيحا سالما واما لزوم عدم معلوميته فلان العلة اي المقدمات التي لاجلها كان قد حصل العلم
قد تبدلت ثم اراد ان يبين التنبيهات الثلثة فقال الاول هو انه يمكن ان يحصل من المقدمات الممكنة نتيجة ضرورية لكن لا يمكن ان
يحصل برهان يكون ... ان يحصل قياس يكون مقدماته ممكنة ويكون النتيجة ضرورية بالعرض كما يمكن ان يلزم من المقدمات الكاذبة نتيجة
صادقة بالعرض ولكن لا يمكن ان يحصل برهان يكون مقدماته ممكنة والنتيجة ضرورية والثاني هو انه متى كانت المقدمات ضرورية يكون
النتيجة ضرورية ايضا كما انه متى كانت المقدمات صادقة تكون النتيجة صادقة والثالث هو انه متى لم تكن النتيجة ضرورية لم تكن
المقدمات ضرورية فان الشك اولا انه لو كانت مقدمات البرهان ضرورية تكون تلك الضروريات كلية لكن التالي باطل
لان الكليات ليست الا جزئيات كما قال المعلم في هذا الكتاب والجزئيات فاسدة فالكليات فاسدة ايضا واذا كانت فاسدة
لم تكن ضرورية لكن الاول حق فكذا التالي لكن المقدمة الرافعة والاول على اثباته ان مراد المعلم ان الكليات التي قال بها

افراده

345

اي لا تكون طبايع منفصلة عن الجزئيات موجودة بالذات في الخارج ليست بكليات في نفس الامر بل جزئيات والكليات
التي قال بها المعلم قسمان احدهما هو الكلي المادي وهو ليس الا الجزئي والثاني هو الكلي العقلي وهو مأخوذ من الجزئيات
بالعقل فقط وهو سبب علم الموجودات وهو ضروري ابدا دائم الصدق كما يكون الانسان حيوانا وناطقا وان يكون
الحيوان حساسا وان الشريف ثانيها ان قضايا البرهان المحمول من العلل الخارجية كقولنا زيد ميت لانه مذبوح وكل مذبوح
ميت ضرورية ليس محمولا مرتبطا بالموضوع دائما وجوبا لان الذبح علة خارجية للموت والعلة الخارجية ليس يلزم ...
خارج عنه دائما وجوبا فالذبح ليس مربوطا بالموت دائما وجوبا فالقضايا الضرورية على ما ... في الفصل الرابع من هذا
الكتاب كما ... محمولاتها مربوطة بالموضوع دائما ووجوبا فقضايا البرهان المحمول من العلل الخارجية ليست ضرورية
الجواب عن ازالة الشبهة بعد تسليم كون الذبح علة خارجية للموت ان الذبح يمكن ان يؤخذ مطلقا في نفسه ويمكن ان يؤخذ
مقيدا وعلى الاول ليس مربوطا بالموت دائما وجوبا ولا عقلا وعلى الثاني مربوط به دائما ووجوبا وعلة للموت
وهو مساو له وهكذا ايضا ان حيلولة الارض علة خارجية للخسوف القمري لكن لا حيلولتها المطلقة بل حيلولتها المتعلقة
اي حيلولتها بين الشمس والقمر وان اردت ثالثها ان البرهان قد يكون من الاحوال المخصوصة بالموضوع والاحوال المخصوصة
بالموضوع يكون بالامكان بالنسبة اليه لان الحال المخصوص عرض من كل عرض يكون بالامكان بالنسبة الى موضوعه لانه يوصف
... ان يوجد وان لا يوجد فيه فالبرهان قد يكون للاشياء التي تكون بالامكان ... ارتباطه بسلب ... كل عرض
يكون بالامكان بالنسبة الى موضوعه فان الخاصة عرض مع انها ليست بالامكان بالنسبة الى موضوعها بل بالضرورة نعم الوصف
العام كذلك لكنه ليس من الاحوال المخصوصة فانها هي الخواص وان توهمت ايضا ان البرهان قد يكون للاحوال الواقعة في الجو
والاحوال الواقعة في الجو واقعة بالامكان لان السحاب والمطر والرعد والبرق وقوس قزح والهالة وامثالها واقعة
بالامكان لا بالضرورة فالبرهان يكون للامور الممكنة ازيل توهمك بان الامور الواقعة في الجو ان اخذت جزئية فهي
واقعة بالامكان لا بالضرورة كما قلت وان اخذت كلية فهي ضرورية عكس واقعة بالامكان

الفصل السابع

في ان البرهان يجب ان يتركب من المقدمات المخصوصة لا من الاجنبية ... فلا يجوز ... على اي وجه يمكن ... لا
نتقال في العلوم من جنس الى جنس اولا يجب ان يتعلم ولا ان ... ان العلوم على ... بعضها واقعة تحت بعض
اخر وبعضها مطلقة غير واقعة تحت بعض اخر والعدديات والحكمة النظرية من القسم الاول فالاول واقعة تحت الاخرى
وكذلك الموسيقي والحساب فان الاول واقع تحت الثاني والهندسة والآلات كالتقاسيم التي ... لا تباين بين ...
تحت الاخر وكذلك الطبيعيات وما بعد الطبيعة وثانيا ان موضوع علم واحد يكون على قسمين احدهما يسمى موضوعا ذاتيا ...

ان ينتقل المبرهن من جنس الى جنس اخر في بيان ...
لما فرغ من بيان ... ان يكون ... الكلية والذاتية
من المقدمات الضرورية التي يجب ان ... الضرورية
واللذات شرع الآن ان يبين ... بالمكان المقدمات
يجب ان يكون مخصوصة ... لا ان يكون جنسية
المخصوصة ... مشتركة ... او ان يبين
والثانية ان لا يكون ... ان يكون جنسية ومطلقة
في هذا الفصل لا يجوز ان ينتقل المبرهن من
من علم الى اخر فقال لا يجوز ان ... بعلم موضوع ... اخر
جنس الى اخر ... لا يجوز ... علم اخر ومن
المخصوصة بالاشياء المخصوصة ...
فيحصل ... فقط انتقال من ... وقال
جنس اخر ... الى علم ...
لا يكون للمحمول اي ان ... في البرهان
وجه لبيان هذا القول فقال انه يوجد في الموضوع
ثلثة اشياء احدها الحال التي توجد في المبادي البديهية
بالذات ويجب البرهان له والثاني ... الحال للموضوع
التي برهانها يبين على ثبوت هذه ... على ثبوت
والثالث هو الموضوع الذي يبرهن على ثبوت
هذه الحال له وقد تقدم في الفصل الاول في
العلم الاول والعلم الثاني ... وبعد هذا التقسيم
وضع هذا الفرع وهو ان المبادي الاول ...
التي منها تركب البرهان يمكن ان تكون واحدة
في العلوم المختلفة لكن الموضوع والمحمول لا يكون
متحدة في المختلفين كل منهما ... بالمبادي ...
لان هذه المبادي التي يكون متحدة ... مشتركة وواحدة في ...
والحساب لان ... يكون برهانه بين مبادئ ...
واحد بعينه لكن الموضوع مختلف فان موضوع الهندسة
هو الكم المتصل وموضوع الحساب هو الكم المنفصل اي العدد
فلما كان موضوعهما مختلفة تكون احوالهما كذلك مختلفة لانها
لازمة للموضوع ضرورة تمت

(و الثاني نح)

وانما يسمى موضوعا صوريا وجه النظر الاول هو الاشياء التي تنظر في العلوم هو المجذوب الذي تنظر تحته
هذه الاشياء ويسمى اليوم الجنس الذي تحته وقد ذكرنا هذا البحث في الطبيعيات وثالث ان المبادي الاول يمكن
ان تنظر على وجهين الاول بالنظر الى نفسها والثاني من حيث انها منفعة لا بهذه المادة اولا يمكن في هذا العلم او ذلك العلم
مثل هذا المبدا الاولي قولنا الشيء الواحد بعينه لا يمكن ان يوجد وان لا يوجد منظور بالنظر الاول ثم يأخذه المهندس
فيقول انه لا يمكن ان يوجد الخط وان لا يوجد معا والا رجعنا نتوسل اليه فانه لا يمكن معا ان تكون هذا الشيء عددا
وان لا يكون كذلك يأخذ كل منهما هذين المبدئين الاولين او ان الامور التي تساوي لامر واحد متساوية او فانقص من
الامور المتساوية متساوية تبقى متساوية ويستعملها فيما هو بصدده في نحو المبادي المذكورة مبادي مخصوصة ايضا او
لذاته واذا عرفت هذا فاقول اولا يمكن ان يجمع في موضوع مادي واحد علوم كثيرة ومن ثم لا يجوز فيها ان نقول من حيث الانتقال
من جنس الى جنس في هذا الموضوع لان جميع هذه العلوم تدور اليه وثانيا ان المبادي الاول اذا ثبت مطلقة يمكن
ان تستعمل في علوم كثيرة كما هو ظاهر في الامثلة المذكورة ومن ثم لا يجوز فيها ان نقول من حيث الانتقال من جنس الى جنس
في تلك المبادي لان الانتقال من جنس الى جنس هو الانتقال من واحد غير مشارك لعلم الى اخر غير مشارك
كذلك وثالثا ان كل علم يمتاز عن علم اخر بموضوعه الصوري ولهذا متى ما استعمل علم واحد الموضوع الصوري لعلم
اخر سوى العلوم الواقعة بعضها تحت بعض ينتقل من جنس الى جنس ورابعا ان العلوم ايضا تمتاز بالمبادي
المأخوذة المخصوصة ومن ثم تمتاز ايضا بالمطالب والاحوال فلو حصل علم واحد من المبادي المخصوصة بعلم اخر
مسئلة او مسئلة لهذا العلم الاخر ينتقل من جنس الى جنس الا ان يكون بعضها واقعة تحت بعض كما لو برهن
المهندس على ان علم المناظر من واحد [illegible] فقال ان العلوم الواقعة بعضها تحت بعض اذا ابتغى السافل الى العالي اثبت
مسئلة من مسائله بمبدا العالي واذا اثبت العلم العالي بمبدا من مبادي السافل لا يجوز هذا ان لا يثبات من انتقال من جنس
الى جنس لان من شرط العلوم الواقعة بعضها تحت بعض يكون اعلى العلم السافل مبادي العلم الفوقي وهذا البيان [illegible] التعلم
ان الطبيعي قد ينتقل من جنس الى جنس لانه يستدل الى البرهان اللمي والاني [illegible] يستدل كذلك ينتقل من جنس الى جنس
لان البرهان اللمي والاني جنسان فالطبيعي ينتقل من جنس الى جنس قلت ان البرهان اللمي والاني ليسا جنسين مختلفين بل من
جنس واحد لان كل واحد منهما برهان الا ان احدهما من العلة والثاني من المعلول وهما من جنس واحد فاما قوله ثانيا ان
الطبيعي يبحث عن الاشياء المذكورة والافلاك [illegible] كان كذلك ينتقل من جنس الى جنس لان الفاسد والافلاك
مختلفان بالجنس كما قال الصحيح [illegible] الطبيعة فالطبيعي ينتقل من جنس الى جنس فثانيا الفاسد

وهذا فاسد

واللا فائدة لكن ان يلاحظ على وجهين ان يلاحظ من حيث انهما داخلان في الموجود وبهذا الوجه ليس من جنس واحد وان
يلاحظ من حيث انهما داخلان في الموضوع وبهذا الوجه ليسا مختلفين بالجنس بل داخلان في موضوع الطبيعيات
الواحد واذا لوحظ بهذا الوجه لم يكن الطبيعي منتقلا من جنس الى جنس

الفصل الثامن في ان نتيجة البرهان يجب
ان تكون دائمة وان البرهان لا يكون للامور الفاسدة قال المعلم ظاهر انه لما كانت القضايا التي تركب منها القياس كلية
يجب ان تكون النتيجة مثل هذا البرهان ايضا دائمة اورد ما بين الفيلسوف في الفصل السابع انه يجب الا ينتقل البرهان
من جنس الى جنس لكون البرهان مركبا من المقدمات المختصة لا من الاجنبية اراد ان يبين في هذا الفصل ان نتيجة البرهان
يجب ان تكون دائمة وان لا يكون البرهان للامور الفاسدة [illegible] مسئلتين احديهما هو ان نتيجة البرهان يجب ان يكون
دائمة وبيانها بان البرهان قياس مركب من القضايا الكلية بمعنى من القضايا التي تكون لكل وبالذات وللذات وكل قياس مركب
من القضايا الكلية يجب ان يكون نتيجة دائمة فالبرهان يجب ان يكون نتيجته دائمة لكن ينبغي ان تعلم ان كون النتيجة دائمة يقع
على وجهين يقع من حيث انها نتيجة وبهذا الوجه يكون نتيجة كل قياس في اي مادة كان دائمة ويقع من حيث انها قضية وبهذا الوجه
مختصة بالبرهان وانما يتكلم [illegible] والثانية بيانه لا يكون للامور الفاسدة برهان ولا علم واثباتها بان البرهان يكون
نتيجته دائمة والشيء الذي لا يكون نتيجته دائمة فيمكن ان يكون للامور الفاسدة فالبرهان لا يمكن ان يكون للامور الفاسدة ومع ايضا
وقال ان البرهان يكون للاشياء التي لا تتبدل بان توجد في وقت ولا توجد في وقت اخر والامور الفاسدة تتبدل بان تقع
في وقت ولا تقع في وقت اخر فالبرهان لا يكون للامور الفاسدة بل انما يكون للامور الغير الفاسدة وان هذا الحكم
المعنى ان الحد يجب ان يكون للامور الدائمة ولا يكون للامور الفاسدة واثبته بان الحد يمكن ان يقع اما مبدأ البرهان
او نتيجته او حمل البرهان فقط مشوق الحدود [illegible] ولا شيء مما كان كذلك يكون للامور الفاسدة بل يجب ان يكون
للامور الدائمة فالحد لا يكون للامور الفاسدة بل يجب ان يكون للامور الدائمة وما راى الفيلسوف ان بعض الاشياء التي لا يكون
انها تكون دائمة بل قد يوجد وقد لا يوجد كخسوف القمر وكسوف الشمس يمكن ان يكون مما فيها مارفع ان البرهان يجب ان
يكون نتيجته دائمة ولا يكون للامور الفاسدة لان المنجمين يبرهنون على شيء هذه الاشياء براهين معينة ويعلمونها قطعا قال
لكن الاشياء التي توجد كثيرا يمكن لها براهين وعلوم ويمكن ان يثبت ما قال ان الاشياء التي توجد كثيرا لا يمكن ان
تتبدل وكل ما لا يمكن ان تتبدل يكون لها براهين فالاشياء التي توجد كثيرا يكون لها براهين وثبت الصغرى بان الاشياء
التي توجد كثيرا يكون لها علل ضرورية معينة مقتضية لوجودها وكل ما يكون له علل ضرورية معينة مقتضية لوجوده لا يتبدل
فالاشياء التي توجد كثيرا لا تتبدل ثم ثبت الفيلسوف [illegible] بان الاشياء التي تقع كثيرا يمكن ان ينظر على وجهين الاول

من حيث نسبتها الى عللها المعدة لها واما الثانى فمن حيث وجودها الخارجى فان نظرت بهذا الوجه الثانى الاعلى دائمة
ما لم توجد فى جزء من اجزاء الزمان فتطلقها ان نظرت بالوجه الاول تكون دائمة وغير متبدلة لان الخسوف والكسوف مثلا
اذا انظر بالوجه الاول يوجد ان بعلل ضرورية من الحركات المنتظمة الواجبة الصادرة من الافلاك وكل ما كان كذلك
يكون دائما غير متبدل فالخسوف والكسوف اذا نظرا بالوجه المتحقق يكونان دائمين غير متبدلين والعرض ثابتة بالتجربة
فان المنجمين يحكمون بمجرد العلم الصحيح بحركات الافلاك فى الخسوف او الكسوف قبل ان يقع ويقع على ما يحكمون فان ظننت
او قلت ان يكون للامور الفاسدة برهان وعلم لان لها عللا ومبادى وكل ما يكون له علل ومبادى يكون له برهان وعلم فالامور الفاسدة
يكون لها برهان وعلم اما الصغرى فلانه كل متكون يكون له علة منها تكون ومبدا منه يوجد واما الكبرى فظاهرة كما قال الفيلسوف
فى الكتاب الاول للطبيعيات انما نكون عالمين اذا علمنا العلة الاولى والمبدا الاول الى اخر ذلك قلت ان اريد بقولك كل ما يكون
له علل ومبادى يكون له برهان وعلم كل ما يكون له علل ومبادى ضرورية يكون له برهان وعلم فهو كذلك لكنه ليس للامور الفاسدة
علل ومبادى ضرورية والا لما حدث وان اريد كل ما يكون له علل ومبادى ممكنة متبدلة فهو ممنوع اذ لا يمتنع ان يكون له برهان وعلم بل يبطل
ذلك لان البرهان يجب ان يتركب من المبادى الضرورية لا من الممكنة المتبدلة فان توهمت ثانيا انه لو لم يكن للامور الفاسدة
علم لم يكن بشئ من الاشياء معلوما لكن التالى باطل فكذا المقدم وتثبيت الملازمة بان كل ما يوجد تحت فلك القمر فاسدة
فانه فلو لم يكن لهذه الاشياء علم لم يكن شئ من الاشياء معلوما فاذا توهمت ذلك فابطل الملازمة بان تقول على لمن تحت ان
الاشياء الموجودة تحت فلك القمر تنظر من حيث انها جزئيات متكونة والمنظورات بهذا النظر لا يكون لها علم وتنظر من حيث
انها ماهيات كلية من حيث ارتباط المحمولات بالموضوعات فالمنظورات بهذا النظر تكون دائمة ويكون لها علم وان جلج فى
قلبك ثالثا ان ما يوجد كثيرا الاكثرى ضروريا لان ما يوجد كثيرا يتبدل وكل ما يتبدل ليس بضرورى لما قال الفيلسوف فى الفصل الخامس
من الكتاب الرابع من ما بعد الطبيعة ان الضرورى هو الشئ الذى لا يمكن ان يتبدل وكل ما لا يكون ضروريا لا يكون له علم فما يوجد
كثيرا الاكثرى لا يكون له علم فتسكن قلبك بانه ان اردت ان ما يوجد كثيرا الاكثرى ضروريا بالنظر الى نفسه بعينه ومن حيث انه موجود فمسلم
صغراه ولكن ان اردت ان ما يوجد كثيرا الاكثرى ضروريا بالنظر الى علته فممنوع لان ... وان حادث بالعادة فان
ما يوجد كثيرا الا يوجد دائما ... كما لا يوجد دائما لا يكون له برهان وعلم فما يوجد كثيرا الاكثرى له برهان وعلم والصغرى ثابتة بان
ما يوجد كثيرا الا يوجد فى جميع فصول الزمان وكل ما يوجد دائما يوجد فى جميع فصول الزمان فما يوجد كثيرا الا يوجد دائما بل
بان ما يوجد كثيرا انظر الى العلة الضرورية يكون دائما

الفصل التاسع فى ان مبادى البرهان يجب ان لا يكون مشتركة
قال الفيلسوف لكن لما كان ظاهرا انه لا يمكن ان يبرهن على شئ الا بمبادئه الا اذا كان ... من الفصل السابع انه يتبين

ان مبادى

ان مبادى البرهان يجب ان تكون مختصة بالعلم ولا تكون مختصة الا اذا لم تكن غريبة ولا مشتركة بان فيه عدم كونها غريبة ويبين
فيها عدم كونها مشتركة فادعى ان البرهان لا يتركب من المبادى المشتركة واثبته اولا بان البرهان يبين ثبوت الحال المخصوصة
بالموضوع الكلى بالذات وللذات ولا شئ مما يبين ثبوت الحال المخصوصة بالموضوع الكلى بالذات وللذات يمكن ان يتركب من
المبادى المشتركة فالبرهان لا يمكن ان يتركب من المبادى المشتركة والكبرى ظاهرة مما ذكرنا انفا لانه قد تبين ان البرهان يجب
ان يتركب من المبادى التى تكون كلية بالذات وللذات وهى لا تكون مشتركة قطعا بل مختصة بموضوع المحمول ... الذاتية
الا من حيث نسبته المختصة الصورية وثانيا بان البرهان لا ينتج ما هو بالعرض لما هو بالذات وكل ما يركب من المبادى المشتركة ينتج
ما هو بالعرض فالبرهان لا يتركب من المبادى المشتركة والكبرى ظاهرة لان المبدا المشتركة يمكن ان يكون ابعد من المادة كذلك
وسيجى بيانه السعة او ذلك ومثل ما اورده من الدليل برشتوشس لتربيع الدائرة فانه لما كان ما اورده فى الدليل
مركبا من المبادى المشتركة لم ينتج اصلا فتبين ان البرهان لا يتركب من المبادى الغريبة ولا المشتركة بل من المختصة ثم ادعى
انه لا يمكن ان يبرهن على ... مبادى المختصة به تزييد بالمبدا والمبدا الاول وبالبرهان الكلى واثبته بانه لو امكن لكان بهذا
اما بمبدا اخر اقدم لهذا العلم او بمبدا مشترك او بمبدا اجنبى او بمبدا علم اخر والتوالى مستحيلة فكذا المقدم وتثبت
الشرطية بانه لا يمكن ان يكون بهذا المبدا اخر اقدم لهذا العلم لانه لما كان هو مبدا اولا فى هذا العلم لا يعطى مبدا
اقدم منه ولا بمبدا مشترك او بمبدا اجنبى لما مر ثم اعاد النظر وقال البرهان لا ينتقل من جنس اخر الا كما قد بين فى ثانية
الى المناظر او جز الاثقال من الحساب الى الموسيقى اعلم انه يمكن ان يبرهن على المبدا او المختص الاول العلم واحد بالبرهان الانى
وعدم الامكان للذى قال به المعلم انما هو بالنظر الى اللمى ثم اعلم ان الفلسفة الاولى لما كان علما كليا ولبيان اثر العموم
ورئيسها على ما قال الفيلسوف فى الفصل الرابع من الكتاب الخامس لما كان حقا لها انه تبحث عن سائر العلوم كما قال
الفيلسوف فى الكتاب الرابع انما هى تدور حول الموجود واحوالها من حيث هو موجود كما قال فى الفصل الثانى من الكتاب الحادى عشر لها
ولانها تثبت بمقتضى رتبتها العالية لمبادى الغير المسلمة فى سائر العلوم ولكن لا تثبتها بالمبادى المختصة بل بالمبادى العامة المشتركة
... فى التقيعض المبدا الكل الى الاستحالة وكذلك المنطق يثبت مبادى سائر العلوم بالامور المعقولة كما قال الفيلسوف
فى الفصل الثالث من الكتاب الاول للجدل من منه الاثبات سواء كانت فى الفلسفة الاولى او فى المنطق لا تكون بالمبادى
الاول المختصة وهو المنطق فخطأ فى كلام المؤرخ بهذا المقام حيث قال لا يمكن ان يبرهن على ... الاخرة

الفصل العاشر فى تقسيم انواع المبادى وبيان كيفية اشتغال العلوم بالمبادى العامة المشتركة قال المعلم اما المبادى
فى كل جنس فانا اسمى الاشياء التى لا يمكن ان تبين وجودها اقول قد تبين الى هذا الفصل ان البرهان يجب

المبادي والمقدمات الاجنبية والمشتركة ولان يظهر بها متميزا ومنفصلا عما في هذا الفصل مما انحصة بين اولا ما يريد ههنا
بالمبادي المختصة وفصل بها انواع المبادي ونعلم بان كيف يستعمل العلم المبادي العامة المشتركة فنقول اما المبادي فانا نعني في كل جنس
استمي بها الاشياء التي لا يمكن ان يثبت وجودها في ذلك العلم بل هي فيه اول ما يحصل اعني المبدا او بمعنى اعم ليشمل المبادي المذكورة
حقيقة اي المقدمات التي يتركب منها البرهان المسماة عندهم بمبادي مركبة وبموضوع العلم المعنى عندهم مبدا البسيط
ويسمى المبادي ههنا المقتضب اي يجب معلوما فان كلا منهما لا يثبت وجوده في العلم بل يسلم العلم الاول مما بينا في الاول من الفصل
من هذا الكتاب وبينه المعنى ههنا ثم تقسم المبادي المركبة الى المبادي المختصة بعلم واحد والى المشتركة فالمختصة هي الموافقة
لعلم واحد فقط والمشتركة هي ما تقع في العلوم كثيرة ومثال الاول هذا القسم الاشياء الرياضية والمبادي المختصة الهندسية هي مثل
قولنا ان الخط طول بلا عرض ويعرض منه النقطتين وقولنا الخط المستقيم هو الاقصر للخطوط الواقعة بين نقطتين والمبادي
الطبيعية مثل قولنا يوجد في طبايع الاجسام الطبيعية حركة وقولنا الجسم الثقيل يميل الى الاسفل والمشتركة هي المسماة بالعلوم
المتعارفة كقولنا لو نقص من الاموال المتساوية امور متساوية تكون الباقيات متساوية وكقولنا الامور المساوية لشيء واحد
متساوية وقولنا الصدق على كل شيء اما الاثبات او السلب وقولنا لا يمكن ان يوجد شيء واحد وان لا يوجد معا وكان ...
ان يعترض على المصنف بانك قد تعرضت اولا لاستعمال المبادي المشتركة في العلوم وانكرت تركب برهان منها ... براهين
العلوم يجب ان تتركب من المبادي المختصة بها فكيف تستمر ههنا استعمالها فيها وتركب برهان العلم منها فاني قلت ههنا
ان المبادي التي يستعملها العلوم البرهانية بعضها يكون مختصة بعلم واحد وبعضها يكون مشتركة ... هذا انتقاض ...
اجاب بان العلوم لا تستعمل المبادي المشتركة كيف كانت بل بوجه مناسب بعنوان المبادي ... من حيث انها مشتركة
في نفسها وان لم تأخذ من حيث انها مختصة بهذا العلم وذاك العلم بهذه المسئلة وبتلك المسئلة والعلوم لا تستعملها من حيث
انها مشتركة في نفسها والبراهين لا تتركب منها من الجهة المذكورة من حيث انها ... مناسبة للمسئلة
او بتلك المسئلة من هذا العلم او ذلك العلم وقال ان العلوم لا تستعملها صورة ولا الوسط بل الواسطة على ان يكون
مبادي بعينه والساسانه من حيث ان صدق المبادي المختصة مبنية ... وبعد هذا البيان من حيث قال لان كل علم برهاني
يدور على ثلثة ان مجموع ما يطلب في العلم البرهاني ثلثة اشياء الموضوع والمحمول والوسط وتثبت بهذا ان المسئلة البرهانية
كلام تام ... الكلي وكل كلام تام الكلي يجب ان يوجد فيه ثلثة اشياء اي الموضوع والمحمول والمبدا والعلة التي بها ثبت
المحمول الى الموضوع فكل مسئلة برهانية يجب ان يوجد فيه الموضوع والمحمول والمبدا اي العلة ثبوت المحمول للموضوع ثم بين انه
كيف يتحقق العلوم وقال يعلم اولا ان الموضوع موجود وانه ما هو ومدلول المحمول وصدق المبدا وقد اورد للكل مثل هذا

في الفصل

في الفصل الاول ونبه على ان بعضا من تلك العلوم المتقدمة قد ذكرت في بعض المسائل الطبيعية ثم قسم المبدا الى المركب
الى الغير البرهاني على الاطلاق وهو العلم المتعارف والى الغير البرهاني بالنسبة الاول هو المبدا الذي لا يحتاج الى
الاثبات اصلا بل هو صادق ضرورة ونظائره الطبيعي كقولنا كل شيء اما موجود او معدوم وقولنا الكل اعظم
من جزئه وهذا المبدا لو انكره احد بلسانه لصدقه بقلبه البتة وينبغي ان يورث البراهين لانه ما يوثق به يكون
مطابقا للواقع فقط لا يمكن ان يخالفه احد حقيقة والمبدا الغير البرهاني بالنسبة هو المبدا الذي لا يثبت وجوده في العلم
الذي هو فيه بل يسلم لكن يمكن ان يثبت في علم اخر مثاله في الفلسفة الاولى ومثال هذا المبدا في الطبيعيات هو ان يعطى الحركة
في الاجسام الطبيعية لان الطبيعي لا يبرهن على وجود الحركة لكنه يسلم قال الفيلسوف في الكتاب الاول من الطبيعيات يسلم عندنا ان الاشياء
التي تكون من الطبع اما كلها او بعضها متحركة ... لكنه حال كونه مطلبا لمباحث الفلسفة الاولى ومن حيث انه ... يبرهن في الكتاب
المذكور على وجود الحركة معارضا لبارمنيدس ومليسوس واثبات ان الاشياء الموجود واحدا وغير متحرك وتلك المبادي
الغير البرهانية بالنسبة خاصة تسمى مسلمات في العلم والاصول الموضوعة لانها توضع فيه على انها مسلمة غير منكرة لكن
يكون بينها فرق لان بعضها يسلمه المتعلم ... ويكون عنده وكره المعلم فلذلك المبادي مسلمات حقيقة وبعضها لا يسلمه ... عنده
ويكره المتعلم بل يكون اما شاكا فيه او مائلا الى خلافه فحينئذ يسمى مطلوبا بان المعلم يريد ان يسلمها التلميذ لانه لا ...
في هذا العلم الا ما يقتضي بالتسليم ثم بين حال البرهان بالنسبة الى المبادي العامة المشتركة زيادة عموم والمشتركة
المسماة بمبادي التناقض التي تكون على قسمين الاول يسمى سلبيا كقولنا الاثبات والسلب لا يمكن ان يثبت شيء واحد بعينه ويسلب
في ان واحد والثاني يسمى اثباتيا كقولنا الاثبات والنفي صادق لكل شيء وحكم بان المبادي السلبية لا تكون جزءا
بالقوة والفعل في البرهان الا ان شيء ان يريد احد ان يبرهن على دعواه التي تكون في بعينها مقترنة بها او ببيان
يمكن ان يكون جزءا بالقوة والفعل في البرهان المنتج للمحال لان غيره واني قلنا بالقوة والفعل لان هذه المبادي
يكون جزءا بالقوة من البراهين لانه قال الفيلسوف في الكتاب الرابع من الفلسفة الاولى ان جميع البراهين تستند
اليها لانها موجودة في جميع الموجودات لكن لا في جنس واحد منفرد عنها وتمتنع لجميع لانها تكون للموجود من حيث
انه موجود. الفصل الحادي عشر يبين المصنف فيه استعمال المبادي العامة في العلوم ثم يعلم الاسئلة العملية قال
وتشترك جميع العلوم الى اخره اقول قدم المصنف اولا ان بعض مبادي البرهان مخصوصة وبعضها عامة ...
وقد اورد وبين في الموضعين مبدا بان احد من الكل احدهما ثبوتية كقولنا الصدق على كل شيء اما الاثبات
او النفي والاخر سلبية كقولنا لا يمكن ان يوجد شيء واحد وان لا يوجد في ان واحد ويعلم ههنا كيف يكون

حال العلوم بالنسبة الى هذه المبادي ويبين ان ثمة علوم يليق نظرا حقيقة ويقول نشترك جميع العلوم في المبادي
العامة المذكورة بغلط لشمولها الجميع مجازية ايا ما لامواد بل نسبة ان المبادي المذكورة اعم من جميع العلوم وكل ما هو اعم
من جميع العلوم تشترك فيه جميع العلوم فالمبادي المذكورة تشترك فيها جميع العلوم وان اراد انه يوجد في جميع العلوم
ثمرة الشيء الموضوع والمحمولات والمبادي فهذا الاشتراك الذي به تتناسب العلوم ليس بالموضوع ولا بالمحمول بل بالمبادي
العامة ثم قال ان علمين يحولان حول المبادي العامة وهما الجدل والفلسفة الاولى واثبت الاولى بان الجدل يبحث عن جميع
الموجودات وكل ما يبحث عن جميع الموجودات يحول حول المبادي العامة فالجدل يحول حول المبادي العامة واثبت الصغرى بان الجدل
يتعرض للامور المتعلقة بالجنس شيء واحد وعلامة هذا انه لو لم يكن كذلك لم يسئل لان المبرهن ليس بسائل واثبت الثاني
بان الفلسفة الاولى تبحث عن الموجود من حيث هو موجود وكل ما يبحث عن الموجود من حيث هو موجود يحول حول المبادي العامة
فالفلسفة الاولى يحول حول المبادي الاول او عوارضها ولا بان العلوم تشترك في المبادي لحاجته على قولها انما تشترك
في الاشياء التي تختص بها والمبادي العامة لا تجعل علوما لان العلم انما يحصل من المبادي المخصوصة فالعلوم لا تشترك في المبادي
العامة والقول في دفعها ان العلوم تشترك في المبادي العامة ولكن يجب كل واحد منها بحسب المبادي التي يجعلها مخصوصة بمادته
وبهذا الوجه يتولد منها العلوم وثانيا بان كلا من الجدل والفلسفة الاولى علم وكل علم فله موضوع مخصوص لا يتجاوز ذلك العلم
لا يحمل علم انا يكون علما واحدا او كثيرا عن اخر بسبب موضوع مخصوص فكل من الجدل والفلسفة الاولى موضوع مخصوص لا يتجاوز
هو عنه ومتى كان لكل منهما موضوع كذلك لا يحول حول المبادي العامة لانها ليست معينة ويجاب بابطال الكبرى فان كلا على ليبان ان
بعض العلوم علوم جزئية كالحكمة الطبيعية والطب والرياضي وهي تكون ممتازة بسبب موضوع مختص وبعضها علوم كلية كما بعد
الطبيعية والجدل وهي تعم جميع الموجودات لا لاسباب مذكورة في المتن ومن جملتها انها ان تبحث عن المبادي العامة رفع
الاسولة العلومية بعد ما بين المص المبادي العامة والمختصة شرع ان يبين الاسولة التي تجوز في العلوم وقطع جوازها في كل علم
اسولة مخصوصة قياسية او علمية اي بعض الاسولة تجوز على بعض العلوم لا على اخر وبعضها تجوز على بعض اخر لا على غيره في السؤال
على نوعين احدهما يكون على المبادي والثاني على نفس المسائل الترقي بينهما ان جواب الاول لا يعطى في هذا العلم ان علما
من العلوم لا يثبت مباديه بل يعطيها مسلمة وجواب الثاني يمكن ان يعطى في هذا العلم لان كل علم ضامن لان يثبت جميع مسائله
وهو قادر على دفع الاسولة الواردة عليها ومنه يستخرج المص انه لا يليق ان يكون كل سؤال على كل علم بل ينبغي ان
يسأل في كل علم ما يختص به كذلك لا يليق العالم ان يجيب على كل سؤال بل عن سؤال المختص بالعلم الذي هو بصدده مثلا
يليق لنا ان نسئل المهندس من حيث انه مهندس عن الصورة توجد في قوة الطبع او من العدم كما ان هذا اولى بان من المطالب

انما يليق ان يسأل عن الطبيعي من حيث انه طبيعي وكذلك لا يليق المهندس ان يجيبنا وكذلك
لا يليق لنا ان نسأل الطبيعي من حيث انه طبيعي عن الزوايا الثلث للمثلث مساوية لقائمتين اولا
وكذلك لا ينبغي له ان يشتغل بالجواب عنه ثم سأل هل يسأل عن غير المهندس في الهندسة جدلا وعنادا
بل تقع امثالها في سائر العلوم كذلك ثم بين وقوع الخطاء في اقيسة العلوم مادة او صورة وبين امكان
وقوع البرهان في الشكل الثاني من موجبتين اذا كانت الحدود متساوية تعدد من البرهان
الاني قال المص تكرر العلم بان الشيء موجود مغاير للعلم بانه لم يوجد اقول لما كان في الكتاب الاول من هذين الكتابين
الذي كان موضوعهما هو البرهان ان اشار من اللمي والاني على ما مر في موضعه حسبان وقد فرغ عن بيان القسم الاول
الذي كان في البرهان اللمي وقد كان في الفصل الثاني من هذا القسم لما كان وجه اخر للعلم المنقول بعد ذلك
شرع الان في بيان البرهان الاني الذي هو القسم الثاني الموعود المذكور في كتاب الاول وقسم ايضا البرهان
المسمى بالعلم اللمي والاني وسبب هذا التقسيم ظاهر فان عدد البرهان يكون على عدد المعلومات والمعلومات
اثنان في جميع العلوم لما وانا او قل اقدما ومتاخرا في براهين اثنان ثم بين انه يمكن ان يستدل بهذين البرهانين
على علم واحد وعلى علوم مختلفة ثم قال ان البرهان الاني قسمان احدهما يكون من المعلول والاخر من العلة البعيدة
والفرق بين البرهانين من وجهين احدهما ان البرهان اللمي يكون من العلة دائما بخلاف البرهان الاني فانه قد يكون
من المعلول ومثال الاني من المعلول ان الكواكب السيارة لا تلمع قريبا وبعيدا وكل ما لا تلمع قريبا وبعيدا قريب مثال الكوكب
السيارة قريب مثال الحد الاوسط اي عدم اللمعان قريبا وبعيدا معلول القرب وهو علة له ولهذا لو جعلنا القرب
حدا اوسط وقلنا الكواكب السيارة قريبة مثلا وكل كوكب قريب مثلا لا يلمع قريبا وبعيدا فالكواكب السيارة لا تلمع
قريبا وبعيدا او ومثال الاخر من تدوير القمر ولو برهنا بحيلولة الارض بين الشمس والقمر على الخسوف القمر يكون برهانا
لميا ولو برهنا بخسوف القمر على حيلولة الارض بينهما يكون برهانا انيا والثاني ان البرهان اللمي يكون دائما من العلة القريبة الغير
ذات الواسطة فانه يعطي علما مطلقا والعلم مطلقا هو علم شيء بعلته ووجوده على ما قال المص في الفصل الثاني الشيء لا يوجد
بدون علته القريبة الغير ذات الواسطة والبرهان الاني لا يكون من العلة القريبة اصلا بل اذا كان من العلة فانما يكون من العلة البعيدة
ذات الواسطة الغير القريبة كما قال المص بها وقيل المص للبرهان الاني الكائن من العلة البعيدة كما لو سئل احد منكم لم
لا يتنفس الجدار فقلت لان الجدار ليس بحيوان وكل ما يتنفس حيوان فالجدار ليس بمتنفس فان عدم كونه حيوانا علة بعيدة
لعدم تنفسه لان كون شيء حيوانا ليس علة قريبة بلا واسطة لكونه متنفسا فان كثيرا من الحيوانات غير متنفس كالسمك

والجهل والبراعة ونحوها الحيوان الباقي مثل السنور من العلة القريبة له وهو كون الحيوان ذات رئة وفؤاد
فان قلت ان البرهان الاني ليس ببرهان لان الاني لا يصدق عليه تعريف البرهان فحكم ما لا يصدق عليه تعريف
البرهان ليس ببرهان فالاني ليس ببرهان وثبت المدعى بان تعريف البرهان هو القياس المركب من المقدمات الصادقة
الاولى غير ... الواسطة الاقدم المعلل وهو لا يصدق على الاني قلت ان اردت من المدعى انه لا يصدق عليه تعريف
البرهان المطلق فباطلة وتقول على اثباتها ليس تعريف البرهان المطلق هو القياس المركب من المقدمات الصادقة الاولى
غير ... الواسطة الاقدم العلل من تعريفه هو القياس المركب من مقدمات صادقة لانتاج اليقين سواء كانت تلك
المقدمات عللا قريبة او بعيدة او معلولة والتعريف المذكور ليس الا للبرهان اللمي كما مر ثم ان قلت ان البرهان اللمي
من علة بعيدة حاصل من مقدمات اقدم لان كل علة اقدم من معلوله والاني من الحاصل من مقدمات اقدم برهان اني فالبرهان
البرهان الحاصل من علة بعيدة ليس ببرهان اني بل هو برهان لمي قلت ليس البرهان الحاصل من العلة البعيدة حاصلا من مقدمات
اقدم فان حصول البرهان من مقدمات اقدم بمعنى حصوله من علة قريبة مساوية للمعلول الا واسطة فعلى هذا ليس كل علة اقدم
من معلوله بهذا المعنى الفصل الثالث عشر في بيان ان الشكل الاول اوفق للبرهان واطبق له من سائر الاشكال
قال المعلم الشكل الاول اطبق واوفق للعلم من سائر الاشكال اقول لما يوجد في كل برهان امران احدهما المادة والثاني الصورة
وقد بين المصنف في الفصول السابقة مواده وشروطها فالان شرع في بيان صورة فادعى اولا ان الشكل الاول اطبق واوفق
للبرهان والعلم من سائر الاشكال وبينه بوجوه اربعة اما اولا فبان الشكل الاول يستعمل في براهين العلوم الرياضية وكل ما
يستعمل في براهين العلوم الرياضية اكثر من سائر الاشكال اطبق واوفق للبرهان والعلم من سائر الاشكال لان هذه العلوم
براهين صدقا وتحقيقا من سائر العلوم فالشكل الاول اطبق واوفق للبرهان والعلم من سائر الاشكال واما ثانيا فبان الشكل
الاول يجعل الشيء معلوما بالعلم الحسن وازيد من سائر الاشكال وكل ما يجعل الشيء معلوما بالعلم الحسن وازيد من سائر الاشكال
اطبق واوفق للبرهان والعلم من سائر الاشكال فالشكل الاول اطبق واوفق للبرهان والعلم من سائر الاشكال واما ثالثا فبان
الشكل الاول يحصل به فقط ماهية الشيء وحده وكل ما يحصل به فقط ماهية الشيء وحده اطبق واوفق بالبرهان والعلم من سائر
الاشكال فالشكل الاول اطبق واوفق بالبرهان والعلم من سائر الاشكال وثبت الصغرى بان الشكل الاول هو المنتج للايجاب
الكلي لان الشكل الثاني فانه انما ينتج السلب والثالث فانه انما ينتج الجزئية وكل منتج للاثبات الكلي يحصل به فقط ماهيته وحده
فالاول يحصل به فقط ماهيته وحده بل كان الاول اطبق واوفق بالبرهان والعلم لانه هو المنتج للايجاب الكلي فقط واما
رابعا فبان الشكل الاول فقط لا يحتاج الى شكل اخر وسائر الاشكال يحتاج اليه وكل ما لا يحتاج الى شكل اخر اطبق واوفق
مما يحتاج اليه من سائر الاشكال فالشكل الاول اطبق واوفق وبين المصنف القسم الثاني لهذا الفصل البراهين اللاولية
ما ذوات صح
ما ذوات صح
وقسمها

وقسمها الى الايجابي والسلبي وبينهما الخ قال بيان الفصل الرابع عشر الى الرابع والعشرين في جميع
ما ذكره المص الى هذا الفصل كان لصحة التحليل الثاني وما سيذكر الى اخر هذا الكتاب كان للاولوية والدوام ذكره
اكثر الشراح وانا ابينه بيانا موجزا فاقول قسم المصنف في الفصل الرابع عشر الجهل الى البسيط وهو عدم تحقق علم شيء و
والمركب وهو ظن قضية كاذبة انها مطابقة لنفس الامر مع ان المطابق لها انما هو نقيضه وانما قسمه اليهما لبيان ان القياس
الكاذب المخالف للبرهان فانه ينتج خطاء والبرهان ينتج صدقا وعلما والجهل البسيط هو كعدم علم غير الحكيم والمهندس
بالحكمة والهندسة وهو يقابل العلم عدما والجهل المركب كاعتقاد احد ان الانسان ليس بضاحك بالقوة وهو يقابل العلم وجودا
والجهل المركب بعضه يكون بالتقليد وبعضه يكون مع دليل وبعضه يكون في المبادي وبعضه يكون في النتيجة وعلم في الفصل الخامس عشر
ان علمنا المكتسب انما هو بسبب الحواس فمن فقد حسا لا يعلم الاكمه الالوان ولا يعلم الاصم الاصوات ورتبه بان كلما اكتسبنا علم شيء
انما نكتسبه بالاستقراء او البرهان والاكمه لا يقدر ان يستقري جزئيات الالوان ولا الاصم ان يستقري جزئيات الاصوات والبرهان
هو علم يحصل بسبب العلم بالجلي والكلي انما يوخذ ويعلم من الجزئيات فان الكليات يستحيل ان تعلم الا بالجزئيات على ما قال المعلم
نا في الفصل السادس والعشرين
فمن لا يقدر ان يستقري ويبرهن لا يقدر ان يكتسب العلم المرتبط بهما ثم بين انه لا يمكن التسلسل في البراهين لانه التسلسل الحكمي في المحمولات
الذاتية ولا في العرضية واثبت الاول بان الذاتيات تدخل في الحدود فلو كانت غير متناهية لما دخلت فيها ولما امكن ان تحيط
بها لكنها تدخل في حدود كثير من الاشياء وهي تحد بها فيجب ان لا تكون غير متناهية واثبت الثاني بانه ايضا لا بد من مبدا و
ونهاية لا تكون فيه التسلسل لكن من المحمولات الوضعية مبدا ونهاية فلا تكون فيها التسلسل اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان المحمولات
الوضعية تسعة وفي كل واحد منها مبدا الجنس الاعلى ونهاية اي النوع السافل وبين في الفصل الثامن عشر كيف تقدر ان نورد
المقولة بالذات بالوجه صح
القضايا الواسطية لا المقولة بالذات بالوجه الثاني منها وقال لو كان حاجة فيها اثبات شيء بامر اخر لا يمكن ان يكون ذلك
الاولى والثاني من وجوه ان يقال بالذات لشيء بينهما بين القضايا
الامر مناسبا لذلك الشيء بواسطة امر اخر بل انما يناسبه بلا واسطة والا لزم الذهاب الى غير النهاية او الدور مثلا الحساس
المناسب للانسان بواسطة الحيوان لا يمكن ان يناسب الحيوان بواسطة اخرى والا لزم التسلسل او الدور وبين ثانيا المقولة
بالذات بالوجه الاول فقال ان القضية الواسطية التي يمكن ان تبين بوسط تحاتر دلالة الاولى والسطية اذا اخذ المحمول الاولى والسطحي
مثلا قولنا الانسان جوهر قضية والسطية يمكن ان تبين بثلث وسائط يعطي لانه حيوان ولانه ذو نفس ولانه جسم
وهذا الاخير الاولى والسطحي لانه ليس بين الجسم والجوهر وسط اصلا وقسم في الفصل الرابع والعشرين البراهين بتقسيمات
ثلثة التقسيم الاول هو ان بعض البراهين كلي وبعضها جزئي والاول هو المنتج لنتيجة كلية كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق
ضاحك فكل انسان ضاحك والثاني هو المنتج لنتيجة جزئية كقولنا فيد انسان وكل انسان ضاحك فزيد ضاحك والتقسيم

الثاني في ان بعض البراهين ايجابي وبعضها سلبي والاول هو المنتج للايجاب وهو المنتج للسلب والتقسيم الثالث في ان
بعضها اظهاري وبعضها سائق الى المحال   احال بعض الخلف في القضية الى اخر هذا الكتاب الاول   ما نريد ذكر
هو القسم الثالث من هذا الكتاب يتكلم فيه الفصل الاول في نسبة الابعض العلوم الى البعض وبتباينها العلوم الى البعض امور
اخر يبين في الاول امورا ثلثة يبين في الاول انه كم وجه يكون علم اصدق واكمل من غيره وبين في الثاني ان اي شيء تاخذ
العلوم الواحدة ويبين في الثالث من اي وجه يكون العلوم مختلفة قال بعض العلوم يكون اقدم واشرف من اخر بوجوه ثلثة اما
اولا فلانه اذا علم بعلم العلة والمعلول معا كما يكون في العلوم الحقيقية للعلوم اخرى في علم يعلم اخر المعلول فقط كما يكون في العلوم
الواقعة تحت الاخر فان العلم الاول ح يكون اقدم واشرف من الثاني لان علم شيء بانه كذا وعلم لمية كونه كذا او كونا ايضا حم
البرهان بها اولى بزيادة من علم شيء بانه كذا ومن افادة البرهان بالمعلول فقط واما ثانيا فلانه يكون علم باحث عن مادة لاحقيقة
اقدم واشرف من علم اخر باحث عن مادة جسمية واما ثالثا فلانه يكون علم باحث عن امر بسيط اشرف واقدم من علم اخر باحث ٩٢
عن مركب وبين في الثاني والثالث بان العلم يكون واحدا اذا موضوعه الصوري واحدا ويكون مغايرا الاخر اذا كان موضوعها
واحدا الكثر لا يكون بحيث كل واحد منهما عنه بوجه واحد بل بوجه مغاير يبحث الاخر عنه وبعده بيانه بهذه النسبة بين العلوم
بين نسبتها بينها وبين بعض الاشياء اخرى فنبهنا اولا الى البحث والاتفاق و قال ان العلم يفترق عنهما بانهما
يتعلقان بالامور النادرة الوقوع والعلم يكون للاشياء التي تكون دائم الوقوع بوجه واحد بعينه فلهذا لا يعطي العلم الاشياء
التي توجد بالبحث والاتفاق والسبب العلم ثانيا الى الادراك الحسي وقال ليس للادراك الحسي يعلم اصلا لان الاحساس
يكون للجزئيات جزئي والعلم للكليات ونسبته الثالث الى الظن وقال ان العلم يفترق عن الظن بان العلم يكون للكليات
الدائمة اللافاسدة بالمقدمات الضرورية والظن يكون ادراكا للاشياء اللاضرورية التي ما يكون للنفس مع تجويز وقوع نقيضه ولهذا
قال يستحيل ان يكون لشخص واحد علم وظن معا بنتيجة واحدة ثم نسبته رابعا الى الفكر والملاحظة وقال العلم يفترق منهما لان
العلم يتعلق الى النتيجة والفكر والملاحظة ينظر الى الواسطة فانه حالة للنفس بها تجد الحد الاوسط الذي به يقدر ان يثبت النتيجة
وفي هذا المقام يعتذر بعدم نسبته الى سائر الملكات النفسانية وعدم بيان الفرق بينه وبينها بان هذا انما يناسب للطبيعي
والاخلاقي لا للمنطقي من حيث انه منطقي   احال الكتاب الثاني من التحليل الثاني لارسطو الفصل الاول في التأخر
اقول لما فرغ المعلم من بيان ماهية البرهان وخواصه ومعلولاته وانواعه وصوره شرع الان في هذا الكتاب الثاني ان يبين التعريف
لانه اعني وسط البرهان وعلمه فيه تفصيلا والتوفيقا لكنا لسنذكر ما هو كثير الاستعمال واقيد عند الطلبة وضع في الفصل الاول ان
الاسئلة اربعة فقط احدها ما يقال هل هو موجود والثاني ما هو والثالث بسبب كان والرابع لم كان وهي كلها تثبت على هذا الترتيب وهو ربما بينها

مثلا